

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

4
2021

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miuskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Natalia Bakshi, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasan Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Veronika Kravchuk, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Nikolai Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), academic journal *Religion and Law*, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgenii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Editor: *Nikolai Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Executive editor: *Maxim Pylaev*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакиш*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенко*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(*заместитель главного редактора*)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук*, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация

К.Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Б.З. Фаликов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмагина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Институт государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Редактор номера: *Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Ответственный за выпуск: *М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Содержание

[Предисловие редактора]	12
-------------------------------	----

Статьи

Философия религии

<i>Антонов К.М., Пылаев М.А.</i> Влияние книги “Leben Schleiermachers” В. Дильтея на интерпретацию «Речей о религии» Ф. Шлейермахера у С. Франка	14
<i>Кольцов А.В.</i> Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология: на материале геттингенских лекций А. Райнаха	32
<i>Скурихин Д.С.</i> Историчность человеческой трансцендентальности в трансцендентальном томизме Рихарда Шеффлера	43
<i>Ильющенко Е.В.</i> Доказательство бытия Бога в протестантской теологии: Пауль Тиллих и Алвин Плантинга	55

Varia

<i>Красильникова М.Н.</i> Теория фреймов как метод современного религиоведения: межрелигиозный фрейм и проблема социального признания мусульман в немусульманских обществах	70
<i>Гарифуллин С.А., Фазлеева Р.Р.</i> Аспекты популярности некоторых интернет-сайтов религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета	83

Публикация источников

Вильям Бреде Кристенсен. Смысл религии. <i>Вступительная статья и перевод с английского А.В. Токранова</i> ...	94
---	----

Рецензии

Раздьяконов В.С.

Рецензия на книгу: *Noakes R. Physics and Psychics. The occult and the sciences in modern Britain.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 403 p. 117

До Егито Т.М.

С. Эйзенштейн в контексте религиозно-философских дискуссий XXI в.
Рецензия на книгу: Эйзенштейн для XXI века: Сборник статей / Ред.-сост. Н.И. Клейман. М.: Музей современного искусства «Гараж». 336 с. 131

Contents

[<i>Preface</i>]	12
--------------------------	----

Papers

Philosophy of religion

<i>Konstantin M. Antonov, Maksim A. Pylaev</i> The influence of W. Dilthey's "Leben Schleiermachers" on S. Frank's interpretation of F. Schleiermacher's "Speeches on Religion"	14
<i>Alexander V. Koltsov</i> Issue of religious language and realistic phenomenology. Based on Reinach's Göttingen lectures	32
<i>Denis S. Skurikhin</i> The historicity of human transcendence in the transcendental Thomism of Richard Scheffler	43
<i>Eva V. Ilyuschenko</i> Argument of the existence of God in Protestant theology. Paul Tillich and Alvin Plantinga	55

Varia

<i>Maria N. Krasilnikova</i> The theory of frames as a method for contemporary religious studies. The interreligious frame and an issue of social recognition of the Muslims in non-Muslim societies	70
<i>Said A. Garifullin, Regina R. Fazleeva</i> Aspects of the popularity of some Internet sites of religious denominations in the Russian-speaking segment of the Internet	83

The Sources

William Brede Kristensen The meaning of religion. <i>Foreword and translation from English by A.V. Tokranov</i>	94
--	----

Book review

*Vladislav S. Razdyakonov*Book review: *Noakes R.* Physics and psychics.

The occult and the sciences in modern Britain.

Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 403 p. 117

Tinatin M. Do Egito

S. Eisenstein in the context of religious

and philosophical discussions of the 21st century.Book review: Eisenstein for the 21st century.

Collection of articles / Ed., comp. by N.I. Kleiman.

M.: Garage Museum of Contemporary Art. 336 p. 131

Уважаемые читатели!

Перед вами № 4 за 2021 г. журнала “Studia Religiosa Rossica”. Он включает в себя блок из четырех статей, посвященных философии религии. Мы попытались сконцентрировать внимание на проблематике философии религии XIX–XX вв., объединив в ней анализ философских подходов русской, континентальной европейской и американской мысли. Предметом исследования наших авторов стала философия жизни, феноменологическая и аналитическая философия, немецкий идеализм, а также метафизика всеединства.

В статье К.М. Антонова и М.А. Пылаева «Влияние книги “Leben Schleiermachers” В. Дильтея на интерпретацию “Речей о религии” Ф. Шлейермахера у С. Франка» прослеживается процесс трансформации видения немецкой философской культуры XIX в. В. Дильтеем в работах и переводах С. Франка. По мнению авторов статьи, Дильтей стал для Франка проводником в мир немецкой и вообще европейской духовной культуры и весьма значимым философским «собеседником».

Статья А.В. Кольцова «Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология: на материале геттингенских лекций А. Райнаха» посвящена выявлению потенциала теоретического аппарата реалистической феноменологии для анализа молитвы как важнейшей формы религиозного языка. Для этого проблематизация молитвы в рамках религиозного дискурса (на примере трудов митр. Антония Сурожского и Р. Шеффлера) сопоставляется с теоретико-философскими положениями лекционного курса А. Райнаха «Введение в философию».

В статье Д.С. Скурихина «Историчность человеческой трансцендентальности в трансцендентальном томизме Рихарда Шеффлера» анализируется концепция религиозного опыта Рихарда Шеффлера, лежащее в ее основе представление Шеффлера о необходимости истолкования в перспективе религиозного опыта регулирующей идеи Бога как постулата теоретического разума. Также будет рассмотрено представление Шеффлера о трансцендентальном характере молитвенной речи и ее перформативности.

Е.В. Ильющенко в статье «Доказательство бытия Бога в протестантской теологии: Пауль Тиллих и Алвин Плантинга» сопоставляет разные традиции протестантской теологии в вопросе доказательства бытия Бога. Речь в ней идет о рецепциях экзистенциально-феноменологического и аналитического философских дискурсов в протестантской мысли XX столетия.

Помимо философского блока, номер включает ряд интересных материалов, посвященных современным религиоведческим исследованиям.

Так, М.Н. Красильникова в статье «Теория фреймов как метод современного религиоведения: межрелигиозный фрейм и проблема социального признания мусульман в немусульманских обществах» апробирует теорию фреймов на материале религиозных фреймов в решении проблемы социального признания мусульман в немусульманских обществах.

С.А. Гарифуллин и Р.Р. Фазлеева в статье «Аспекты популярности некоторых интернет-сайтов религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета» анализируют контент официальных сайтов различных религиозных конфессий сферы русскоязычного Интернета на предмет их популярности.

Раздел источников, подготовленный А.В. Токрановым, представлен публикацией фрагмента перевода произведения «Смысл религии» одного из крупнейших феноменологов религии XX в. Вильяма Бреде Кристенсена.

Рецензия В.С. Раздьяконова на монографию Ричарда Ноакса “Physics and Psychics. The Occult and the Sciences in Modern Britain” представляет собой по сути оригинальное эссе, в котором рассмотрены основные дискуссионные моменты исследования явлений психизма в Англии последней трети XIX – первой трети XX в.

Рецензия Т.М. До Егито на сборник статей «Эйзенштейн для XXI века» акцентирует внимание на религиозных мотивах творчества великого режиссера. В частности, в ней анализируются статьи, посвященные исследованию Эйзенштейном техники религиозного экстаза, а также проблемы архаического религиозного мышления.

Надеемся на сотрудничество наших читателей.

Статьи

Философия религии

УДК 27-1

DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-14-31

Влияние книги “Leben Schleiermachers” В. Дильтея на интерпретацию «Речей о религии» Ф. Шлейермахера у С. Франка¹

Константин М. Антонов

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Россия, Москва, konstanturg@yandex.ru*

Максим А. Пылаев

*Российский государственный гуманитарный университет, Россия, Москва,
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия
maximpylajeu@mail.ru*

Аннотация. В статье поднимается вопрос о рецепциях книги “Leben Schleiermachers” Дильтея у Франка в его анализе творчества Шлейермахера. С одной стороны, авторы демонстрируют очевидность присутствия дильтеевского видения философии религии Шлейермахера у Франка. С другой стороны, отмечают оригинальные моменты в прочтении «Речей о религии» у Франка.

Итогом рассмотрения становится очевидность конститутивной роли работы Дильтея в интерпретации Шлейермахера у Франка. По существу, статья последнего репрезентировала русской философской публике не одного, а сразу двух выдающихся немецких мыслителей: не только Шлейермахера, но и Дильтея. Вместе с тем проведенный анализ позволяет предположить, что изучение трудов Дильтея в процессе работы над переводом произведений Шлейермахера и осмыслением его творчества позволило Франку глубже оценить «избранное сродство» между мыслью немец-

© Антонов К.М., Пылаев М.А., 2021

¹ Авторы статьи опираются на уже проведенное исследование интерпретации учения о религии Ф. Шлейермахера В. Дильтеем в его работе “Leben Schleiermachers”. См.: Морозова Е.С., Пылаев М.А. Трансцендентально-философские предпосылки теологии и религиоведения Ф. Шлейермахера // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2018. № 1. С. 84–101.

кого историка и своими собственными формирующимися философскими интенциями. В результате Дильтей стал для Франка и проводником в мир немецкой и вообще европейской духовной культуры, и весьма значимым философским «собеседником», влиявшим не только напрямую – через рецепцию тех или иных конкретных идей, вроде концепта «переживания» или различения «понимания» и «объяснения», – но и через интерпретацию наследия таких выдающихся немецких мыслителей, как Гегель или Гёте, через описание динамики развития европейских философско-теологических идей и в первую очередь – философии религии и философской теологии Шлейермахера.

Ключевые слова: религиозный опыт, понимание, переживание, трансцендентализм, личность, пантеизм, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, С. Франк

Для цитирования: Антонов К.М., Пылаев М.А. Влияние книги “Leben Schleiermachers” В. Дильтея на интерпретацию «Речей о религии» Ф. Шлейермахера у С. Франка // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2021. № 4. С. 14–31. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-14-31

The influence of W. Dilthey’s “Leben Schleiermachers” on S. Frank’s interpretation of F. Schleiermacher’s “Speeches on Religion”

Konstantin M. Antonov

*St. Tikhons Orthodox University,
Moscow, Russia, konstanturg@yandex.ru*

Maksim A. Pylaev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
St. Tikhon’s Orthodox University, Moscow, Russia
maximpylajew@mail.ru*

Abstract. The article raises the question of the reception of Dilthey’s book “Leben Schleiermachers” by Frank in his analysis of Schleiermacher’s work. On the one hand, the authors demonstrate the obvious presence of Dilthey’s vision of Schleiermacher’s philosophy of religion in Frank. On the other hand, they note original moments in Frank’s understanding of “Speeches on Religion”.

The consideration results in an obviousness of the constitutive role of Dilthey’s work in Frank’s interpretation of Schleiermacher. Essentially, the latter’s article presented to the Russian philosophical public not one, but two outstanding German thinkers: not only Schleiermacher, but also Dilthey. At the same time, this analysis performed suggests that the study of works by

Dilthey, while translating and comprehending the works by Schleiermacher, enabled Franck to better appreciate the “selected affinity” between the thought of the German historian and his own emerging philosophical intentions. In that way, Dilthey became for Frank both a guide to the world of German and European spiritual culture in general, and a highly significant philosophical “interlocutor” who influenced not only directly – through the reception of certain specific ideas, such as the concept of “experience” or the distinction between “understanding” and “explanation”, but also through the interpretation of the heritage of such outstanding German thinkers as Hegel or Goethe, a description of the dynamics of European philosophical and theological ideas and, above all, the philosophy of religion and philosophical theology of Schleiermacher.

Keywords: religious experience, understanding, experience, transcendentalism, personality, pantheism, F. Schleiermacher, W. Dilthey. S. Frank

For citation: Antonov, K.M. and Pylaev, M.A. (2021), “The influence of W. Dilthey’s “Leben Schleiermachers” on S. Frank’s interpretation of F. Schleiermacher’s ‘Speeches on Religion’”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 14–31, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-14-31

«Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим» Фр.Д.Э. Шлейермахера – несомненно, одно из центральных и основополагающих произведений, заложивших основы традиции философии религии и философской теологии Нового времени. Несмотря на то что рецепция идей его автора оказала существенное влияние на становление отечественной философии, история этой рецепции не описана до сих пор с должной детальностью². В данной статье мы сосредоточимся на существенных аспектах, вероятно, центрального эпизода этой истории – перевода «Речей» на русский язык.

Перевод был осуществлен в 1911 г. С.Л. Франком и явился важным вкладом мыслителя в развитие отечественной философии религии. Перевод сопровождался обстоятельной статьей, посвященной анализу творчества немецкого мыслителя³. Назва-

² Исключение составляют работы: *Авдеев О.К.* Восприятие идей Ф.Д.Э. Шлейермахера в русской философии первой половины XIX в. // Вестник РУДН. Сер. «Теория языка. Семиотика. Семантика». 2012. № 4. С. 7–12; *Он же.* Восприятие идей Ф.Д.Э. Шлейермахера в русской философии второй половины XIX – начала XX в. Статья вторая // Там же. 2013. № 1. С. 23–31.

³ Франк перевел и опубликовал в том же издании также и «Монологи», однако проблематику, связанную с этим произведением Шлейермахера мы оставляем за границей нашего исследования.

ние статьи – «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера». С нашей точки зрения, и перевод книги Шлейермахера, и статья о нем не только открывали русскоязычному читателю философию религии немецкого романтика так, как ее интерпретировал сам Франк, но и транслировали основные подходы к интерпретации творчества автора «Речей о религии» в немецкой философской традиции. В первую очередь это касается, конечно, крупнейшего знатока философии Шлейермахера В. Дильтея. В нашем исследовании мы попытаемся ответить на вопрос о рецепциях книги “Leben Schleiermachers” Дильтея у Франка в его анализе творчества Шлейермахера. С одной стороны, мы постараемся продемонстрировать очевидность присутствия дильтеевского видения философии религии Шлейермахера у Франка, с другой стороны, отметим оригинальные моменты в прочтении «Речей о религии» у Франка.

1

Предварительно следует сказать несколько слов о восприятии Франком творчества Дильтея в целом⁴. Прекрасно ориентируясь в немецком философском контексте начала XX в., Франк первоначально мыслил себя продолжателем идей баденской школы неокантианства (Виндельбанда, Риккерта), а также Г. Зиммеля. Неудивительно, что идеи Дильтея Франк в Этот период воспринимал прежде всего в контексте дискуссий о своеобразии гуманитарного познания в целом. Имя Дильтея стоит для него в одном ряду с именами Риккерта, Виндельбанда, Мюнстерберга – мыслителей, поставивших себе целью «отражение натуралистических попыток превратить историю в естествознание и уяснение принципиального гносеологического смысла исторического начала» [Франк 2020a, с. 54]. С его точки зрения, Дильтей точнее, чем Мюнстерберг, проводит различие «объективационного» и «субъективационного» методов в социальных науках [Франк 2020b, с. 352]. Однако наряду с этим он постепенно начинает воспринимать Дильтея не только как философа, но и как выдающегося историка культуры и философии. Так, полемизируя с Эрном по вопросу о национализме в философии и соотношении принципов Логос и Рацио в русской и европейской культуре, он следующим образом ссылается на Дильтея: «Один из самых даровитых и широко образованных мыслителей современной Германии – Дильтей – полагает даже,

⁴ Важные предварительные указания см.: [Плотников 2000, с. 234–247].

что весь принцип новой философии преудказан мировоззрением бл. Августина, в котором совершился переход от античного натурализма к духовной углубленности нового сознания, созданной христианством, и впервые было открыто значение внутреннего мира» [Франк 2020с, с. 444]. Здесь очевидно, что пиетет, который испытывал Франк перед личностью и значимостью идей Дильтея, обуславливает и его восприятие историко-культурных схем немецкого мыслителя.

Кульминацией становится статья-некролог, в которой творчество Дильтея получает развернутую и детальную характеристику, свидетельствующую об основательном знакомстве Франка с его наследием. Франк начинает с констатации «одинокое положения Дильтея в современной мысли», которое объясняет его стремлением «найти и утвердить познание, не отрешенное от жизни...» [Франк 1911, с. 37–38]. Очень сжато, но точно он дает краткую характеристику историко-философских работ Дильтея, подчеркивая его особое внимание к немецкому романтизму, вновь подробно останавливается на его методологических новациях, выделяя на этот раз знаменитую оппозицию между «интуитивным “пониманием”» и «отвлеченным “объяснением”»⁵, отмечает предложенную Дильтеем типологию мировоззрений (которую в дальнейшем использует в собственных работах)⁶, проводит весьма точную, подтверждаемую современными исследователями параллель между «описательной психологией» Дильтея и феноменологией Гуссерля⁷, обращает внимание на такой малоизвестный аспект его творчества, как «попытка обоснования веры в реальность внешнего мира из волевой стороны сознания» [Франк 1911, с. 39], и, наконец, указывает на факт существенного, хотя и малозаметного влияния Дильтея на немецкую мысль того времени.

Важным дополнением к этому некрологу является рецензия Франка «Книга Дильтея по истории философии», посвященная предпринятому Г. Мишем выпуску посмертного собрания сочинений и более конкретно – его второму тому «Мирозозерцание и анализ человека со времени возрождения и реформации (статьи по

⁵ На это различие он будет сочувственно ссылаться даже в своей последней книге: *Франк С.Л. Реальность и человек*. М., 1997. С. 226.

⁶ На различие «натурализма», «идеализма свободы» и «объективного идеализма» Франк опирается, к примеру, в статье: *Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность* // Франк С.Л. Непрочитанное...: Статьи, письма, воспоминания. М.: Моск. школа полит. исследований, 2001. С. 166–189.

⁷ Ср.: [Плотников 2000 с. 194].

истории философии и религии)»⁸. Дильтей предстает здесь мыслителем, приблизившимся к тому идеалу истории философии, который был до него представлен в работе Гегеля: «История философских учений поставлена здесь в неразрывную связь с историей религии, литературы, нравственной и общественной культуры, – и притом так, что глубина чисто философских мотивов от этого не умаляется, а, наоборот, учитывается в полной мере» [Франк 1914, с. 39]. Целый ряд разнообразных текстуальных переключений позволяет утверждать, что намеченная немецким мыслителем в этой работе типология форм теологической мысли, в рамках которой он различал церковно-догматическое, морально-рационалистическое и трансцендентальное направления [Дильтей 2013, с. 66, 88–89], стала для Франка основанием для его собственного философско-теологического самоопределения. Целый ряд проблем, рассматриваемых Дильтеем в историческом ключе на примере таких мыслителей, как Себастьян Франк, Коорнхерт, Ж. Боден, Цвингли, Бруно и другие представители, опирающиеся в трактовке основных религиозных понятий на «религиозно-универсальный панентеизм» трансцендентального направления, становятся для Франка в его поздних работах предметом систематического философского анализа – и вряд ли это может считаться простым совпадением⁹.

Неудивительно, что дильтеевское истолкование наследия Шлейермахера оказалось для еще молодого Франка важной путеводной нитью в собственной интерпретации идей немецкого богослова.

2

По оценке Франка, “Leben Schleiermachers” «есть не только лучшее обстоятельное жизнеописание Шлейермахера (к сожалению, не доведенное до конца), но, кажется, и лучшая по глубине и богатству идей история немецкой романтики и всего немецкого умственного движения конца XVIII и начала XIX в.» [Франк 1994, с. 8]. Подтверждением того, что за этой оценкой стоит действительно сильное впечатление, произведенное работой Дильтея на молодого Франка, является тот факт, что в тексте указанной вводной статьи обнаруживается большое количество переключений с книгой немецкого исследователя. Рассмотрим их.

⁸ Современный русский перевод: *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2013.

⁹ О «конгениальности» Франка и Дильтея см.: [Плотников 2000, с. 237].

Достаточно очевидно, что Франк использовал в своей статье о Шлейермахере биографические подробности из жизни великого теолога, почерпнутые русским философом из первых разделов первого тома “*Leben Schleiermachers*” Дильтея¹⁰. Например, Франк преподносит в качестве несомненного факта вытеснение пиетистской теологии просветительским богословием школы Вольфа во времена учебы Шлейермахера в гернгутерской гимназии в Ниски (в Силезии). Франк пишет: «Когда Шлейермахер поступил в гернгутерскую общину, пиетизм вне братских общин находился уже в упадке, отчасти потеряв внутреннюю духовную силу, отчасти побежденный просветительским богословием школы Вольфа» [Франк 1994, с. 12]. Дильтей пишет в данном случае о гернгутерской семинарии в Барби, в которой продолжил свою учебу Шлейермахер. «Теперь там (в семинарии Барби. – *Авт.*) господствовала философская школа Вольфа и критика Землера; всеобщее движение немецкого просвещения покорило также и эту крепость» [Dilthey 1970, S. 22]. В другом месте Франк емко излагает содержание целого параграфа первого тома “*Leben Schleiermachers*” Дильтея. Русский переводчик Шлейермахера отмечает: «Покинул ее (семинарию в Барби. – *Авт.*) и Шлейермахер после тяжелого религиозного кризиса и, несмотря на увещания и угрозы отца, перешел в галльский университет» [Франк 1994, с. 12]. Дильтей преподносит эту душещипательную историю в третьей главе «Религиозное освобождение». В ней представлена и переписка Шлейермахера с отцом, уход из семинарии в университет, противоречащая принципам пиетистской свободы семинаристская жизнь. Развязка по Дильтею наступает, когда «21 января, в день рождения отца, сын, наконец, открывает отцу свое сердце» [Dilthey 1970, S. 30]. В целом складывается впечатление, что в статье о Шлейермахере Франк кратко и точно воспроизводит основные вехи духовного и жизненного взросления своего героя, почерпнутые русским философом из объемной и многогранной биографии немецкого романтика, представленной Дильтеем в первом томе “*Leben Schleiermachers*”. Франк явно не мог быть знаком со вторым томом произведения Дильтея о Шлейермахере (при жизни Дильтея издал только первый). Но тем не менее совпадение

¹⁰ Наряду с ним источниками для Франка могли служить статья-рецензия на книгу Дильтея М.М. Стасюлевича и посвященный Шлейермахеру раздел книги Гайма о романтизме: *Стасюлевич М.М.* Детство и молодость Шлейермахера // Вестник Европы. 1871. № 1. С. 228–255; *Гайм Р.* Романтическая школа: Вклад в историю немецкого ума. М., 1891. С. 346–474; *Braun O.* Einleitung. *Schleiermachers Leben und Werke* // *Schleiermacher. Werke: Auswahl in vier Bänden.* Bd. 1. Fritz Eckart, Leipzig, 1910. S. XXXIII–С.

и расхождение оценок творчества великого романтика у Дильтея и Франка мы будем аргументировать преимущественно на примере второго тома “Leben Schleiermachers”. И эти совпадения не могут быть случайными. Композиция книги Дильтея в первом томе имеет хронологическую природу. В нем речь идет о годах жизни Шлейермахера с 1768 по 1802 г. Второй том представляет систему философии и теологии Шлейермахера. Франк был знаком по первому тому не только с биографией Шлейермахера, но и с основными этапами генезиса философии религии и этики немецкого романтика. Немецкая основательность и методология историзма позволили Дильтею развернуть уже в первом томе масштабную картину вызревания философского мышления Шлейермахера в полемике с философией Канта и немецким идеализмом. Уже в первом томе Дильтея обращает внимание на конкретные аспекты рецепций философии Канта у Шлейермахера и преодоление противоречий немецкого идеализма. «Именно Шлейермахер уже во время первого этапа своего творчества обнаружил со своим собственным гениальным тактом важнейшее уязвимое место в отношении философии Канта, а именно, он увидел позитивное мировоззрение в новом анализе нравственных фактов» [Dilthey 1970, S. 130]. По Дильтею, уже тогда в полемике с Кантом Шлейермахер открыл значение эмпирического «Я» с его психологизмом и историчностью. «...Это наше бытие-тут, определяющее свою ценность, прежде всего невозможно выводить метафизически: оно существует прежде всего в настоящем в непосредственной жизни чувства», – пишет Дильтея об открытии Шлейермахера [Dilthey 1970, S. 143]. По первому тому книги Дильтея Франк был знаком с влиянием философии просвещения на Шлейермахера, ролью в его творчестве Спинозы и Шефтсбери. Автор “Leben Schleiermachers” в первом томе приоткрывает воздействие романтизма на философию религии Шлейермахера. Читая книгу Дильтея, Франк не мог не увидеть рождение в недрах романтизма нового понимания личностного бытия, которое сыграло большую роль в становлении концепции личности у самого русского философа. Дильтея выбирает в качестве эпиграфа к своей книге о Шлейермахере слова Гёте *individuum est ineffabile* (Individualität ist unaussprechlich – индивидуальность невыразима). В одном из фрагментов первого тома Дильтея замечает: «Вскоре после переезда в Дроссен он (Шлейермахер. – *Авт.*) защищает непрерывное бесконечное развитие индивидуума» [Dilthey 1970, S. 163]. Однако необходимо подчеркнуть, что итоговые формулы интерпретации творчества зрелого Шлейермахера мы находим лишь во втором томе произведения Дильтея. Именно с ним в дальнейшем мы попробуем сопоставить франковское видение «Речей о религии» Шлейермахера.

Франк пишет: «...его (Шлейермахера. – *Авт.*) религиозно-философские воззрения образуют основу и исходную точку всего немецкого протестантского богословия...» [Франк 1994, с. 6]. Эта оценка русского философа созвучна мнению Дильтея о роли Шлейермахера в протестантском богословии. Дильтей называет Шлейермахера «Кантом протестантской теологии» [Dilthey 1966, S. 531]. С его точки зрения, «коперниканскому перевороту» Канта в философии соответствует переворот в понимании религии в учении о религии Шлейермахера. Знание о религии в трактовке Шлейермахера перестает быть знанием о религиозном объекте, а лишь о субъекте, его благочестии. Единственным объектом в изучении религии становится религиозный субъект. «...Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche» («Религия есть чувство и вкус к бесконечному») [Schleiermacher 2007, S. 36]. Чувство у Шлейермахера в трактовке Дильтея становится воплощением единства жизни, символом, непосредственной психической функцией, композицией высшего самосознания с чувственным самосознанием, первичной дифференциацией проявлений жизни, относительной идентичностью мышления и воли, мыслящей волей и волящим разумом, поиском жизни, масштабом для религиозных ценностей [Dilthey 1966, S. 514, 516, 521, 523, 535, 566, 578, 579].

Именно так оценивает «чувство» у Шлейермахера Франк, согласно которому немецкий мыслитель имеет в виду «не обособленную, отдельную область душевной жизни, а глубочайший корень всего сознания вообще; из этого корня позднее выделяются познавательная и практическая сферы, так что наряду с ними он действительно представляется *особым* началом, будучи на самом деле как бы лишь сохранившимся в дифференцированном сознании остатком или наследием первичного единства сознания вообще» [Франк 1994, с. 24].

Важный аспект такого понимания «чувства» заключается в том, что оно, с одной стороны, дает возможность отграничить сферу религии от смежных с ней областей знания и практики, а с другой – позволяет уйти от чистого субъективизма, охарактеризовать религию как «жизнь» и дать оригинальное решение «проблемы своеобразного совмещения субъективного и объективного начал в религиозном переживании» [Франк 1994, с. 24].

Главная идея в интерпретации учения о религии Шлейермахера в «Речах о религии» у Франка также связана с рецепциями дильтеевской оценки концепции религии немецкого романтика. «...Впервые (у Шлейермахера. – *Авт.*)... был совершен переход от интеллектуалистического идеализма Канта и Фихте к религиозному реализму». И далее: «“Речи о религии”, несомненно, предвосхитили одну из самых глубоких, тогда еще не высказанных основ

шеллинговой философии – новое реалистическое понимание “интеллектуального созерцания”» [Франк 1994, с. 8].

«Интеллектуальное созерцание» для Шеллинга выступает органом трансцендентального мышления при помощи которого осуществляется «продуцирование и созерцание», «самообъективирующее продуцирование Я», т. е. «самообъективация субъективного» [Шеллинг 1987, с. 257–258]. Хорошо известно, что концепцией тождества объективного и субъективного Шеллинг отвечает на главный вопрос трансцендентальной философии, вопрос о безусловном основании бытия и познания. Шлейермахер использует это открытие трансцендентальной философии в своем учении о религии. Он заимствует шеллинговское обоснование возможности интуитивного знания Абсолюта в качестве предпосылки любого знания. Таким образом, у Шлейермахера религия превращается в непосредственное созерцание бесконечного или в переживание безусловной зависимости. Бытие Абсолюта в рамках философии тождества и знание об Абсолюте становятся предпосылками знания о религии в теологии и религиоведении Шлейермахера. Постижение христианства и других религий превращается в своеобразную форму абсолютного знания об Абсолюте. Дильтей, в свою очередь, полностью отождествляет Augenblick (миг рождения религии в сознании) Шлейермахера с «интеллектуальным созерцанием» Шеллинга [Dilthey 1966, S. 580].

Франк солидарен с Дильтеем в психологизации Шлейермахером религиозного сознания. «Этот итог подводит Шлейермахера к центральному пункту его “Речей” – к психологическому описанию религиозного сознания» [Франк 1994, с. 21].

По Франку, учение о религии Шлейермахера содержит в себе «элементы совершенно точного научного психологического анализа», немецкого философа даже можно причислить к представителям «эмоционализма в психологии» [Франк 1994, с. 21, 24].

Но в отличие от оценки Шлейермахера у Дильтея, Франк акцентирует внимание не на единстве трансцендентализма и психологизма в «Речах о религии», а скорее на феноменологическом прочтении психологизма. Русский философ пишет: «Лишь психологическая литература последнего времени начинает постепенно и еще неуверенно подходить к явлению, которое с гениальной интуицией открыл Шлейермахер, к явлению эмоционального знания или, как выражается замечательный современный мыслитель Франц Брентано, “эмоциональной очевидности”» [Франк 1994, с. 28].

В этом стремлении акцентировать психологические аспекты понимания религии Шлейермахером сказался другой важный мотив его истолкования Франком – аналогия между «Речами о религии» и «Многообразием религиозного опыта» Джеймса.

Для сравнения рассмотрим дильтеевскую интерпретацию психологизации религиозного сознания у Шлейермахера. Дильтей подчеркивает, что «Шлейермахер был провозвестником религии в одном из этих, развитых трансцендентальной философией смыслов» [Dilthey 1966, S. 496]. Речь у Дильтея идет в первую очередь о влиянии трансцендентальной философии Шеллинга на Шлейермахера. Тезис Дильтея гласит, что учение о религии Шлейермахера – это выход из немецкой трансцендентальной философии в сферу психологизма. Исходной точкой психологизма Шлейермахера выступает эмпирическое сознание религиозного субъекта, а не трансцендентальное сознание, как у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В лоне немецкого идеализма Абсолюту естественно быть познанным в трансцендентальном сознании (как у Шеллинга), чуть менее, но тоже возможно открыться историческому сознанию (как у Гегеля), но данность Абсолюта эмпирическому сознанию (как у Шлейермахера), безусловно, противоестественна для немецкой классической философии [Dilthey 1966, S. 512, 538]. Именно поэтому Шлейермахер в идее объединения трансцендентализма и психологизма выходит, как справедливо считает Дильтей, из сферы трансцендентальной философии.

Для Франка же Шлейермахер вместе с Гёте, Гегелем и Шеллингом относится ко «второй фазе» развития немецкого идеализма, в параллель Дильтею он усматривает у него «переход от интеллектуалистического идеализма Канта и Фихте к религиозному реализму» [Франк 1994, с. 8], который в дальнейшем получает у него психологическую интерпретацию.

3

Обратимся теперь к исследованию расхождений позиций Франка и Дильтея в оценке учения о религии Шлейермахера.

Дильтей, на наш взгляд, не отрицая влияния Б. Спинозы на философию религии Шлейермахера, скорее подчеркивает связь немецкого романтика с шеллингианской философией. С одной стороны, как отмечает В. Панненберг, Шлейермахер желал объединить идею Якоби о том, что в непосредственном сознании реальности со своим конечным обусловленным содержанием всегда присутствует чувство необусловленного, с основной мыслью Спинозы об имманентности конечного в бесконечном [Pannenberg 1997, S. 51].

Франк немного по-другому расставляет акценты в теме рецепций философии Спинозы у Шлейермахера. Он отмечает: «Личному самосознанию, которое есть первичная самоочевидность у Декарта и Фихте, Шлейермахер – вместе со Спинозой – противопоставляет, как непосредственное и первичное начало всякого знания,

интуицию бесконечности» [Франк 1994, с. 22], т. е. психологизм Шлейермахера объединяется, по Франку, с интуицией бесконечного, представленной в философии Спинозы.

С другой стороны, следует констатировать принципиальное отличие учения о религии Шлейермахера от философии Спинозы. Наивный объективизм Спинозы лишен диалектики исторически рождающегося и развивающегося в сознании эмпирического субъекта Абсолюта. Поэтому влияние Спинозы на теологию и религиоведение Шлейермахера несопоставимо с конститутивным воздействием на него трансцендентальной философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Удачным представляется термин, введенный Р. Габитовой: «мнимый спинозизм» Шлейермахера¹¹ [Габитова 1989, с. 98].

Тем не менее существенная связь между идеями Шлейермахера и Спинозы признается и акцентируется Франком. Своеобразная апология мистического пантеизма, с которой он выступает в статьях, посвященных Спинозе (1912) и Тютчеву (1913), строится именно на психологической интерпретации идеи религии как «чувства и вкуса к бесконечному». Именно так им обосновывается правомерность использования обозначения «Бог» в отношении абсолютной субстанции у Спинозы¹². Спиноза, а затем Тютчев фактически рассматриваются им как классические представители того типа религиозности, который описывается Шлейермахером в «Речах». Соответственно и влияние Спинозы на Шлейермахера (по крайней мере как своего рода модели религиозного человека) занимает у Франка более значительное место. С его точки зрения, Шлейермахер понял Спинозу «гораздо лучше и вернее», чем Якоби (хотя и через посредство последнего), причем «мировоззрение Спинозы во многих отношениях привлекло его» (несмотря на усмотрение его слабого пункта в учении об индивидуальности). И хотя он не мог удовлетвориться «рационалистическим пантеизмом», спинозизм стал важным элементом его своеобразного религиозно-философского синтеза [Франк 1994, с. 13].

Очевидно, что хотя биографический материал о рецепции Спинозы у Шлейермахера был почерпнут Франком из книги Дильтея, его интерпретация этого материала оказывается вполне оригинальной и самостоятельной – он видит у Шлейермахера больше спинозизма, отчасти за счет того, что на самого Спинозу смотрит во многом глазами Шлейермахера.

¹¹ Критик обосновывает преимущественное воздействие Канта, а не Спинозы в идее дуализма бытия и мышления в философии религии Шлейермахера.

¹² См.: [Франк 1912, с. 558–559].

Развивая аргументы в пользу изначальной природы религиозного чувства в сознании человека, Франк проводит аналогию между понятием религиозного чувства и понятием воли в учении А. Шопенгауэра. На наш взгляд, это сопоставление Франка совершенно оригинально. «Понятие “чувства” играет здесь приблизительно ту же роль, что понятие “воли” в метафизической системе Шопенгауэра» [Франк 1994, с. 24].

Этот пример Франка призван подчеркнуть особую, уникальную, изначальную функцию религиозного чувства у Шлейермахера.

Важным нам представляется интерпретация «Речей о религии» Шлейермахера Франком как движения между полюсами субъективности и объективности в описании религиозного чувства. Франк отмечает: «Мысль Шлейермахера колеблется в этом пункте между полюсами кантианства и шеллингианства» [Франк 1994, с. 27].

Это в полной мере соответствует дильтеевской оценке «Речей о религии» Шлейермахера.

4

Итак, если Дильтей скорее объясняет учение о религии Шлейермахера, выводя его из логики развития немецкого идеализма, то Франк исходит из современного ему уровня развития наук, прежде всего психологии, и стремится актуализировать концепцию Шлейермахера в контексте дискуссий начала XX в. и становления своих собственных философских идей.

Речь идет в первую очередь о дискуссии вокруг идеи религиозного опыта. Осмысление религии как прежде всего особого рода переживания было характерно для русской мысли задолго до перевода книги Джеймса¹³. Эта книга, однако, придала такому подходу большую основательность и стала мощным стимулом для дискуссии¹⁴. Именно в этом контексте перевод Шлейермахера, сделанный Франком, оказывается особенно актуален. Сам Франк осмысляет «чувство и вкус к бесконечному» скорее онтологически, разворачивая впоследствии на этой основе свою интуицию богочеловеч-

¹³ См., например: *Коренева Н.А.* «Живая личность» и ее «религиозные переживания»: концепт религиозного опыта в контексте становления экзистенциального персонализма в русской мысли начала XX в. // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сб. ст. по генеалогии богословского персонализма в России. М.: ПСТГУ, 2018. С. 271–294.

¹⁴ См.: *Антонов К.М.* Концепция религиозного опыта У. Джеймса в русской религиозной мысли первой трети XX в. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: «Богословие. Философия». 2015. Вып. 5 (61). С. 91–111.

ности человека, а в поздних работах – даже своеобразное истолкование догматов, в чем-то близкое, по методу, «Христианской вере» Шлейермахера¹⁵. Прямо ему оппонируя, Булгаков истолковывает идею Шлейермахера чисто эмотивистски, как «субъективизм», «женственный сентиментализм» и даже «утонченный атеизм»¹⁶, противопоставляя ему понимание религиозного опыта как двуединого акта откровения Трансцендентного и отвечающей ему веры, достигающих единства в молитве как «специальном органе религиозного восприятия», как акте трансцендирования [Франк 1994, с. 21].

Эта дискуссия была продолжена в эмиграции, где в ней приняли участие также Бердяев, Вышеславцев, И. Ильин и другие, и ее сопоставление с параллельными католическими и протестантскими дискуссиями кажется важным с точки зрения раскрывающихся в них закономерностей в понимании концепта религиозного опыта вообще.

Вторым значимым общим концептом, в осмысление которого вносит здесь Франк свой вклад, является понятие личности. Он пишет: «Постижение метафизического и морального смысла индивидуальности есть великое открытие Шлейермахера...» [Франк 1994, с. 31].

Эта тема возникает в русской мысли в конце XIX – начале XX в. на пересечении антропологии Достоевского и новых социал-либеральных политических практик. Существенным для них становится введенное П.И. Новгородцевым различение «старого» индивидуализма XVIII в., предполагающего единство природы, потребностей и притязаний всех людей, и «нового», который акцентирует уникальность каждого индивида как «самобытного творческого центра нравственных определений» [Новгородцев 1996, с. 173, 180]. Франк представляет Шлейермахера как провозвестника этой новой, более сложной, концепции личности, в рамках которой «зрелое человеческое сознание XIX в.» получает возможность «опознать свое религиозное содержание» [Франк 1994, с. 10].

¹⁵ См.: *Пылаев М.А. Морозова Е.С.* Философская теология Шлейермахера // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: «Богословие. Философия». 2015. Вып. 1 (57). С. 56–68; *Антонов К.М.* «Как возможна религия?»: философия религии и философские проблемы богословия в русской мысли XIX–XX вв.: В 2 ч. М.: ПСТГУ, 2020. Ч. 2. С. 141.

¹⁶ *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 38–42. Интересно, что в своем словоупотреблении Булгаков, похоже, сознательно опирается на то описание субъективистской интерпретации Шлейермахера, которое дает Франк в своей статье (считая его ошибочным). Ср.: [Франк 1994, с. 21].

Возникающее здесь различие и противопоставление личности и индивидуума как двух антропологических инстанций или как двух способов человеческого существования становится, через посредство Г. Флоровского, основой богословского «персонализма» XX в.

Наконец, обратим внимание на участие рассматриваемых в статье идей и концептов в развитии собственных философских взглядов Франка.

Развивая антропологическую тему, отметим значение «дильтеевско-шлейермахеровского комплекса идей» для становления философской психологии Франка. Прежде всего, это дильтеевская идея «переживания», в соответствии с которой осуществляется франковская интерпретация «чувства» у Шлейермахера, как базовый психологический феномен, как непосредственно данная в «живом знании» «стихия душевной жизни»¹⁷ [Франк 1995, с. 447], из которой развиваются далее ее более сложные формы и функции. При этом религиозное сознание объявляется Франком едва ли не главным источником психологического знания, поскольку именно оно дает его основное условие: «...для того, чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего иметь ее опытно» [Франк 1995, с. 424].

Столь же большую роль играет этот комплекс и в построении онтологии Франка. Здесь Франк скорее отходит от дильтеевской интерпретации и предлагает собственное видение основной концепции Шлейермахера в связи с его предполагаемым «спинозизмом»: «...основоположение Декарта: “cogito ergo sum”, заменяется у Шлейермахера иным принципом, который можно было бы отлить в формулу: “sum in infinito, ergo scio et ago”» [Франк 1994, с. 20].

Уже здесь можно видеть, какую роль сыграло осмысление творчества немецкого богослова в том переходе от точки зрения сознания к точке зрения бытия, которое сам Франк считал едва ли не главным достижением «Предмета знания». В этом отношении он идет, конечно, гораздо дальше Дильтея. Неслучайно приведенная формула явно перекликается с той, в которой Франк незадолго до смерти выразил основное содержание этой перемены точки зрения в беседе с сыном Виктором: на место “cogito ergo sum” приходит «cogito ergo est esse absolutum» как его необходимая предпосылка¹⁸.

¹⁷ При этом само понятие «живого знания», ключевое для своей гносеологии, Франк сближает с дильтеевским «пониманием».

¹⁸ Более подробно см.: *Буббайер. Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа: 1877–1950. М.: РОССПЭН, 2001. С. 103–104. Детальный анализ и полную публикацию текста беседы в контексте изучения*

Подводя итог, отметим, что наше рассмотрение, безусловно, подтверждает конститутивную роль работы Дильтея в интерпретации Шлейермахера у Франка. По существу статья последнего репрезентировала русской философской публике не одного, а сразу двух выдающихся немецких мыслителей: не только Шлейермахера, но и Дильтея. Вместе с тем наш анализ позволяет предположить, что изучение трудов Дильтея в процессе работы над переводом произведений Шлейермахера и осмыслением его творчества позволило Франку глубже оценить «избранное сродство» между мыслью немецкого историка и своими собственными формирующимися философскими интенциями. В результате Дильтей стал для Франка и проводником в мир немецкой и вообще европейской духовной культуры, и весьма значимым философским «собеседником», влиявшим не только напрямую – через рецепцию тех или иных конкретных идей, вроде концепта «переживания» или различения «понимания» и «объяснения», – но и через интерпретацию наследия таких выдающихся немецких мыслителей, как Гегель или Гёте, через описание динамики развития европейских философско-теологических идей и в первую очередь – философии религии и философской теологии Шлейермахера.

Это влияние, разумеется, требует дальнейшего, более детального изучения.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44030 «Мышление бытия и вера Откровения: пути соотношения в немецкоязычной протестантской теологии и русской религиозной философии XX века».

Acknowledgements

The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44030 “Thinking of Being and Faith of Revelation. Ways of Correlation in German-speaking Protestant Theology and Russian Religious Thought of the 20th Century”.

Литература

Габитова 1989 – *Габитова Р.* Философия немецкого романтизма. М.: Наука, 1989. 160 с.

последних месяцев и дней жизни философа см.: *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Интуиция первоосновы бытия: последние записи С.Л. Франка // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 245–246.

- Дильтей 2013 – *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 464 с.
- Новгородцев 1996 – *Новгородцев П.И.* Введение в философию права: Кризис современного правосознания. М.: Наука, 1996. 269 с.
- Плотников 2000 – *Плотников Н.С.* Жизнь и история: Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 15–24.
- Франк 1911 – *Франк С.Л.* Вильгельм Дильтей // Русская мысль. Кн. 11. Отд. 3. М.: 1911. С. 37–40.
- Франк 1912 – *Франк С.Л.* Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. IV. С. 523–567.
- Франк 1914 – *Франк С.Л.* Книга Дильтея по истории философии // Русская мысль. Кн. 4. Отд. 3. М., 1914, С. 37–40.
- Франк 1994 – *Франк С.Л.* Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии: Монологи. М.; Киев: ИСА, RELF-book, 1994. С. 6–41.
- Франк 1995 – *Франк С.Л.* Предмет знания: Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 656 с.
- Франк 2020a – *Франк С.Л.* [Рец]: Генрих Риккерт. Философия истории // Франк С. Полн. собр. соч. Т. 3. М.: ПСТГУ, 2020. С. 54–56.
- Франк 2020b – *Франк С.Л.* [Рец]: Прив.-доц. М.А. Сиринов. Теоретическая политическая экономика как наука // Там же. С. 349–353.
- Франк 2020c – *Франк С.Л.* Философские отклики. О национализме в философии // Там же. С. 440–450.
- Шеллинг 1987 – *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма // Шеллинг В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 637 с.
- Dilthey 1970 – *Dilthey W.* *Leben Schleiermachers*. Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. 567 S.
- Dilthey 1966 – *Dilthey W.* *Leben Schleiermachers*. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. 593 S.
- Pannenberg 1997 – *Pannenberg W.* *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997. 366 S.
- Schleiermacher 2007 – *Schleiermacher F.* *über die Religion*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2007. 238 s.

References

- Dilthey, W. (1970), *Leben Schleiermachers*. Bd. 1. Walter de Gruyter, Berlin, Deutschland. Dilthey, W. (1966), *Leben Schleiermachers*. Bd. 2. Walter de Gruyter, Berlin, Deutschland.
- Dilthey, W. (2013), *Vozzreniie na mir i issledovaniie scheloveka so vremen Vozrozhdeniia i Reformacii* [World view and the study of man since the Renaissance and Reformation]. Centr gumanitarnykh iniciativ, Moscow, Saint-Petersburg, Russia.
- Frank, S. (1911), “Wilgelm Dilthey”, *Russkaya mysl'*, book 11, section 3, Moscow, Russia, pp. 37–40.
- Frank, S. (1912), “Spinoza’s doctrine of attributes”, *Voprosy filosofii i psichologii*, book 4, pp. 523–567.

- Frank, S. (1914), “Dilthey’s book on the history of philosophy”, *Russkaiia mysl*, book 4. section 3, Moscow, Russia, pp. 37–40.
- Frank, S. (1994), “Schleiermacher’s personality and world view”, in Schleiermacher, F., *Reschi o religii* [Speeches about Religion. Monologues], ISA, Relf-buk, Moscow, Kiev, Russia, pp. 6–41.
- Frank, S. (1995), *Predmet znaniia. Duscha cheloveka* [A subject of knowledge. The human soul], Nauka, Saint-Petersburg, Russia.
- Frank, S. (2020), “Reviewed in: Heinrich Rickert. Philosophy of History”, in Frank, S.L., *Polnoe sobranie sochinenii* [Collected works], vol. 3, Izdatelstvo PSTGU, Moscow, Russia, pp. 54–56.
- Frank, S. (2020), “Rev.-Privat-docent (PD) M.A. Sirinov. Theoretical Political Economy as a Science”, in Frank, S.L., *Polnoe sobranie sochinenii* [Collected works], vol. 3, Izdatelstvo PSTGU, Moscow, Russia, pp. 349–353.
- Frank, S. (2020), “Philosophical responses. On nationalism in philosophy”, in Frank, S.L., *Polnoe sobranie sochinenii* [Collected works], vol. 3, Izdatelstvo PSTGU, Moscow, Russia, pp. 440 – 450.
- Gabitova, R. (1989), *Filosofia nemetskogo romantizma* [Philosophy of German romanticism], Nauka, Moscow, Russia.
- Novgorotzev, P. (1996), *Vvedeniie v filosofiiu prava* [Introduction to the philosophy of law. The crisis of modern legal consciousness], Nauka, Moscow, Russia.
- Pannenberg, W. (1997), *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, Deutschland.
- Plotnikov, N. (2000), “Life and history. Wilhelm Dilthey’s philosophical programme”, in Dilthey, W. *Sobraniiie sochinenii*. Collected works [An introduction to the sciences of the spirit. An essay of laying the foundations for the study of society and history], vol. 1, Dom intellektualnoi knigi, Moscow, Russia, pp. 15–24.
- Schelling, F. (1987). “System of transcendental idealism”, in Schelling, F., *Sochineniia* [Collected works]. In 2 vol. Vol. 1. *Mysl’*, Moscow, USSR, 637 p.
- Schleiermacher, F. (2007), *über die Religion*, Philipp Reclam jun, Stuttgart, Deutschland.

Информация об авторах

Константин М. Антонов, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; konstanturg@yandex.ru

Максим А. Пылаев, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Москва, Миусская пл., д. 6;

профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; maximpylajew@mail.ru

Information about the authors

Konstantin M. Antonov, Dr. of Sci (Philosophy), associate professor, St. Tikhons Orthodox University, Moscow, Russia; bld. 23B, Novokuzneckaiia St., Moscow, Russia, 115184; konstanturg@yandex.ru

Maksim A. Pylaev, Dr. of Sci (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaja Sq., Moscow, Russia, 125047;

professor, St. Tikhon’s Orthodox University, Moscow, Russia; bld. 23B, Novokuzneckaiia St., Moscow, Russia, 115184; maximpylajew@mail.ru

Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология: на материале геттингенских лекций А. Райнаха

Александр В. Кольцов

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, avk-23@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена выявлению потенциала теоретического аппарата реалистической феноменологии для анализа молитвы как важнейшей формы религиозного языка. Для этого проблематизация молитвы в рамках религиозного дискурса (на примере трудов митр. Антония Сурожского и Р. Шеффлера) сопоставляется с теоретико-философскими положениями лекционного курса А. Райнаха «Введение в философию». В рамках обзора текстов митр. Антония и Шеффлера о молитве удается установить главную оппозицию – между каноническим литургическим текстом и субъективным опытом молящегося, – которая проявляется в рассуждениях с обыденной точки зрения и по-разному преодолевается религиозными мыслителями. В свою очередь, рассуждения Райнаха о некоторых закономерностях внутреннего опыта на примере художественной формы позволяют подойти к оппозиции формализованного канона и личного переживания с принципиально иной точки зрения. Изучая феномен эмпатии, Райнах приходит к тому, что традиционные категории «своего» – «чужого» применительно к переживанию должны быть заменены парой «непосредственное» – «опосредованное». С такой точки зрения гимнография представляется формой символического опосредования идеальных содержаний религиозного опыта, что позволяет говорить о «деприватизации» религиозного опыта как специфическом вкладе реалистической феноменологии в философию религии.

Ключевые слова: молитва, религиозный язык, реалистическая феноменология, символ

Для цитирования: Кольцов А.В. Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология: на материале геттингенских лекций А. Райнаха // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 32–42. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-32-42

Issue of religious language and realistic phenomenology. Based on Reinach's Göttingen lectures

Alexander V. Koltsov

St. Tichon's Orthodox University, Moscow, Russia, avk-23@yandex.ru

Abstract. The article aims to discover potential of realistic phenomenology for analysis of prayer as the most significant form of religious language.

To that end, the prayer thematization in the framework of religious discourse (as exemplified in works of metropolitan Anthony of Sourozh and R. Schaeffler) is compared to theoretical statements of Reinach's lecture course "Einleitung in die Philosophie". The study of texts by metropolitan Anthony and Schaeffler on prayer identifies a basic opposition – between a canonic liturgical text and subjective experience of the one who prays, that opposition manifests itself in reasoning of ordinary discussions on the topic and is overpassed in different ways by the religious thinkers. At another point Reinach's reflections on some regularities of inner experience, concentrating on the example of artistic forms, offer a new approach to the opposition between formalised ritual and personal experience. While analysing a phenomenon of empathy, Reinach concludes that traditional terms of "the one's own and the stranger's" applying to experience must be substituted with an opposition between the immediate and the mediated. From such point of view hymnography is comprehended as a form of symbolic mediation of the ideal contents of religious experience, which allows to speak about the "deprivatization" of religious experience as an original contribution of realistic phenomenology to the philosophy of religion.

Keywords: prayer, religious language, realistic phenomenology, symbol

For citation: Koltsov, A.V. (2021), "Issue of religious language and realistic phenomenology. Based on Reinach's Göttingen lectures", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 32–42, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-32-42

Прояснение формального своеобразия религиозного языка является одной из задач философии религии. В настоящей статье предполагается рассмотреть, какие возможности для анализа молитвы – как наиболее самобытной формы религиозной речи – представляет реалистическая феноменология¹.

¹ Стоит отметить, что феноменологические исследования религии внесли решающий вклад в выявление самобытного статуса молитвы как религиозного феномена и, в частности, в установление ее морфологических особенностей (см. соответствующие разделы труда М.А. Пылаева [Пылаев 2017]).

Адольф Райнах (1883–1917) известен как ключевая фигура раннего феноменологического движения и негласный лидер геттингенского философского общества, объединившего поколение учеников Гуссерля – сторонников так называемой реалистической феноменологии. Восприятие его в качестве религиозного мыслителя связано, во-первых, с сохранившимися записями, документирующими религиозное обращение философа в условиях Первой мировой войны и планы создать фундаментальный религиозно-философский труд, во-вторых, с его влиянием на последующее творчество Э. Штайн и М. Хайдеггера². Настоящее рассмотрение, однако, посвящено лишенному всяких религиозных коннотаций теоретико-философскому материалу лекционного курса «Введение в философию» (1913) и преследует задачу продемонстрировать применимость предложенного здесь аппарата к проблеме религиозного языка. Таким образом, предпринимается своего рода методологический эксперимент по сталкиванию двух изначально самостоятельных дискурсов: сугубо философские ходы мысли будут приложены к вопросам, формулируемым внутренней логикой религиозного сознания.

Молитва как центральный феномен религиозного языка

В постановке вопроса за точку отсчета примем рефлексию о внутренних закономерностях молитвы, разные по исходной направленности, но в то же время удивительно созвучные варианты которой обнаруживаются в трудах митр. Антония Сурожского и Р. Шеффлера. Молитва (имеется в виду прежде всего литургическая гимнография) как форма религиозного языка представляет особый интерес в силу того, что являет пример совмещения информативных и перформативных аспектов речи – в отличие, с одной стороны, от Священного Писания или доктринальных текстов (которые главным образом прочитываются как сообщение о чем-то) и, с другой стороны, от проповеди или исповеди (которые служат выражению опыта в открытой форме).

В самом общем виде проблема сводится к установлению соотношения между «каноническим» текстом молитв и *субъективным*

² Оба указанных аспекта вклада Райнаха в философию религии описаны в специальных исследованиях [Beckmann 2003; Bento 2017], анализ и проблематизация религиозных фрагментов Райнаха представлены в работе С.А. Коначевой [Коначева 2019, с. 139–148] и в моей публикации [Кольцов 2020].

опытом молящегося. При этом обыденной точке зрения свойственно видеть в каноне средство ограничения субъективно-личного элемента во имя универсального. Примечательно, что большая часть практико-ориентированной полемики осуществляется в рамках такого представления – в одном случае, это будет толковаться в положительно-аскетическом ключе, в другом случае, как репрессивно-формалистическое подавление непосредственного чувства³. Важно, что оба рассматриваемых автора, каждый по-своему решая поставленный вопрос, обнаруживают другие пути его постановки.

Как известно, митр. Антоний неоднократно возвращался в своих беседах к мысли о том, что, читая молитвы, надписанные именами святых, верующий приобщается к духовному опыту отцов Церкви. В этих рассуждениях следует выделить три значимых положения.

Во-первых, примечательно то, что нормой признается ситуация «недопонимания»: текст молитвы, как правило, не находит полного отклика в душе молящегося – «это не его опыт, это не стало его собственным опытом» [Антоний 2002, с. 735]. Причем такое положение вещей признается скорее благоприятным нежели наоборот: «Когда мы читаем молитвы святых, я думаю, мы часто могли бы сказать: я не могу этого сказать честно от себя» [Антоний 2002, с. 737].

Во-вторых, фиксированные литургические тексты наделяются в верующем сознании особым авторитетом, поскольку их содержание противопоставляется личному опыту современного христианина не как другой частный опыт (пусть более исконный или виртуозный), но как выражение того, что «Церковь признала как собственный голос» [Антоний 2002, с. 744]. Такой взгляд как будто приближает нас к обозначенной выше стандартной оппозиции канона и личного переживания, но существенная разница заключается в том, что, по мысли митр. Антония, универсальное раскрывается не в преодолении индивидуального, а, наоборот, в его глубинах.

В связи с этим стоит указать, в-третьих, на аскетический принцип личного «дорастания» до опыта Церкви. С одной стороны, это предполагает распознавание трансцендентной глубины такого опыта: «Когда мы находимся в храме на богослужении, мы знаем, что являемся частью чего-то бесконечно большего, нежели мы сами»; «Молитвы, которые были составлены святыми, превосходят наш опыт» [Антоний 2002, с. 745]. С другой стороны, всегда

³ В связи с этим любопытно наблюдение К. Барта о том, что ранние реформаторы (прежде всего, Кальвин) вообще не видят смысла в различении между записанными и спонтанными молитвословиями [Барт 2010, с. 9–10].

сохраняются условия к тому, «чтобы молитва святого стала *нашим* опытом» [Антоний 2002, с. 735], – для чего следует «врасти в язык, на котором эти молитвы до нас доходят» [Антоний 2002, с. 747]. Таким образом, речь идет о двоякой трансформации субъекта посредством религиозного языка – это, во-первых, ограничение и, во-вторых, одновременно с этим расширение границ его опыта.

Тому, что сказано о молитве митр. Антонием на «дескриптивно-аскетическом» уровне, удивительным образом созвучны рефлексивно-аналитические рассуждения Р. Шеффлера. Рассматривая молитву в контексте философии языка, он активно использует теорию речевых актов – причем обнаруживает, что еще до классических работ Остина и Серла основные положения этой теории были сформулированы Когеном именно в связи с анализом религиозных высказываний. Дело в том, что Коген усматривает двусмысленность в учении Канта об априорном характере этических суждений: признание каждого индивида заранее состоявшимся носителем практического разума логически приводит к психологическому прочтению этики – в то время как подлинно трансцендентальным оказывается представление о диалектической природе этического субъекта [Schaeffler 1989, S. 40–44]. В этом смысле верными духу кантианской философии оказываются ее критики (Гаман, Гердер и Гумбольдт), указавшие на то, что трансцендентальные категории имеют свой исток в языке [Schaeffler 1989, S. 38–40]. В соответствии с этим Коген сопрягает иудейскую религиозность с этикой и рассматривает заповедь и молитву как речевые акты, служащие конституированию морального субъекта.

В то время как Коген ограничивается религиозным обоснованием этики, Шеффлер расширяет обнаруженный у неокантианца ход мысли, понимая молитву как средство пробуждения религиозного сознания. Обратим внимание: то, что на уровне практической аскетики описывалось как внутренняя трансформация верующего, в философской рефлексии постигается как конституирование религиозного субъекта. Любопытно обратить внимание и на то, что представление о конститутивной роли речевых практик активно воспринимается эмпирическим религиоведением, однако претерпевая характерную мутацию: отказ от трансцендентально-общезначимого смысла религиозных высказываний оборачивается антропологическим релятивизмом – если в системе Когена религиозный язык представлен условием обретения субъектности как таковой, то антропологи фиксируют религиозность как инвариантную форму субъективности⁴.

⁴ См., например, недавнее исследование о когнитивных механизмах конституирования божественного [Luhmann 2020].

Феноменологический анализ художественной формы

Как было отмечено, в интересующей нас работе Райнаха нет специального осмысления религиозного языка. Однако важные в общетеоретическом плане положения содержатся в разделе, посвященном обсуждению внутреннего опыта [Reinach 1989, S. 382–393].

Соглашаясь с восходящей к Декарту традицией, считающей именно внутренние (психические) переживания – в отличие от внешних (физических) – аподиктически достоверными, Райнах обращает внимание на проигнорированное картезианцами обстоятельство: являясь абсолютно достоверным, внутренний опыт при этом уступает внешнему в отношении очевидности. Психические переживания нередко игнорируются, их регистрация в большинстве случаев требует специальной рефлексивной установки. С одной стороны, ближайшим следствием такого положения дел является обыденное обеднение внутренней жизни; поэты и проповедники являются теми людьми, кто свидетельствует о ее потенциальном богатстве. С другой стороны, невнимательность к собственной внутренней жизни легко допускает подмену подлинных переживаний «предписанными» шаблонами – именно так Райнах интерпретирует Бэконовы *идолы рынка*.

Первое подозрение в отношении религиозного языка связано именно с опасностью подмены: не являются ли канонические формы теми «предписаниями», которые ставят под угрозу подлинность непосредственного опыта? Рассуждения о трансформации или конституировании религиозного субъекта вполне оправдывают такую постановку вопроса. Необходимо, однако, указать на то, что, не отменяя сказанного, а наряду с ним, существует другая возможность интерпретации молитвы – как, наоборот, обогащения внутренней жизни.

Важные в этом отношении наблюдения содержатся в частных рассуждениях Райнаха о художественных формах. Искусство интересуется его как один из путей расширения горизонта внутреннего опыта – к примеру, поэзия способна нюансировать личные переживания, ранее воспринимавшиеся лишь в грубом обобщении. Философского внимания заслуживает то обстоятельство, что в этом случае в чужих свидетельствах узнается собственный опыт. В свете общепеноменологического различия между переживаемым (поема) и самим переживанием (poesis) можно говорить об идеальных содержаниях опыта, которые всякий раз осуществляются в индивидуальном акте – точно так же, как геометрическая теорема, не утрачивая своей тождественности, в разные моменты

бывает то мыслима, то нет. Таким образом, художественные образы являются указанием на соответствующие им идеальные содержания переживания, в то время как каждая их актуализация остается самостоятельным в событийном плане актом.

Следующим открытием становится то, что художественный язык способен не только нюансировать мои переживания, но и открывать доступ к качественно новому для меня опыту. Райнах обращается к классической для феноменологии теме эмпатии (Einfühlen), на примере которой удается с особенной ясностью поставить вопрос о принципиальной возможности «со-переживания» чужого опыта. Известные попытки придать этому феномену субъективистское толкование («я испытываю печаль при виде чьего-то грустного лица») отменяются как не соответствующие сущностным аспектам самого понятия: речь о «сочувствии» по самой своей сути предполагает единство переживаемого – а именно, в вышеуказанном смысле, идеального единства ноэматического содержания. Любые внешние проявления, инициирующие акт сочувствия, – будь то выражение лица, интонация и т. п., – надлежит понимать как знаки, отсылающие, подобно художественным образам, к общим смыслам. Это приводит Райнаха к важному выводу: для обозначения разницы между известными мне и новыми для меня переживаниями обычно привлекается – в действительности крайне неудачная – оппозиция «своего–чужого»; более соответствующей реальному положению вещей была бы оппозиция «непосредственного–опосредованного»: в одном случае переживания «постигают» меня как бы изнутри, возникая в потоке сознания, в то время как в другом случае их вызывает некий знак, сам являясь предметом внешнего восприятия. Для пояснения этой новой оппозиции Райнах приводит аналогию чтения на родном и иностранном языках: в первом случае мы нацелены на значение написанного непосредственно, в то время как при переводе сосредотачиваемся на переходе от слова к его значению [Reinach 1989, S. 392].

В связи с темой художественных форм сказанное позволяет понимать образы искусства как символы, отсылающие к идеальным элементам внутреннего опыта. В пример такой символизации Райнах приводит одушевление природы: высказывание «грустный пейзаж» хорошо нам понятно именно в силу того, что зрительный образ выступает символом определенного чувства, причем это чувство может раскрыться нам как потрясающе неведомое доселе. Сопоставление такого понимания художественных произведений с молитвой не только напрашивается само по себе, но и получает косвенное обоснование в беседах митр. Антония, когда постижение содержания литургических текстов сравнивается с вхождением в язык поэзии или с восприятием музыкального произведения

[Антоний 2002, с. 744, 746]. При этом последняя аналогия получает свое продолжение в свидетельстве о приобщении к новому опыту, выраженном чрезвычайно близко к тому, что было подмечено Райнахом, – митр. Антоний приводит следующее высказывание: «Какие-то струны, которые во мне спали, зазвенели, и я чувствую, что начинаю оживать» [Антоний 2002, с. 746].

Главным выводом из рассмотренного философского материала представляется «деприватизация» религиозного опыта. Сформулированная Райнахом концепция ценна тем, что позволяет, с одной стороны, сохранить значимость опытного измерения религиозности и, с другой стороны, увидеть в религиозном переживании нечто большее, нежели контингентно-субъективные переживания.

Итоги

При видимой, особенно с точки зрения теолога, предсказуемости указанных результатов соотнесения философского материала с религиозной проблематикой предпринятое рассмотрение представляется небесмысленным по нескольким причинам.

Во-первых, с историко-философской точки зрения оно интересно в связи с тем, что творчество Райнаха, как известно, получило религиозное завершение в его предсмертных записках. Неоднократные попытки реконструкции его философско-теологического замысла свидетельствуют о важности этих записок для последнего этапа становления философской феноменологии религии; в свою очередь, внимание к потенциальным «выходам» более ранних исследований Райнаха в религиозную проблематику позволит предложить более убедительные интерпретации его позднейших разработок.

Во-вторых, на уровне более широких теоретических обобщений становится возможным уточнить распространяющееся представление о том, что в феноменологическом движении была начата деструкция нововременного проекта философии религии, результатом которого явилось постулирование «религии» как родового понятия, обладающего при этом особым универсалистским содержанием, не сводимым к исключительно христианским коннотациям данной категории. Несомненный перенос фокуса рассмотрения с собственно религии на религиозное переживание следует понимать не как отказ от выделения религии в особую категорию, но скорее как поиск ее предварительных обоснований.

В-третьих, видится уместным частное замечание о том, что представленный материал может быть интересен также и в контексте дискуссии о значении институциональных форм для

современной религиозности. В свете чрезвычайно популярной критики либеральной теологии, основанной на понятии религиозного опыта, как субъективистской особой ценности и оригинальность получает представленный ход мысли Райнаха, сохраняющий концепт религиозного опыта и при этом «деприватизирующий» его⁵.

Приведенные примеры и указанные возможности осмысления молитвы представляются, кроме прочего, важным свидетельством о ценности рациональной рефлексии для самопонимания религиозной традиции.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-00001 «Мышление бытия и вера Откровения: пути соотношения в немецкоязычной протестантской теологии и русской религиозной философии XX века».

Acknowledgements

The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-00001 “Thinking of Being and Faith of Revelation. Ways of Correlation in German-speaking Protestant Theology and Russian Religious Thought of the 20th Century”.

Литература

- Антоний 2002 – *Антоний (Блум), митр. Сурожский*. «Я хочу поделиться с вами всем, что накопилось...» // Антоний (Блум), митр. Сурожский. Труды. Кн. 1. М.: Практика, 2002. С. 714–830.
- Барт 2010 – *Барт К.* Молитва. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2010.
- Кольцов 2020 – *Кольцов А.В.* «Религиозное переживание» как предмет философии религии в проекте А. Райнаха // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2020. № 88. С. 60–79.
- Коначева 2019 – *Коначева С.А.* Бог после Бога: Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019.
- Пылаев 2017 – *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М.: РГГУ, 2017.

⁵ В позднейших религиозных фрагментах Райнаха будет сильно зависеть от Шлейермахера, при этом, по моему мнению, ему удастся предложить самостоятельное переосмысление либерально-теологических идей в феноменологическом ключе.

- Beckmann 2003 – *Beckmann B.* Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Bento 2017 – *Bento S.S.* Martin Heidegger e o “Absoluto”. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach // *O Que Nos Faz Pensar*. 2017. Vol. 26. № 40. P. 353–380.
- Luhrmann 2020 – *Luhrmann T.M.* How God Becomes Real. Princeton: Princeton Univ. Press, 2020.
- Reinach 1989 – *Reinach A.* Einleitung in die Philosophie // Reinach A. Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden / K. Schuhmann, Hrsg. München: Philosophia-Verlag, 1989. Bd. 1. S. 369–513.
- Schaeffler 1989 – *Schaeffler R.* Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düsseldorf: Patmos, 1989.

References

- Anthony (Bloom), mitr. Surozhsky (2002), “Ya khochu podelit’sya s vami vsem, chto nakopilos’...” [I want to share with you all that I collected...], in Anthony (Bloom), mitr. Surozhsky, *Trudy* [Works], Book 1, Praktika, Moscow, Russia, pp. 714–830.
- Barth, K. (2010), *Molitva* [Prayer], Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyra, Moscow, Russia.
- Beckmann, B. (2003), *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Königshausen & Neumann, Würzburg, Germany.
- Bento, S.S. (2017), “Martin Heidegger e o ‘Absoluto’. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916–1917) de Adolf Reinach”, *O Que Nos Faz Pensar*, vol. 26, no. 40, pp. 353–380.
- Koltsov, A.V. (2020), “ ‘Religioznoe perezivanie’ kak predmet filosofii religii v proekte A. Rainakha” [“Religious Experience” as a subject of philosophy of religion in A. Reinach’s Project], *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 88, pp. 60–79.
- Konacheva, S.A. (2019), *Bog posle Boga. Puti postmetafizicheskogo myshleniya* [God after God. Trends in Postmetaphysical Thinking], RGGU, Moscow, Russia.
- Luhrmann, T.M. (2020), *How God Becomes Real*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Pylaev, M.A. (2017) *Kategoriya «svyashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [Category of “the Holy” in phenomenology of religion, theology and philosophy of 20th century], RGGU, Moscow, Russia.
- Reinach, A. (1989), “Einleitung in die Philosophie”, in Schuhmann, K. (ed.), *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe Ausgabe*, in 2 Bänden, Philosophia-Verlag, München, Germany, pp. 369–513.
- Schaeffler, R. (1989), *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Patmos, Düsseldorf, Germany.

Информация об авторе

Александр В. Кольцов, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23; avk-23@yandex.ru

Information about the author

Alexander V. Koltsov, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 23, Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russia; avk-23@yandex.ru

Историчность человеческой трансцендентальности в трансцендентальном томизме

Рихарда Шеффлера

Денис С. Скурихин

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, skurden@mail.ru*

Аннотация. В XX в. европейская культура оказалась в ситуации взаимного отчуждения множества областей культуры – науки, религии, этики, искусства и т. д., что, в свою очередь, с новой остротой подняло тему отношения познания и истории в области теории познания. Значительная роль в этом процессе принадлежит философам: членам Венского кружка и позже – аналитическим философам, неокантианцам Марбургской и Баденской школ, представителям трансцендентального томизма. Среди проектов, ставящих целью преодоление кризиса в области трансцендентальной философии – проект Рихарда Шеффлера, немецкого философа и теолога. Следуя в своих построениях за Кантом, Шеффлер обращается к самым разным областям философии: феноменологии, герменевтике, неокантианству Когена и Кассирера, аналитической философии языка. Кроме того, в трудах Шеффлера прослеживается влияние теологии Карла Ранера, Ханса Урса фон Бальтазара, Вильгельма Лотца. В этой статье будет рассмотрена концепция религиозного опыта Рихарда Шеффлера, лежащие в ее основе представление Шеффлера о необходимости истолкования в перспективе религиозного опыта регулирующей идеи Бога как постулата теоретического разума. Также будет исследовано представление Шеффлера о трансцендентальном характере молитвенной речи и ее перформативности.

Ключевые слова: Шеффлер, молитва, перформатив, трансцендентальный субъект, религиозный опыт, трансцендентальный томизм

Для цитирования: Скурихин Д.С. Историчность человеческой трансцендентальности в трансцендентальном томизме Рихарда Шеффлера // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. М.: РГГУ, 2021. С. 43–54. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-43-54

The historicity of human transcendence in the transcendental Thomism of Richard Scheffler

Denis S. Skurikhin

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, skurden@mail.ru*

Abstract. In the 20th century European culture found itself in a situation of mutual alienation of many areas of culture – science, religion, ethics, art, etc., what, in turn, raised a theme of the relationship between cognition and history in the transcendental theory of knowledge with new acuity. A significant role in that process belongs to philosophers: members of the Vienna Circle and, later, analytical philosophers, neo-Kantians of the Marburg and Baden schools, representatives of transcendental Thomism. Among the projects aimed at overcoming the crisis there is the project of Richard Scheffler, a German philosopher and theologian. Following after Kant, Schaeffler turns to the most different areas of philosophy: phenomenology, hermeneutics, neo-Kantianism of Cohen and Cassirer, analytical philosophy of language. In addition, the influence of the theology of Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, and Wilhelm Lotz can be traced in the writings of Schaeffler. The article considers the concept of religious experience by Richard Schaeffler, the underlying Schaeffler's visions of the need of interpretation the regulating idea of God as a postulate of theoretical reason in the perspective of religious experience. It considers Schaeffler's idea of the transcendental nature of the prayer speech and its performativity.

Keywords: Scheffler, prayer, performative, transcendental subject, religious experience, transcendental Thomism

For citation: Skurikhin, D.S. (2021), “The historicity of human transcendence in the transcendental Thomism of Richard Schaeffler”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 43–54, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-43-54

Проблема развернутости процесса познания в истории, помещенности субъекта познания в культурный контекст – одна из ключевых тем кантовской рецепции. Размышление о ней можно найти и у неокантианцев обеих школ – Баденской и Марбургской, и у более поздних философов, таких как Юрген Хабермас, Юнгель Миттельштрасс, Карл-Отто Апеля и многих других. Попытки рассмотреть эту проблему можно найти и в поле философии религии – у представителей трансцендентального томизма, например у Карла Ранера и Вильгельма Лотца. Наиболее поздняя из этих попыток принадлежит Рихарду Шеффлеру (Richard Schaeffler, 1926–2019), немецкому теологу и философу. Он ставит ее в рам-

ках исследования религиозного языка, его места в общем языковом поле и его отношений с другими языковыми полями. В ходе своего размышления Шеффлер приходит к выводу о том, что язык – не только инструмент передачи информации и воздействия на реальность, но и инструмент конструирования условий переживаемого опыта. Иначе говоря, язык, по мнению Шеффлера, участвует в конструировании самого трансцендентального субъекта, который, таким образом, оказывается не изначально заданным, а помещенным в исторический и культурный контекст, реагирующим на предстоящий перед ним предмет познания и меняющийся под его воздействием. Выстраивая свою концепцию на идеях мыслителей марбургской школы неокантианства, Германа Когена и Эрнста Кассирера, Шеффлер, однако, выходит далеко за рамки кантианского дискурса, обращаясь как к аналитической философской традиции, так и к феноменологии и философской герменевтике. В этой статье мы рассмотрим основные положения его концепции и ее философские основания.

Шеффлер находится в точке соприкосновения сразу множества интеллектуальных областей, выступает одновременно и как теолог, и как философ, привлекающий инструментарий разных школ. Пафос «примирения» философии и теологии, теологии и религии как разных «областей языка» занимает важное место в размышлениях Шеффлера. С этим же пафосом связана необходимость взаимной интерпретации философской и религиозной речи о Боге, которую постулирует Шеффлер [Schaeffler 2000, S. 64]. Разрабатываемая им в критической дискуссии с Кантом диалогическая теория опыта – также и один из возможных путей этого «примирения». В нем, считает Шеффлер, нуждаются вообще все области языка, включая науку, искусство и обыденный язык, разрыв между которыми обострился в XX в. Взаимная изолированность естественных и гуманитарных наук, философии и теологии, философии и науки представляет значительную угрозу единству мира человека [Schaeffler 1989, S. 13]. Одна из причин назревающего кризиса, по мнению ученого, – диалектика теоретического использования разума, которую можно преодолеть, заново интерпретировав кантовскую концепцию регулирующей идеи Бога как постулата теоретического разума в перспективе религиозного опыта.

Трансцендентно-диалогический образ мышления, к которому прибегает Шеффлер, позволяет интерпретировать молитву как трансцендентальный перформатив, содержащий и высказывание, описание некоторой реальности. В рамках данного перформатива, в рамках молитвы человеческий и божественный субъекты оказываются в ситуации специфической соотнесенности, а человек обретает постоянство собственных идей «Я» и мира. Таким обра-

зом, перформативность молитвенной речи в концепции Шеффлера обуславливает возможность переживания. Вместе с тем действенность этого перформатива обеспечивает истинность утверждений о Боге, которые в нем явно или имплицитно содержатся. По словам Шеффлера, молитва и мышление способны различать, дополнять, оправдывать друг друга, заверять обоюдную достоверность [Deutsch 2010, S. 140]. Эта соотнесенность перформативной и констатирующей функций высказывания, а также неустойчивого и конечного человеческого бытия и вневременного божественного бытия в молитве – ключевой акцент, который делает Шеффлер, обосновывая историчность процесса познания и человеческой трансцендентности.

Опыт, который во времена Канта благодаря успехам эмпирических наук рассматривался скорее в перспективе способа данности, сегодня, говорит Шеффлер, сам находится под вопросом [Schaeffler 1989, S. 11]. Возникающая проблема связана, прежде всего, с существующими контекстами возможного опыта. С одной стороны, эти контексты могут оказываться чрезмерно структурированными и закрытыми к «неожиданному», а значит, к любому принципиально новому переживанию [Schaeffler 2000, S. 66]. С другой стороны, эти контексты, которые, по сути, являются «языковыми мирами» (тут Шеффлер обращается одновременно и к позднему Витгенштейну, и к «символическим формам» Кассирера), в ходе своего развития все более усложняются и самоизолируются, закрывая для себя возможность интерпретации опыта, свойственного другим контекстам [Deutsch 2010, S. 146]. Возникают «множество структурно различных контекстов опыта» и «гетероморфизм систем ориентации» [Schaeffler 1995, S. 139]. Яркий пример обоих этих аспектов, оформленный в философии, – представление о бессмысленности религиозных, этических и эстетических высказываний, возникшее в неопозитивизме. Одна из задач, которую перед собой ставит Шеффлер, – преодолеть это представление, ответив на вопрос, как может мышление отнестись к опыту, полученному на своих собственных границах, не замолкая на этом месте (как предложил бы Витгенштейн) и выстроив такую концепцию религиозного опыта, в основе которой лежало бы убеждение в том, что предельное переживание Бога для человека – не пространство молчания и невозможности словесного выражения опыта, а, наоборот, обретение нового «дара слова» и «новых глаз и ушей» [Schaeffler 2000, S. 63].

Еще одна проблема, которую описывает Шеффлер, – угроза распада единства трансцендентального «Я» на множество модулов субъективности, возникающая из-за описанного распада упорядоченной тотальности мира на множество миров опыта. Эта диалектика, говорит Шеффлер, может привести к растворению

разума и стиранию границ между субъективным мировоззрением и достоверным опытом. Единственный выход, который видит Шеффлер, – утверждение восстанавливающих способность к переживанию трансцендентальных постулатов разума: «религиозный опыт без постулатов разума – слеп, постулаты разума без религиозного опыта – пусты» [Schaeffler 2000, S. 70].

В этом же ключе Шеффлер критикует и монологическое понимание разума у Канта: если опыт возникает из монологической авторефлексии разума, перед которым разворачивается полностью бездеятельная реальность, сведенная к функции в системе, выработанной самим этим разумом, то он оказывается невосприимчивым «к удивительным, несоизмеримым и меняющимся горизонтам опыта» [Schaeffler 1998, S. 78], становится догматичным и некритическим. Это толкает Шеффлера на преобразование кантианской концепции в модель разума, которую можно было бы понять исторически. С одной стороны, он остается верным Канту и подчеркивает точку зрения, согласно которой опыт возможен только тогда, когда определенные трансцендентальные формы интуиции и мышления структурируют несформированный материал опыта. С другой стороны, эти формы и категории, утверждает Шеффлер, сами неизбежно подвержены изменению со стороны эмпирических переживаний [Deutsch 2010, S. 147].

Шеффлер начинает разработку своей концепции, отталкиваясь от двух важнейших положений своих предшественников-теологов: утверждения о диалогичности человеческого разума, восходящего к концепции диалога Мартина Бубера и эстетико-драматической теологии Ханса Урса фон Бальзаара, и от размышлений Карла Ранера о деятельной роли человеческого субъекта в отношениях с Богом как слушателя божественного слова. При этом концепция Ранера не раз оказывается предметом критики. С одной стороны, его утверждение о том, что в каждом акте предикации и аффирмации нетематически сопределируется бесконечное бытие (т. е. утверждается абсолютное бытие Бога), по мнению Шеффлера, ущемляет свободу Бога, сводя его роль в познании к функции условия возможности опыта, и не позволяет отнести полученный трансцендентальный опыт к области имманентного. С другой стороны, это утверждение обнаруживает Ранера как недобросовестного теолога, обеспечивающего таким ходом возможность для себя в любом человеке, совершающем познавательные акты, обнаружить «анонимного католика» [Schaeffler 1980, S. 363]. Концепция Ранера, говорит Шеффлер, в целом оказывается изолированной в надысторической трансцендентности и тем самым противоречащей христианскому провозвестию, которое всячески акцентирует свою вовлеченность в историю, обращенность к кон-

кретному историческому человеку [Schaeffler 1980, S. 363]. Таким образом, усилия, предпринятые Ранером для того, чтобы преодолеть неправомерное, на его взгляд, разграничение между «двумя мирами» имманентного и трансцендентного, оказываются недостаточно радикальными для Шеффлера. Кроме того, они ставят под сомнение действие Бога как свободного актора в своих отношениях с человеком и не могут преодолеть проблему исторического понимания опыта и человеческой трансцендентности.

Итак, переходя к описанию концепции Шеффлера, следует еще раз проговорить ее основные предпосылки. Ключевое положение он формулирует следующим образом: “*Erkennen ist antwortendes Gestalten*” [Schaeffler 2019, S. 109] – «познание есть отвечающее формообразование». В этой формуле одновременно акцентируется и диалогический характер познания, процесс которого является «ответом» на обращение к нему со стороны познаваемой реальности, и в то же время подчеркивается активность в этом процессе человеческого разума, продуцирующего некоторые формы знания из опыта. Наша собственная субъективность, говорит Шеффлер, развивается в самом процессе познания, постоянно подвергается влиянию многочисленных встреч с частями мира опыта. Познание оказывается неисчерпаемым динамическим процессом, в котором объект и субъект познания конституируются одновременно. Применяя такой взгляд на процесс богопознания, ученый утверждает, что «говорить о Боге» – означает получить критическое, но ни в коем случае не скептическое отношение к содержанию нашего мирового опыта» [Schaeffler 2019, S. 114]. Шеффлер в контексте этого размышления обращается также к кантовской мысли о закрытости природного единства вещей от познающего сознания: в свете этого положения вообще любое существо оказывается для нас «тем, больше чего нельзя помыслить». Таким образом, непостижимость Бога, о которой говорит тезис Ансельма, трактуется Шеффлером не в качестве божественного предиката, а как специфический способ соотнесенности Бога с познавательной способностью человека. *Veritas semper major* – перефразирует Августина Шеффлер: несмотря на способность языка выражать истину, никакая открытая истина не способна вместить в себя всю полноту природы реальности [Schaeffler 1989, S. 239]. Такое представление об ограниченности человеческой способности к познанию и языка также ложится в основу концепции Шеффлера.

Как уже было сказано, значительную роль в концепции Шеффлера имеют идеи его предшественников-неокантианцев. Ключевой идеей является теория конституирования морального субъекта в акте покаяния, принадлежащая Герману Когену, критикующему

открытость кантовского подхода в отношении заданности субъекта в подмене трансцендентальных структур структурами психологическими [Сокулер 2008, с. 58]. В своем труде «Кантовская теория опыта» Коген приходит к прямому отождествлению единства самосознания с трансцендентальным единством апперцепции, а единства апперцепции – с категориальным синтезом [Сокулер 2008, с. 62]. Иначе говоря, объективация опыта оказывается тождественной конституированию предмета познания. Реальность же оказывается не данностью, а плодом категориального синтеза, т. е. плодом науки, которая, в свою очередь, всегда находится на конкретном этапе исторического развития, т. е. определена исторически. Подобные ходы приводят Когена к выводу о том, что трансцендентальное «Я» – это положение науки, которое принадлежит исторически определенной общности людей, а значит, следует мыслить человечество как единый трансцендентальный организм, как единый носитель трансцендентального «Я». Коген не признает кантовскую мысль о том, что моральный субъект черпает представления о нравственном законе в собственном разуме, поскольку само знание и признание этого закона, по мысли Когена, и осуществляет конституирование данного субъекта. Содержание же этого закона может быть заимствовано субъектом из авторитетных для него источников, например религии. Эта мысль будет в дальнейшем развита Когеном и использована в своей концепции Шеффлером в виде представления о необходимости определенных контекстов и условий (например, присутствия общины и богослужения) для того, чтобы высказывания религии и этики обнаруживали свою сущность. Один из важнейших шагов Когена, по мнению Шеффлера, – предположение о том, что идея «Я» является не a priori заданным условием познания и таким образом не субстанцией, а регулирующей идеей субъекта, которую познающее сознание конституирует в каждой отдельно взятой ситуации познания [Schaeffler 1989, S. 43]. В особенности же это касается практического разума, который выступает в качестве познающего сознания в этических ситуациях. Этика, говорит Коген, существует не только в форме категорического императива внутри человека, но передается сообществом, состоящим из моральных субъектов. Теория Когена гласит, что человек в процессе обретения своей моральной субъектности проходит через ряд языковых актов, каждый из которых по-своему влияет на становящегося субъекта: получение заповеди со стороны Бога, принесение покаяния после совершенного греха и получение прощения [Cohen 1915, S. 65].

Таким образом, размышляя над кантовской этикой, говорит Шеффлер, Коген совершает два важнейших для теории познания шага на пути к корректной интерпретации историчности опыта –

постулируя незаданность субъекта и отмечая роль языкового акта в его конституировании. Здесь же Шеффлер обнаруживает важный для него мотив роли сообщества в этом процессе: если Коген говорит об иудейском народе и празднике Йом-кипур, дне покаяния и отпущения грехов [Cohen 1919], то Шеффлер применяет это к Церкви и ко всякой совершаемой в ее лоне молитве.

Далее Шеффлер обращается к концепции символических форм Кассирера. Посредством нее он не только предлагает ответ на проблему «анархии языковых игр», которую описывает как проблему размежевания и взаимной закрытости различных областей языка, но и выстраивает теорию трансцендентальной грамматики, объясняющую связь между объектом познания, речью и мышлением субъекта. Шеффлер присоединяется к исследователям, утверждающим, что именно Кассирер оформляет «лингвистический поворот» трансцендентальной философии, провозглашая автономность языка как символической формы, подвергая его обособленному анализу [Свасьян 2010, с. 100], который, в свою очередь, способен дать нам представление об устройстве субъекта познания, результатом деятельности которого стали те или иные языковые выражения. Общий тезис, который выдвигает Кассирер и который заимствует Шеффлер, состоит в том, что представление об устройстве познающего субъекта можно вынести из анализа языковых форм, представленных в различных областях культуры [Schaeffler 1989, S. 85]. Лингвистические категории пространства, времени и числа, говорит Шеффлер, следуя за Кассирером, выполняют такую же роль в установлении этой связи, какую выполняют формы познания и регулирующие идеи разума в преобразовании субъективных впечатлений в объекты опыта [Кассирер 2002, с. 133]. В свою очередь, представление о множестве символических форм используется Шеффлером как представление о множестве структур трансцендентальных форм, по-разному выстраивающих мир предметов из субъективного опыта. Следовательно, невозможность взаимного истолкования таких языков, как, например, языки науки и религии, объясняется различиями в трансцендентальной грамматике: любая попытка описать объекты исследования одного языка посредством другого приведет к утрате их конкретной объективности [Schaeffler 1989, S. 45]. Однако теория Кассирера представляется Шеффлеру недостаточной в ключевом моменте: Кассирер не использует разработанный его учителем Германом Когеном ход, который заключается в том, что идея «Я» (а вместе с ней идея мира объектов, времени, пространства и др.) может быть конституирована и выражена, кроме всего прочего, посредством языкового акта [Schaeffler 1989, S. 47].

Продолжая исследовать роль перформативных высказываний в конституировании трансцендентального субъекта, Шеффлер обращается к разработке теории речевых актов у Джона Остина и Джона Серла, которая в оригинальном изложении, однако, предполагает рассмотрение в качестве перформативов вообще всех высказываний, в том числе религиозных. Такой подход оказывается для Шеффлера неприемлемым, поскольку предполагает редукцию содержания религиозных высказываний к действию, производимому ими, что приводит к «девальвации “ортодоксии” в сторону “ортопраксии”» [Schaeffler 1989, S. 23]. Шеффлер делает возможным применение этой теории, находя единство перформатива и констатива (выражения-действия и выражения-сообщения) в аккламации, молитвенном призыве имени. Имя в данном случае понимается Шеффлером расширительно: это может прямое обращение «Боже», либо обращение, основанное на истории общения с Богом, например, «воспринявший Израиля, отрока своего» (этот тип имен, выраженных причастиями, Шеффлер рассматривает отдельно [Schaeffler 1989, S. 121]), либо имя, апеллирующее к опыту предков: «Бог отец наших». Любые формы именования и обращения, по мнению Шеффлера, – это базовые лингвистические акты, обеспечивающие непрерывность опыта в отношении объекта этого опыта (в данном случае Бога), вне зависимости от меняющихся контекстов общения идентифицируя Бога как одного и того же в единстве истории. Реактуализация и присвоение истории, содержащейся в имени, «является решающим для поиска идентичности субъекта и тем самым для целостности (когерентности) его мира» [Шеффлер 2013, с. 24]. Идея «Я», теряющего свою устойчивость из-за многообразия и противоречивости составляющего его, обретает новое содержание в корреляции с «Ты», которого встречает и вспоминает субъект [Шеффлер 2013, с. 26].

Многообразное наследие Шеффлера нередко становится предметом дискуссий и критики в германоязычном научном пространстве. В частности, рассматриваемая в статье тема историчности трансцендентального субъекта занимает важное место в исследованиях Бернхарда Нитше (Bernhard Nitsche), профессора Вестфальского университета Вильгельма в Мюнстере, одного из крупнейших исследователей наследия Шеффлера. Нитше отмечает, что эта концепция открывает принципиально новые возможности понимания конституирования опыта и знаний в истории, выстраивая новые отношения между дедукцией и индукцией, обосновывая допущение связи между формой и содержанием в акте конституирования опыта [Nitsche 2009, S. 237]. Вместе с тем Нитше активно критикует позиции Шеффлера прежде всего в связи с неоправданным усилением диалектики трансцендентального

использования разума и созданием тем самым угрозы утверждения вариативности идеи «Я» и когерентности мира и «невозможности четко различать априорно-трансцендентный и чувственно-категориальный уровни» [Nitsche 2009, S. 235]. Еще одним слабым местом концепции Шеффлера, считает Нитше, является приоритет необъективируемой трансцендентальной субъективности: все акты мышления, говорит он, предшествует деятельности субъекта как трансцендентального агента, в то время как трансцендентальное «Я» не может быть никак доказано. Кроме того, «если бы антиномичная диалектика теоретического использования разума была возможна, эффективность Бога в качестве условия возможности познания можно было бы обнаружить не только в определенных модификациях переживаний трансцендентального сознания. Это условие было бы... трансцендентально необходимым и, следовательно, условием вообще всякой ситуации опыта» [Nitsche 2009, S. 241]. Несмотря на наличие слабых мест, обнаруживаемых критикой Бернхарда Нитше, концепция Шеффлера продолжает оказывать значительное влияние на развитие трансцендентальной философии [Deutsch 2010, S. 134–137], порождая многочисленные дискуссии.

Подводя итоги, следует сказать, что в интерпретации Шеффлера молитва и мышление представляются двумя способами ответа человека на обращение к нему со стороны превосходящей его реальности. Однако мышление как объективация субъективных восприятий требует в качестве условия возможности существования «Я», согласованности мира и идею Бога в качестве постулатов разума. Молитва при этом рассматривается Шеффлером как набор языковых актов, в которых человек и Бог вступают в специфические отношения, в которых конституируется познавательный субъект и обеспечиваются необходимые условия познания. Кроме того, если молитва проявляет себя как трансцендентный языковой акт, утверждения, сделанные в ней о Боге, также оказываются информативными высказываниями и содержат потенциал истины. Такая, в значительной мере постметафизическая, концепция Шеффлера, на наш взгляд, эффективна не только в качестве модели историчности опыта, но и как иллюстрация возможности обнаружения связи между различными областями философии – философии языка, трансцендентальной философии и теологии.

Источники

Шеффлер 2013 – *Шеффлер Р.* Краткая грамматика молитвы. М.: Изд-во ББИ, 2013. 152 с.

- Schaeffler 1980 – *Schaeffler R.* Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Darmstadt, WB. 1980. 390 S.
- Schaeffler 1989 – *Schaeffler R.* Das Gebet und das Argument: Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Düsseldorf: Patmos, 1989. 346 S.
- Schaeffler 1995 – *Schaeffler R.* Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Verlag Karl Alber, 1995. 790 S.
- Schaeffler 1998 – *Schaeffler R.* Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Gottesglaube // Beutler J., Kunz E. Heute von Gott reden. Würzburg, 1998. S. 31–56.
- Schaeffler 2000 – *Schaeffler R.* Religiöse Erfahrung – Ausdruck reiner Subjektivität oder Fundstelle objektiv gültiger Wahrheit? // Philosophisches Jahrbuch. Freiburg: Alber, 2000. S. 61–73.
- Schaeffler 2019 – *Schaeffler R.* Begriffe vom Unbegreiflichen. Zu den Bedingungen menschlichen Sprechens von Gott // Böhr C. Gott denken Zur Philosophie von Religion. Trier, 2019. S. 105–122.
- Cohen 1915 – *Cohen H.* Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen: Töpelmann, 1915. 48 S.
- Cohen 1919 – *Cohen H.* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig: G. Fock, 1919. Kap.12.
- Nitsche 2009 – *Nitsche B.* Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner. Religion – Geschichte – Gesellschaft. Münster, 2009. 358 S.

Литература

- Кассирер 2002 – *Кассирер Э.* Философия символических форм: В 3 т. Т. 1: Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 272 с.
- Свасьян 2010 – *Свасьян К.А.* Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. М.: Академический проект; Альма Матер, 2010. 243 с.
- Сокулер 2008 – *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс–Традиция, 2008. 312 с.
- Deutsch 2010 – *Deutsch Th.* O–Ratio: Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling. Paulinus, 2010. 260 S.

References

- Cassirer, E. (2002), *Filosofiya simvolicheskikh form* [The Philosophy of symbolic forms], Vol. 1. Language. *Niversitetskaya kniga*, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Deutsch, Th. (2010), *O–Ratio: Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling*, Paulinus, Trier, Germany.

- Sokuler, Z.A. (2008), *German Kogen i filosofia dialoga* [Herman Cohen and the philosophy of dialogue], Progress–Tradition, Moscow, Russia.
- Svasyan, K.A. (2010), *Philosophia simvolicheskikh form Ernsta Kassirera: kriticheskiy analisis* [Philosophy of symbolic forms of E. Cassirer. Critical analysis], Academic Project, Alma Mater, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Денис С. Скурихин, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; skurden@mail.ru

Information about the author

Denis S. Skurikhin, master's student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; skurden@mail.ru

Доказательство бытия Бога
в протестантской теологии:
Пауль Тиллих и Алвин Плантинга

Ева В. Ильющенко

Независимый исследователь, Москва, Россия, medeios@mail.ru

Аннотация. В работе исследуется то, как долгая традиция доказательства бытия Бога выразилась в протестантской теологии на примере творчества Пауля Тиллиха и Алвина Плантинги. Анализируется главным образом то, какие именно аспекты творчества этих двух мыслителей можно отнести к доказательству бытия Бога, насколько их можно считать систематичными и завершенными, к какому виду доказательств они относятся. Для того чтобы основательно говорить о доказательстве бытия Бога в творчестве этих двух мыслителей, будет сделан исторический обзор традиции доказательства бытия Бога с акцентом на «классических» схоластических доказательствах. Затем, изучив творчество Тиллиха и Плантинги, станет возможным дать ответ на вопрос, как эта традиция продолжилась в их теологии и можно ли вообще считать, что она нашла в ней продолжение?

Пауль Тиллих – один из самых известных протестантских теологов XX в., творчество которого относится к неолиберальному направлению в протестантской мысли. Алвин Плантинга – американский аналитический теолог, автор одного из самых знаменитых современных доказательств бытия Бога. Кажется, что между этими мыслителями нет ничего общего. Однако оба они работали с одним и тем же «материалом» (христианским вероучением), в рамках протестантской традиции в XX в. предложившим множество уникальных и подчас неожиданных мыслей в философии и теологии. Важнейшим пунктом данной работы станет сравнение творчества Тиллиха и Плантинги. Разумеется, не по всем возможным пунктам, но лишь в том смысле, в котором в их творчестве можно обнаружить доказательства бытия Бога.

Такие задачи представляются весьма актуальными, потому что сравнительный анализ творчества двух протестантских мыслителей (почти современников), при этом относящихся к различным направлениям протестантской теологии, поможет дать более полное представление об интеллектуальной культуре протестантизма XX в.

Ключевые слова: протестантская теология, доказательство бытия Бога, аналитическая теология, схоластика, онтологический аргумент, неолиберальная теология

Для цитирования: Ильющенко Е.В. Доказательство бытия Бога в протестантской теологии: Пауль Тиллих и Алвин Плантинга // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 55–69. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-55-69

Argument of the existence of God in Protestant theology. Paul Tillich and Alvin Plantinga

Eva V. Ilyuschenko

Independent Religious Studies Scholar. Moscow, Russia, medeios@mail.ru

Abstract. The paper studies how the long tradition of proving the existence of God is expressed in Protestant theology through the work of Paul Tillich and Alvin Plantinga. It is mainly analyzed which aspects of the works of those two thinkers can be attributed to the proof of the existence of God, to what extent they can be considered systematic and complete, to what type of evidence they relate. In order to thoroughly talk about the proof of the existence of God in the works of those two thinkers, a historical review of the tradition of proving the existence of God is to be made, with an emphasis on “classical” scholastic arguments. Having studied the work of Tillich and Plantinga, it becomes possible to give an answer to the question of how the tradition continued in their theology and can it be generally considered that it found a continuation in it?

Paul Tillich is one of the most famous Protestant theologians of the twentieth century, whose work belongs to the neoliberal direction in Protestant thought. Alvin Plantinga is an American analytical theologian, author of one of the most famous modern proofs of the existence of God. It seems that the thinkers have nothing in common. However, both of them worked with the same “material” (Christian doctrine), within the framework of the Protestant tradition in the twentieth century, which offered many unique and sometimes unexpected thoughts in philosophy and theology. The most important point of the study is a comparison of the works of Tillich and Plantinga. Of course, only in the sense in which evidence of the existence of God can be found in their work and that is not on all possible points.

Such tasks seem to be very relevant, because a comparative analysis of the work of two Protestant thinkers (almost contemporaries), while referring to different areas of Protestant theology, will help to gain a more complete picture of the intellectual culture of Protestantism of the twentieth century.

Keywords: Protestant theology, proof of the existence of God, Analytic theology, Scholasticism, Ontological argument, Neo-liberal theology

For citation: Ilyuschenko, E.V. (2021), “Argument of the existence of God in Protestant theology. Paul Tillich and Alvin Plantinga”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 55–69, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-55-69

Доказательство бытия Бога в теологии П. Тиллиха

Говорить в строгом смысле о доказательствах бытия Бога в теологии Пауля Тиллиха нельзя. Но можно сделать вывод о том, что для Тиллиха существование Бога – безусловно. И даже больше: для него безусловна вера в Бога, при которой вопрос о бытии Божьем отходит на второй план.

Полемика для размышления о Боге у Тиллиха становится то, что вполне имманентно: культура, история, философская мысль. На существование Бога, по Тиллиху, символически указывает Его творение, что проявляется во многих аспектах бытия. Стоит рассмотреть эти аспекты по порядку.

Во-первых, в теологии Тиллиха встречается представление о вере без Бога. Это отмечает Сергей Лезов, приводя слова Тиллиха 1917 г.: «Продумав идею оправдания верой до ее логического завершения, я пришел к парадоксу о вере без Бога» [Лезов 1998, с. 160]. Это вполне последовательный вывод из лютеранского учения *solafide*, доведенного до логического предела. Подобный вывод вполне можно считать косвенным доказательством бытия Бога. В самом деле: если Бог – это «предмет веры» (используя терминологию Барта), а вера – необходимое условие человеческого существования, которое сохраняется даже при условии опустошения содержания веры (что, по Тиллиху, является парадоксом), то Бог с необходимостью существует хотя бы как условие акта веры. Здесь уже прослеживается стремление Тиллиха оправдать необходимость бытия Бога посредством того, что является с точки зрения теологии результатом Его существования. В сотворенном Богом обнаруживается присутствие самого Творца: вера, необходимая для спасения, указывает на собственное содержание и таким образом обосновывает его. По Тиллиху, вера безусловна, в акте веры (даже если ее содержание подвергается сомнению) происходит встреча человека с Богом: «Само-бытие бесконечно трансцендирует любое конечное бытие; Бог, встречающий человека, безусловно трансцендирует человека. Вера преодолевает этот бесконечный разрыв,

принимая тот факт, что сила бытия присутствует вопреки этому разрыву...» [Тиллих 1995, с. 120].

Итак, акт веры – это, возможно, единственное условие, доказывающее бытие Бога, когда все прочие условия подвергаются сомнению.

Символическое представление Тиллиха о мире – еще одна возможность говорить о бытии Бога. Бог существует постольку, поскольку бесконечное и безусловное являют себя в бытии. Это и тринитарный символизм Тиллиха, и соответствие между религиозными символами и тем, что символизируется ими. По Тиллиху, рассматривать бытие Бога можно как бытие «экстатически присутствующего в человеческом духе и имплицитно присутствующего во всем, что составляет измерение духа» [Тиллих 2000а, с. 250].

Но о чем вообще идет речь у Тиллиха, когда он говорит о Боге? Он рассматривает Бога в качестве непосредственно бытия: «Бытие Бога – это само-бытие. Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-то сущего наряду с другими или над другими. Если Бог – сущее, то Он подчинен категориям конечности, а особенно – времени и субстанции. Даже если Его называют “высшим сущим” (в смысле “самым совершенным” и “самым могущественным”), то ситуация не меняется» [Тиллих 2000b, с. 230].

Здесь явно видно, насколько далеки представления Пауля Тиллиха о бытии Бога (и возможности доказать это бытие) от взглядов, например, схоластиков, которые предлагали доказательство в рамках иерархии блага, где Бог – это высшее благо (Боэций, Августин), или рассматривали существование Бога как то, что с необходимостью присуще Ему (Ансельм Кентерберийский). Здесь чувствуется скорее влияние неоортодоксии Карла Барта, его работы «Послание к римлянам» и рассмотрении Бога как «абсолютно иного». Барт также полагал, что включение Бога в какую-либо иерархию – пусть это даже иерархия блага, на вершине которой Он находится, – невозможно по причине Его «инаковости». Именно поэтому Тиллих называет Бога «само-бытием»: его нельзя вписать ни в какие рамки доступного человеку бытия, нельзя приписать Ему какие-либо атрибуты. Его бытие совершенноособенное, это само-бытие, Он – «основание бытия» и «сила бытия».

Пауль Тиллих убежден, что «столь же атеистично утверждать существование Бога, как и отрицать его. Бог – это само-бытие, а не бытие» [Тиллих 2000b, с. 231]. Ведь, подытоживает А.А. Кокрейн, «как сила бытия Бог превосходит все сущностное и экзистенциальное, вовлеченное в конечность. Другими словами, Тиллих не может представить себе божественное существо, которое обладает сущностью и существованием и которое, кроме того, отлично от сотворенного конечного существа» [Cochrane 1956, p. 85].

Можно сделать вывод о том, что для Тиллиха попытка доказать бытие Бога – совершенно бессмысленная затея, которая к тому же еще и «понижает» Творца до уровня творения. Тиллих явно не разделяет методов средневековой схоластики с ее попытками приписать Богу какие-то атрибуты и на основании этих атрибутов логически вывести Его существование.

Более поздняя схоластическая мысль, пожалуй, ближе к теологии Тиллиха. Например, позиция Фомы Аквинского, который выделял бытие Бога как совершенно особенное бытие, которое нельзя сравнивать ни с каким другим известным нам бытием, в целом созвучна с определением Тиллихом Бога как само-бытия.

Для Пауля Тиллиха так называемое доказательство бытия Бога заключается, во-первых, в акте безусловной веры, в самой интенциональности сознания, охваченного «предельной заботой». Акт веры, если даже представить, что он парадоксально бессодержателен, уже сам себя наполняет смыслом и содержанием. Это напоминает «прыжок веры» Кьеркегора, который вновь встречается у Карла Барта. Акт веры Тиллиха по-своему столь же «безрассуден», как прыжок веры Кьеркегора; он представляет собой нечто среднее между попыткой довериться в этом прыжке веры у Кьеркегора и Бартом, у которого всякое теологическое разыскание начинается с заведомо обретенной веры.

Ганс Кюнг, комментируя онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского и “*Fides quaerens intellectum*” Барта, пишет: «Что означают слова Ансельма “*credo, ut intelligam*”? У Барта нет сомнений: “Я верю, чтобы понимать”. Приоритет принадлежит “вере”. С самого начала, полагал он, христианин должен совершить прыжок, погрузиться в самую суть дела! ...сначала поверить, чтобы потом понять веру, исследуя ее “возможности”» [Кюнг 2000, с. 340]. У Тиллиха такой прыжок происходит между конечным и бесконечным, и в этом он одновременно близок и Кьеркегору (прыжок веры), и Барту (Бог и человек бесконечно отдалены друг от друга): здесь нет пропорции или градации между конечным и бесконечным. Здесь есть абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок» [Тиллих 2000b].

Ранее уже отмечалось, что богословие Пауля Тиллиха глубоко символично. Для него символ онтологичен и наполнен смыслом. История, культура – все это пронизано символизмом и указывает на обладание неким истоком, которым является Бог. Бог существует в том смысле, в котором на Его существование – или, вернее, Его само-бытие (о котором, впрочем, почти ничего нельзя сказать, не приравнивая Бога к Его творению) – символически указывает доступное восприятию бытие. Даже Троица, по Тиллиху, – это лишь

символизм в описании Бога. Бог, как считает он, должен быть полностью лишен всякого антропоморфизма.

Рассматривая гносеологию Пауля Тиллиха, Артур Кокрейн также отмечает ее символический характер: «Основа познания Бога – это те отношения, которые возникают между само-бытием и сотворенным существом. Поскольку Бог есть основа и сила бытия, структура бытия может символически говорить о Боге. Конечная реальность может стать основанием для утверждения о бесконечном» [Cochrane 1956, p. 85]. Таким образом, та форма, в которой, по Тиллиху, может быть выражено знание о Боге, – это *analogiaentis*.

Из всего этого можно сделать вывод: для того чтобы заключить что-то о существовании Бога, Откровение Бога о Самом Себе не необходимо, оно уже присутствует в структуре бытия. Именно бытие указывает на то, что оно обладает неким первоначалом, источником. Бытие Бога невозможно пытаться доказать, как и говорить о Нем что-либо, поскольку Бог абсолютно иной по отношению к творению.

Алвин Плантинга и его доказательство бытия Бога

Когда речь идет о традиции доказательства бытия Бога, в первую очередь вспоминается знаменитый онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского, который является наиболее обсуждаемым среди всех прочих. Дискуссии вокруг него не утихают и в современной философии религии. Интерес к онтологическому доказательству Ансельма Кентерберийского особенно возрос во второй половине XX в. в сфере логических исследований благодаря работам таких философов, как Чарльз Харстхорн и Норман Малкольм, которые предложили рассмотреть онтологический аргумент в его модальной версии, обратившись к семантике возможных миров. Одним из самых заметных последователей традиции рассматривать аргумент Ансельма сквозь призму аналитической теологии является Алвин Плантинга, который, кроме того, вывел свое собственное доказательство бытия Бога.

Алвин Карл Плантинга – один из самых известных аналитических теологов, предложивший собственную версию онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского. Он относится к протестантской традиции и является идейным последователем Кальвина, а его труды получили признание в основном среди христиан-протестантов, как замечает в своей статье Ю.В. Горбатова [Горбатова 2012]

Доказательства бытия Бога (особенно аргументация Фомы Аквинского), а также современные аналитические варианты и интерпретации подобных доказательств казались Плантинге неудовлетворительными, поэтому долгое время он трудился он созданием модальной версии онтологического аргумента. Он также предлагает в работе «Бог и другие сознания» собственную реконструкцию онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского, которая выглядит следующим образом:

1. Бог существует в мышлении, но не в реальности.
2. Существование в реальности лучше, чем существование только в мышлении.
3. Можно помыслить существо, обладающее всеми божественными свойствами, а также существованием в реальности.
4. Существо, обладающее всеми божественными свойствами, а также существованием в реальности, лучше, чем Бог (следует из 1 и 2).
5. Существо, лучшее, чем Бог, можно помыслить (следует из 3 и 4).
6. Неверно, что существо, лучшее, чем Бог, можно помыслить (следует из понятия «Бог»).
7. Следовательно, неверно, что Бог существует в мышлении, но не в реальности (следует из 1, 5, 6).
8. Бог существует в мышлении.
9. Следовательно, Бог существует в реальности (следует из 7, 8).

Как известно, в «Прослогионе», в главах 1–4 Ансельм предлагает две версии доказательства: существование Бога, которое выводится из его существования в мышлении, а также существование как атрибут совершенства. В этой реконструкции онтологического аргумента Плантинга соединяет два доказательства в одно.

Итак, версия онтологического аргумента, выдвинутая Плантингой, продолжает традицию, начатую еще Чарльзом Хартсхорном и Норманом Малкольмом, которые предложили, во-первых, рассматривать доказательство Ансельма в модальной версии, а, во-вторых, сосредоточиться на том, что нужно доказывать не просто существование Бога, а необходимое существование Бога.

Говоря о существовании Бога с необходимостью, Малкольм утверждает: «...не существование является совершенством, а логическая невозможность несуществования является совершенством. Иными словами, необходимое существование является совершенством. Его [Ансельма. – *Е. И.*] первый онтологический аргумент использует принцип, согласно которому вещь является большей, если она существует, чем если она не существует. Его второй аргумент содержит иной принцип, согласно которому вещь является большей, если она существует с необходимостью, чем если она существует не с необходимостью [Malcolm 1960].

В 70-е годы XX в. Алвин Плантинга работает над собственной версией онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского. Аргумент Плантинга относится к модальным аргументам.

Что такое «онтологический аргумент»? Для прояснения этого вопроса стоит обратиться к Оксфордской Энциклопедии. Итак, определение, которое она предлагает, выглядит следующим образом: «Онтологические аргументы – это такие аргументы, при которых вывод о существовании Бога заключается из посылок, которые следуют из источников, отличных от наблюдения за миром – например, только из разума. Иначе говоря, онтологические аргументы – это аргументы, идущие от исключительно аналитических, априорных и необходимых посылок к выводу о том, что Бог существует». В той же энциклопедической статье Грэм Оппи дает характеристику также и модальным онтологическим аргументам: «Модальные аргументы: это такие аргументы, которые содержат посылки, касающиеся модальных выводов о Боге, например выводы относительно возможности или необходимости существования Бога и присущих Ему атрибутов» [Орру 2015].

В рамках аналитической традиции Бог как объект должен обладать какими-либо умопостигаемыми свойствами, чтобы разговор о Нем вообще мог состояться. Плантинга предлагает рассматривать Бога как определенный объект в ряду других объектов, обладающий, кроме того, набором атрибутов. Это классические атрибуты всемогущества, всезнания и совершенства.

Над модальной версией онтологического аргумента Алвин Плантинга работал еще в 60-х годах XX в., но окончательный вариант был им сформулирован в 1974 г. Можно сказать, что Плантинга продолжил работу, начатую еще Харстхорном и Малкольмом, а именно: обосновать не просто бытие Бога, а необходимое бытие Бога. В аналитической традиции подобная задача решается в рамках семантики возможных миров, т. е. требуется доказать, что объект «Бог» существует во всех возможных мирах.

Для различения существующих и несуществующих понятий/объектов Плантинга вводит термин «полное понятие», которым могут обладать только такие объекты, которые существуют. Что касается несуществующих объектов, то их Плантинга вообще не рассматривает, поскольку никакого понятия о них сформулировать нельзя: такие объекты не обладают никакими свойствами и не могут быть экземплифицированы. Это между тем позволяет Плантинге отчасти избежать знаменитой критики Канта в адрес онтологического аргумента: существование не является предикатом, а следовательно, не может быть и каким-либо совершенством. Но если несуществующие объекты, будучи неэкземплифицированы, не обладают вообще никакими свойствами, значит, существование

также не становится каким-либо атрибутом. По словам Плантинги, существование является лишь «необходимым условием для совершенства (объекта. – *Е. И.*)» [Plantinga 1978, p. 140].

Сам Алвин Плантинга позиционировал свой модальный аргумент как обосновывающий наличие определенного свойства или положения дел, а не непосредственно существования. В конечном счете этим свойством можно назвать необходимое существование некоторого объекта (Бог).

Окончательная версия модального аргумента Плантинги выглядит следующим образом:

1. Существует возможный мир, в котором экзemplифицировано максимальное величие.
2. Необходимо, чтобы объект обладал максимальным величием только в том случае, если он обладает максимальным совершенством в любом мире.
3. Необходимо, чтобы объект обладал максимальным совершенством только в том случае, если он обладает всезнанием, всемогуществом и моральным совершенством в любом мире.
4. Высказывание «обладающего всезнанием, всемогуществом и моральным совершенством объекта не существует» невозможно как минимум в одном возможном мире (следует из 1).
5. То, что является невозможным в одном мире, невозможно и в любом другом мире.
6. Высказывание «обладающего всезнанием, всемогуществом и моральным совершенством объекта не существует» невозможно в любом мире (следует из 4 и 5).
7. Объект, обладающий всемогуществом, всезнанием и моральным совершенством, существует как в любом возможном мире, так и в актуальном (следует из 6 [Plantinga 1978]).

В модальном аргументе Алвина Плантинги с его атрибутами Бога чувствуется влияние схоластической традиции. Особенно заметно оно в размышлениях о высшей степени совершенства, что очень созвучно средневековой идее иерархии блага, встречающейся у Боэция, Августина. Кроме того, у Плантинги существование хоть и не является совершенством, но все еще остается предикатом, что не до конца освобождает его от кантовской критики.

Таким образом, очевидно, что рассмотренные в этой статье доказательства бытия Бога Алвина Плантинги очень тесно концептуально связаны со схоластической традицией. Есть ряд характеристик, которые роднят, например, модальный аргумент Плантинги и онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского. К таковым можно отнести иерархичность совершенства, существование как предикат, рассмотрение Бога как объекта, обладающего набором определенных атрибутов.

Поле исследования схоластов и современной аналитической теологии весьма сходно, разнится лишь методология. При этом и у тех, и у других обнаруживаются похожие ошибки. Кажется, что онтологический аргумент Ансельма все еще остается неразгаданной загадкой, с которой пока не получается справиться в том числе и в русле современного аналитического подхода.

Также стоит поговорить о концепции *Sensus Divinitatis* как еще одном варианте доказательства бытия Божия у Алвина Плантинги. *Sensus Divinitatis* («чувство божественного»), по Плантинге, предоставляет базовую информацию о существовании Бога, это как бы инструмент естественного богопознания.

Чтобы такой инструмент «функционировал», И.Г. Гаспаров выделяет у Плантинги три условия богопознания:

- 1) наличие у субъекта веры, что есть Бог;
- 2) истинность того, что есть Бог;
- 3) подтвержденность веры в то, что есть Бог [Гаспаров 2018].

Плантинга также замечает, что *Sensus Divinitatis* может проявляться при разных условиях, например при осознании красоты и гармонии миропорядка. В этом Плантинга близок к традиции космологических доказательств, в которых бытие Бога выводится посредством естественного богословия.

Нельзя сказать, что концепция *Sensus Divinitatis* – это еще один аргумент в пользу бытия Бога в полном смысле. Скорее, это концепция эпистемологии Плантинги, с помощью которой косвенно можно получить некоторые знания о Боге. При этом существование Бога должно быть подтвержденным согласно пункту 2. Именно поэтому модальный аргумент бытия Бога мной приведен до того, как речь зашла о *Sensus Divinitatis*.

Итак, модальный аргумент Алвина Плантинги является результатом его долгой работы над тем, чтобы усовершенствовать современные ему модальные версии онтологического аргумента. Модальный аргумент Плантинги получил множество восторженных откликов и критических замечаний. Очевидно, что версия, предложенная Плантингой, в рамках семантики возможных миров имеет достаточно недочетов, которые мешают назвать этот аргумент рабочим. Впрочем, обзор критики модального аргумента Плантинги – это другая, очень обширная тема.

Выводы

Говоря о возможности доказательства бытия Бога, Пауль Тиллих подчеркивал не невозможность, но скорее абсурдность такого начинания. По его мнению, Бог не обладает теми атрибутами, кото-

рыми теолог или философ мог бы оперировать, чтобы доказывать Его бытие. В противном случае это сделало бы Бога ограниченным во времени и пространстве существом, что невозможно. Тиллих также добавляет, что применительно к Богу такие традиционные атрибуты, как «всезнающий, всемогущий, абсолютно благой», совершенно неприменимы по все тем же вышеуказанным причинам. Однако эти атрибуты очень актуальны для современных исследований в аналитической теологии, в частности с ними работает и Алвин Плантинга.

Можно сделать вывод о том, что, хотя Пауль Тиллих и Алвин Плантинга имеют один и тот же «материал» для работы и относятся к нему как теологи, пристрастно и с «предельным интересом», все же их методология весьма отлична.

Для теологии Пауля Тиллиха проблематика доказательства бытия Бога вообще не имеет смысла. Для него подобное стремление означало бы скорее отрицание Бога, уход в атеизм, чем какое-либо доказательство. По мнению Тиллиха, попытки как-либо аргументировать бытие Бога низвели бы Его до уровня творения и ограничили бы такими категориями, как время и субстанция. Иными словами, Бог оказался бы конечным существом, что противоречит Ему по определению. Поэтому о «бытии» Бога Тиллих говорит в терминах само-бытия: Бог обладает особым, лишь Ему одному присущим бытием, для которого в философии Тиллиха появляется термин «само-бытие».

Вывод о том, что Бог действительно существует в каком-то Своем, особом, надмирном смысле, можно сделать из Его творения. К такому относится как само человеческое сознание в его акте веры, в его предельной заботе, так и история, культура. Иными словами, в творении прослеживается указание на Творца. В этом смысле Пауль Тиллих близок натурфилософии и космологическим аргументам, которые доказывают бытие Бога через какие-либо умопостигаемые следствия.

В философии Пауля Тиллиха Бог как само-бытие является также основой и силой бытия, а Откровение о Нем присутствует в самой структуре бытия. Таким образом, по Тиллиху, нет никакой необходимости рассуждать о том, каков Бог, какими атрибутами Он обладает, пытаться аргументировать необходимость Его бытия. Знание о Нем уже присутствует в бытии. Больше ничего о Боге нельзя узнать, поскольку Его бытие совершенно отлично от того, что может быть познаваемо, это особое само-бытие.

Стоит также отметить, что в отличие от представителей консервативного христианского богословия Пауль Тиллих не придает решающего значения вере и Откровению. Он придерживается скорее естественной теологии, его позиция коррелирует

со словами апостола Павла: «Ибо невидимое совершенство Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений разумом видимы»¹.

Алвин Плантинга в своей модальной версии онтологического аргумента вполне вписывается в схоластическую традицию доказательства бытия Бога, в которой для такого доказательства использовались методы логики: речь шла об атрибутах Бога и возможности, а также необходимости Его бытия. Исследования Плантинги находятся в русле возросшего во второй половине XX в. интереса к аргументу Ансельма Кентерберийского. Аналитические философы вновь заговорили о таких проблемах, как бытие Бога, атрибуты Бога, проблема теодицеи. Опять стали актуальными темы, которые когда-то волновали средневековых схоластиков.

Стоит отметить и разницу подходов Пауля Тиллиха и Алвина Плантинги к понятию «Бог». Для Тиллиха Бог – это непознаваемое само-бытие, к Нему неприменимы никакие слова, а какое-либо представление о Нем возможно лишь как умозаключение из Его творение или же внутреннее чувство, сопряженное с порой парадоксальным актом веры.

Плантинга как логик рассматривает Бога как объект в ряду других объектов. Бог в качестве такового объекта должен быть умопостижаем, поэтому, говоря о нем, возможно приписывать Ему те атрибуты, которые доступны познанию и могут быть отчасти присущи и другим умопостижаемым объектам.

Если попытаться проследить некоторое концептуальное сходство творчества Тиллиха и Плантинги со средневековой христианской схоластикой, то мысль Тиллиха близка скорее идеям Фомы Аквинского, который утверждал особое, ни с чем не соотносимое бытие Бога. О том же говорит Тиллих, указывая на само-бытие Бога. Плантинга же скорее близок к онтологическому доказательству Ансельма Кентерберийского, которое он реконструировал в модальной версии.

Парадоксальным образом методологически далекий от схоластов Тиллих более схож с ними мировоззренчески, чем Плантинга. Это прослеживается в первую очередь в традиции доказательства бытия Бога. Действительно, именно в эпоху схоластики эта традиция переживала свой расцвет. Тем не менее для схоластов Бог как объект воспринимался глубоко мистически, как нечто находящееся за пределами умопостижаемого мира. Предпринималось много попыток что-либо сказать о Нем, но все они оставались довольно-таки неудовлетворительными.

¹ Рим. 1:20.

Для аналитика Плантинги Бог – это в первую очередь исследуемый объект в ряду других объектов. Он не может не обладать свойствами, потому что иначе о Нем ничего нельзя было бы сказать. Именно поэтому Плантинга утверждает, что говорит не о существовании Бога, а о «положении дел». Но Бог, если принимать во внимание Его классические атрибуты всемогущества, всезнания и совершенства, находится за пределами логики языка, поэтому возникает парадоксальная ситуация: лингвистическими и аналитическими методами анализируется то, что не подчиняется логике языка, в рамках которой работает аналитическая философия.

Итак, представление о возможности доказать бытие Бога в теологии Пауля Тиллиха и Алвина Плантинги весьма различны. Для Тиллиха такой возможности вообще нет, он близок к естественной теологии, в которой бытие Бога можно косвенно вывести из внешних следствий, но никак не напрямую. Доказывать бытие Бога, по Тиллиху, лишено всякого смысла. В его теологии можно обнаружить лишь косвенные указания на такую возможность, однако никакого определенного аргумента он не выдвигает.

Плантинга же, напротив, предлагает свою версию модального доказательства бытия Бога. Он также реконструирует онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского в обновленном виде. Для Плантинги вопрос бытия Бога – центральный в его творчестве. Он также считает возможным рассуждать об атрибутах Бога и рассматривает Его как объект среди ряда других объектов, ведь именно такой взгляд позволяет ввести Бога в круг логических исследований.

Итак, для Тиллиха Бог – абсолютно иной, само-бытие, говорить о котором практически невозможно и доказывать существование которого не имеет смысла. Для Плантинги Бог обладает рядом атрибутов, а доказательство Его бытия – одна из центральных задач аналитической теологии.

Точкой соприкосновения между системами Тиллиха и Плантинги можно считать идею познания о Боге посредством индивидуального чувства: у первого это акт веры, «предельная забота», у второго – *Sensus Divinitatis*, «чувство божественного».

Литература

- Гаспаров 2018 – *Гаспаров И.Г.* *Sensus Divinitatis* и естественное знание о Боге // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. 2018. № 1(2). С. 47–59.
- Горбатова 2012 – *Горбатова Ю.В.* Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства // История философии. 2012. № 17. С. 243–261.

- Кюнг 2000 – *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители / Пер. с нем. О.Ю. Бойцовой. СПб.: Алетейя, 2000. 442 с.
- Лезов 1998 – *Лезов С.В.* Современное христианство в контексте интеллектуальной истории // Попытка понимания: Избр. работы. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. С. 135–231.
- Тиллих 1995 – *Тиллих П.* Мужество быть / Пер. с англ. Т.И. Вевюрко // Избранное: теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 7–132.
- Тиллих 2000а – *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3 / Пер. с англ. О.Я. Зоткиной. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
- Тиллих 2000б – *Тиллих П.* Разум и откровение. Бытие и Бог / Пер. с англ. О.Я. Зоткиной // Систематическая теология. Т. 1–2. М.; СПб.: РОССПЭН, 2000. 574 с.
- Cochrane 1956 – *Cochrane A.A.* The existentialists and God. Being and the Being of God in the thought of Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Barth. Philadelphia: The Westminster Press, 1956. 174 p.
- Malcolm 1960 – *Malcolm N.* Anselm's ontological argument // The Philosophical Review. 1960. Vol. 69. No. 1. P. 41–62.
- Оппу 2015 – *Оппу G.* Ontological arguments [Электронный ресурс] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2015. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ontological-arguments> (дата обращения 17.05.2021).
- Plantinga 1978 – *Plantinga A.* The nature of necessity. Oxford: Oxford Univ. Press, 1978. 266 p.

References

- Cochrane, A.A. (1956), *The existentialists and God. Being and the Being of God in the thought of Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Barth*, Philadelphia, The Westminster Press, USA.
- Gasparov, I.G. (2018), “Sensus Divinitatis and natural knowledge of God”, *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy Duhovnoy Akademii* [Sensus Divinitatis and natural knowledge of God], vol. 2, no. 1, pp. 47–59.
- Gorbatova, Yu.V. (2012), “Plantinga and his modal version of ontological argument”, *Istoriya filosofii*, no. 17, pp. 243–261.
- Küng, H. (2000), *Velikie khristianskie mysliteli* [Great Christian thinkers], Aleteya, Saint Petersburg, Russia.
- Lyozov, S.V. (1998), “The modern Christianity in the context of intellectual history”, in *Popytka ponimaniya: izbrannye raboty* [An attempt of understanding. Selected works], Universitetskaya kniga, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Malcolm, N. (1960), “Anselm's Ontological argument”, in *The Philosophical review*, vol. 69, no. 1, pp. 41–62.
- Oppy, G. (2015), *Ontological arguments* [Online], available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ontological-arguments> (Accessed 17 May 2021).
- Plantinga, A. (1978), *The nature of necessity*, Oxford, Oxford University Press, UK.

Tillich, P. (1995), *Muzhestvo byt'* [The courage to be], Yurist, Moscow, Russia.

Tillich, P. (2000), *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic theology], vol. 3. Universitetskaya Kniga, Saint-Petersburg, Russia.

Tillich, P. (2000), *Sistematicheskaya teologiya* [Reason and Revelation. Being and God.] Systematic theology, vol. 1–2, Rospen, Moscow, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Ева В. Ильющенко, независимый исследователь, Москва, Россия; medeios@mail.ru

Information about the author

Eva V. Ilyuschenko, independent researcher, Moscow, Russia; medeios@mail.ru

Теория фреймов
как метод современного религиоведения:
межрелигиозный фрейм
и проблема социального признания мусульман
в немусульманских обществах

Мария Н. Красильникова

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, krasilnikova.msk@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается социолого-психологический аспект теории фреймов И. Гофмана применительно к религиозному полю в процессе повседневного взаимодействия. С помощью данного методологического подхода можно по-новому представить процесс включения мусульман в немусульманские общества и их социальное признание. Используя теорию фреймов, можно рассмотреть, как распознают и оценивают религию разные люди в процессе повседневного взаимодействия. В статье делается акцент на разделении религиозного, межрелигиозного, цивилизационного и этнокультурного фреймов, учитывается также различный уровень взаимодействия в обществе: личное, групповое, общественное. От того, на каком уровне протекает взаимодействие, зависит изменение фрейма, так как в разных ситуациях на первый план могут выходить одни фреймы, отодвигая другие на второй план. Определенную важность имеет исследование размытости границ и перехода от одного фрейма к другому, что показано в рамках межрелигиозного фрейма на примере процесса включения мусульман в западноевропейские общества. Межрелигиозный фрейм пересекается с религиозным и цивилизационным. Подобное смешение фреймов при распознавании ситуации повседневного взаимодействия делает возникающие проблемы трудноразрешимыми. Отмечается, что «религиозные» фреймы часто распознаются через этнокультурный фрейм, усложняя поиск проблемы (к примеру, религиозные проблемы смешиваются с проблемами ксенофобии).

Ключевые слова: методология, фрейм, теория фреймов, Гофман, культура повседневности, ислам, мусульмане, межрелигиозный диалог

Для цитирования: Красильникова М.Н. Теория фреймов как метод современного религиоведения: межрелигиозный фрейм и проблема социального признания мусульман в немусульманских обществах // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2021. № 4. С. 70–82. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-70-82

The theory of frames as a method
for contemporary religious studies.
The interreligious frame and an issue
of social recognition of the Muslims
in non-Muslim societies

Maria N. Krasilnikova

HSE University, Moscow, Russia, krasilnikova.msk@gmail.com

Abstract. The article considers the socio-psychological aspect of Goffman's frame analysis concerning the religious field in the process of everyday interaction. Such a methodological approach helps to imagine the process of inclusion of the Muslims in non-Muslim societies and their social recognition in a new way. By using the theory of frames, one can consider how different people recognize and evaluate religion in the process of everyday interaction. The article focuses on the division of religious, interreligious, civilizational, and ethnocultural frames. In addition, it takes into account the different levels of interaction in society: personal, group, public. The change of the frame depends on the level at which the interaction takes place, so that, in different situations, some frames may come to the forefront pushing others to the background. The study of the blurring of borders and the transition from one frame to another is of certain importance: what is evident in the context of the interreligious frame, in the case of the process of inclusion of Muslims in Western European societies. The interreligious frame intersects with the religious and civilizational one. The alike mixing of frames in the process of recognizing the situation of everyday interaction makes the issues that arise difficult to solve. The emphasis is placed on the fact that "religious" frames are often recognized through an ethnocultural frame, complicating the search questions (for example, religious questions are mixed with questions related to xenophobia).

Keywords: methodology, frame, theory of frames, Goffman, everyday life culture, Islam, Muslims, interreligious dialogue

For citation: Krasilnikova, M.N. (2021), "The theory of frames as a method for contemporary religious studies. The interreligious frame and an issue of social recognition of the Muslims in non-Muslim societies", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 70–82, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-70-82

Фреймовый подход используется в рамках различных научных дисциплин, к фрейму прибегают в рамках изучения лингвистики, политических и социальных процессов, а также используют в компьютерных науках, часто заменяя на такие синонимы, как «паттерн», «рамка» и т. п. [Терехов 2014, с. 53]. Теория фреймов не представляет собой целостную методологическую теорию, а является совокупностью различных концепций в применении к разным наукам [Сухоносова 2012, с. 29]. Одно из применений теории фреймов находит отражение в анализе повседневности. Сам термин, а также фреймовый метод появляется в 1970-х гг. благодаря таким исследователям, как Г. Бейтсон, И. Гофман [Яноу, Ван Хульст 2011, с. 87]. Согласно В.С. Вахштайну, в развитии теории фреймов выделяются две линии: 1) кибернетико-лингвистическая; 2) социолого-психологическая, которые формировались параллельно и независимо друг от друга [Сухоносова 2012, с. 29; Вахштайн 2011, с. 42–43].

В данной статье будет использован социолого-психологический аспект теории фреймов, разработанный в трудах И. Гофмана, что позволит впервые говорить о фреймах применительно к религиозному полю в процессе повседневной интеракции. Стоит сказать, что по отношению к религиям чаще используют лингвистический подход как часть кибернетико-лингвистического направления теории фреймов. Здесь можно упомянуть, в частности, методологию, базирующуюся на фрейм-анализе источников СМИ [Sanz 2017; Гусейханова, Султанов 2019]. Нельзя также оставить без внимания попытку представить межрелигиозное взаимодействие через анализ фреймов в рамках социологического подхода в статье В.Б. Устиненко «Представление религиозных знаний в виде фреймов с целью создания сетевых моделей принятия решений» [Устиненко 2006]. Исследователь делает акцент на том, что «задачей религиозного исследования должна стать детализация фреймов по конкретным предметам с целью создания по возможности наиболее полной модели межконфессиональных и (или) межрелигиозных отношений» [Устиненко 2006, с. 57]. При этом автором была только обозначена, но не достигнута возможность практического применения фреймового подхода.

В настоящей работе представлен взгляд на взаимоотношения, строящиеся на основе религиозных представлений либо регулируемые конкретным отношением к религии. С помощью используемого подхода можно по-новому взглянуть на процессы включения мусульман в неисламские общества, их социального признания и сопутствующие этому проблемы в повседневной жизни.

В нашу задачу не входит подробно исследовать проблему фрейма и вариативность в ее интерпретациях, однако кратко оха-

характеризуем в рамках социолого-психологического подхода, как конструируются фреймы, связанные с религией, и каким образом они в дальнейшем маркируются в процессе повседневного взаимодействия представителями разных конфессий и/или верующими и неверующими людьми. Мы также выделим и опишем основные черты межрелигиозного фрейма и связанной с этим демаркации нашего понимания фрейма и других сходных интерпретаций.

Теория фреймов И. Гофмана как методологическое основание

Методологической опорой исследования служит фреймовый подход, предложенный И. Гофманом в его работе «Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта» [Гофман 2004]. И. Гофман пишет, что «определения ситуации создаются, во-первых, в соответствии с принципами социальной организации событий и, во-вторых, в зависимости от субъективной вовлеченности в них. Словом “фрейм” я буду обозначать все, что описывается этими двумя элементами. Предлагаемое мной сочетание “анализ фреймов” обозначает тип исследования организации опыта на основе использования указанных понятий» [Гофман 2004, с. 71]. Таким образом, фрейм, по Гофману, – это некоторая невербальная и достаточно устойчивая структура, которая оказывает влияние на социальную интеракцию, артикулируемую определенным образом в дальнейшем. Фрейм можно рассмотреть как ситуацию, которая, в свою очередь, будет являться некоторой смысловой рамкой, определяемой индивидом/группой индивидов в зависимости от своих знаний и ожиданий от данной ситуации, а также своей вовлеченности в нее. Таким образом, фрейм может быть пластичным и изменяться, но в то же время оставаться стабильным.

Важный элемент теории – это «ключи» (keys) и «переключения» (keyings) фреймов. Они помогают распознать ситуацию и соотнести воспринимаемые события с их идеальным смысловым образцом [Батыгин 2004, с. 44]. Понимание фрейма зависит от вовлеченности участника: фрейм может быть сфабрикован одними участниками взаимодействия для других, которые при этом не могут знать, что на самом деле происходит внутри, из-за удаленности от «центра» фрейма.

Для лучшего понимания приведем пример религиозного фрейма и рассмотрим такую ситуацию: девушка идет по улице в платке. Чем более закрытой будет ее одежда, тем больше участников интеракции распознают в ней мусульманку. При этом ее религиозная идентичность будет влиять на распознавание участниками

интеракции других ситуаций, связанных с ней, возможно, даже в том случае, если никаких обоснованных предпосылок для этого не будет. К примеру, если она придет на рынок, один из лавочников, которому, по большому счету, нужно просто продать товар, может по-разному отнестись к такой покупательнице, исходя из того, что для него будет значить распознавание в ней мусульманки.

Показательной для нашего исследования является следующая цитата из другой работы И. Гофмана: «Мы не можем сказать, что миры создаются “здесь и сейчас”, потому что независимо от того, говорим мы об игре в карты или о взаимодействии в ходе хирургической операции, речь идет об использовании некоторого традиционного реквизита, обладающего собственной историей в “большом” обществе» [Вахштайн 2003, с. 109; Goffman 1967, р. 27–28]. Человек не осознает внутреннюю структуру социальных фреймов, но это не мешает ему пользоваться ими, так как они обеспечивают фоновое понимание событий [Гофман 2004, с. 81–82]. Таким образом, можно исследовать структуру фрейма как теоретическую конструкцию, а можно использовать ее для решения других задач в рамках рассмотрения повседневного взаимодействия.

Работа И. Гофмана имела своих критиков и в целом оценивалась неоднозначно. Его подход также не сразу стал конвенциональным в социологии, но нашел применение в исследованиях повседневности человеческой жизни. Сам Гофман писал о том, что говорить о «повседневности» – значит стрелять вслепую: наблюдаемое содержит либо великое множество фреймов, либо вообще не содержит ни одного [Гофман 2004, с. 90]. Выделение фреймов и их характеристика могут использоваться в качестве нового подхода к современным исследованиям в различных предметных областях. В подтверждение того, что фреймовый анализ является достаточно универсальным инструментом, могут привести современное исследование комиксов Paul Fisher Davies “Goffman’s Frame Analysis, modality and comics” [Davies 2018].

Для того чтобы под новым углом взглянуть на проблемы, возникающие в процессе интеракции людей и связанные с религиозными вопросами, стоит выделить смысловые фреймы, а точнее системы фреймов, с помощью которых можно рассмотреть не только и не столько сам дискурс, сколько невербальные структуры, которые могут значительно отличаться от того, что артикулируется в конкретном дискурсе.

Фреймы повседневного взаимодействия и религия

Взяв за основу теорию И. Гофмана, можно говорить о том, что и религия в повседневном взаимодействии распознается и оценивается его участниками через фреймы. Мы будем говорить о религиозном, межрелигиозном, цивилизационном и этнокультурном фреймах. Данные названия достаточно условны, но они удобны для маркировки распознавания той или иной ситуации участниками интеракции. С точки зрения И. Гофмана, правильнее было бы говорить о нескольких основных системах фреймов, но в данном случае можно принять это упрощение и использовать термин «фрейм» в единственном числе. Данное упрощение поможет в дальнейшем рассмотреть изменения фрейма (системы фреймов) на разных уровнях взаимодействия в обществе: личном, групповом, общественном.

От того, на каком уровне взаимодействия будет протекать интеракция, зависит изменение фрейма, поскольку в разных ситуациях на первый план могут выходить одни фреймы, отодвигая другие на второй план. Например, при личном взаимодействии на первый план могут выходить другие фреймовые структуры: дружба, кооперация; то же самое можно наблюдать на групповом уровне. При этом на общественном уровне фреймовая структура практически не будет поддаваться изменениям, а будут отыгрываться сценарии, которые устойчиво закрепились в том или ином обществе.

Определенную важность имеет исследование перехода от одного фрейма к другому и того, как в социальном дискурсивном пространстве, к примеру, проблемы, лежащие в рамках одного фрейма, распознаются через другой фрейм. Таким образом, попытка решения этих проблем в обществе, а также на уровне политических решений вызывает непреодолимые трудности. Нельзя не отметить размытость границ фреймов, т. е. распознавание событий может происходить через один или сразу несколько фреймов.

Прежде всего стоит сказать, что существует общая рамка фреймов, связанных с религией, где преобладающим является некий обособленный одноконфессиональный (и даже иногда узкогрупповой) *религиозный фрейм*. Его можно назвать корпоративным, потому что он не выходит за рамки одной конкретной конфессии, но при этом может быть распознан и как более широкий (к примеру, христиане в целом), и как более узкий (католики и т. д.). Таким образом, любое распознавание ситуаций повседневного взаимодействия, которые так или иначе связаны с религией, будет происходить прежде всего через религиозный фрейм, однако он не существует в вакууме, а так или иначе переплетается с другими фреймами, часто даже не связанными с религией.

Межрелигиозный фрейм напрямую связан с вопросами религиозного происхождения, в том числе и в первую очередь взаимоотношения религий, к примеру «христианство – ислам»: в данном случае речь может идти о межрелигиозном диалоге как таковом и результатах этого диалога. Этот фрейм зачастую становится центральным в вопросах социального признания/непризнания адептов разных религий в современном обществе. Межрелигиозный фрейм граничит с религиозным, потому что любые распознавания ситуаций членами общества происходят через религиозные установки. Однако в отличие от религиозного фрейма межрелигиозный – это всегда взаимодействие между религиями, т. е. оценивать ситуацию или событие через данный фрейм могут даже люди, не считающие себя адептами той или иной религии, что отличает межрелигиозный фрейм от религиозного, чисто «корпоративного» фрейма. Религиозный фрейм непосредственно влияет и на формирование межрелигиозного. Зачастую эти два фрейма тесно переплетаются с так называемым цивилизационным фреймом. *Цивилизационный фрейм* отличается от религиозного и межрелигиозного тем, что в центре его находится не сама религия/религии, а ряд проблем общества и государства, связанных с секулярностью (например, «секулярность – религиозность/ислам»), и в его рамках может осуждаться как христианская, так и мусульманская или какая-либо другая религиозность (примером может служить французский лаицизм). Для цивилизационного фрейма характерны ситуации, связанные с вопросами религии и государства, религии как политической силы и т. д. Проблемы различных культур и этносов, встречи культур, взгляда одной культуры на другую, а также восприятия другой культуры в рамках собственной всегда напрямую пересекаются с проблемами религиозности. Следовательно, стоит также выделить *этнокультурный фрейм*, который не является «религиозным» в строгом смысле этого слова, но играет важнейшую роль в изучении вопросов повседневного взаимодействия людей в религиозном контексте.

Межрелигиозный фрейм в повседневном взаимодействии

Как уже упоминалось выше, понятие «межрелигиозный фрейм» является условным; в центре этого фрейма находятся межрелигиозные взаимоотношения, в нашем случае исламо-христианский диалог. Диалог здесь выступает как основа фрейма, его своеобразный каркас. К примеру, критика диалога является неотъемлемой частью межрелигиозного фрейма; любые его отри-

цательные стороны, как и полная невозможность диалога, – это тоже часть данного фрейма. Исламо-христианские отношения имеют долгую историю, но говорить о том, что в современном мире они движутся к зачаткам взаимопонимания, было бы преждевременно. В наше время диалог между этими религиями становится сугубо практическим [Журавский 2000], видна и направленность на решение проблем практического повседневного характера, что, в свою очередь, доказывает влияние на оценку любой ситуации в интеракции между представителями данных религий и даже тех, кто не исповедует эти религии, межрелигиозного фрейма. В широком смысле представителям ни одной из данных религий не близка идея плюрализма, даже если ими при этом признаются демократические ценности.

В статье мы рассмотрим межрелигиозный фрейм на примере процесса включения мусульман в немусульманские (западноевропейские) общества. Для начала нужно определить, что именно является предметом дискурса. Зачастую проблему присутствия мусульман в европейских обществах сводят именно к проблеме исламо-христианского диалога, т. е. рассматривают с позиций, на базе которых в обществе формируются непримиримые стороны, поскольку, как правило, речь идет о сугубо религиозных проблемах. Таким образом, проблема социального признания мусульман немусульманами в повседневной интеракции переносится в поле проблем религиозного самоопределения. Если подходить к проблеме с этой позиции, то она может показаться неразрешимой. Но в то же время стоит назвать исламских авторов, например теоретиков евроислама [Ramadan 2004; Tibi 2010], которые так или иначе выступают за пересмотр основных ценностей с целью допущения, хотя бы номинально, возможности плюрализма, а также христианских мыслителей, которые не так категоричны в суждениях об исламе. Однако в целом данный дискурс является религиозным, а решение проблемы, таким образом, связывается с радикальными взглядами и опасениями по поводу, к примеру, идеи «Еврабии» [Фаллачи 2004] или идеи «нового крестового похода». При этом не учитывается тот факт, что европейское население не является монорелигиозным, а христианство в западноевропейских странах (кроме Ватикана) не имеет статуса государственной религии. Следовательно, выделять межрелигиозный фрейм нужно именно для того, чтобы не скатываться в одноконфессиональный взгляд на проблему социального признания мусульман в немусульманских обществах. Более того, маркируя проблему как сугубо религиозную, на самом деле мы решаем проблему, лежащую в основании этнокультурного фрейма.

Таким образом, проблема признания мусульман в немусульманских обществах распознается через межрелигиозный фрейм, что является интересным феноменом, который начал формироваться в период массовой иммиграции в Западной Европе после Второй мировой войны. Э. Нортон отмечает, что на формирование европейских обществ оказывали влияние не только христианство, но и античные идеи и институты (греческий полис и его демократическое устройство), а большой вклад в политику, культуру и науку сделали евреи; кроме того, нельзя сбрасывать со счетов и многовековые взаимоотношения Западной Европы с исламским миром [Нортон 2016, с. 168–182]. Следовательно, ракурс проблемы признания мусульман, возможно, должен смещаться в сторону несколько иного дискурса, учитывая, что данная проблема выходит за пределы только исламо-христианских отношений. На дискурс должен влиять не только межрелигиозный, но и цивилизационный фрейм, т. е. проблема религии и религиозности как таковой в современных западноевропейских обществах. Зачастую ситуация, с которой сталкиваются мусульмане в повседневной жизни в неисламских обществах, распознается участниками взаимодействия как чисто религиозная проблема (более того, ведущим становится вопрос взаимоотношений двух религий), т. е. находится в рамках межрелигиозного фрейма. При этом данная ситуация ничего общего с реальным положением дел в Западной Европе в настоящее время не имеет, так как западноевропейские общества являются демократическими, немонорелигиозными и декларирующими религиозный плюрализм и выбор каждого. Поэтому было бы неправильным рассматривать, к примеру, проблему признания мусульман в современном обществе и оценивать возможности и перспективы социального признания только через призму многовековых отношений двух религий.

Справедливости ради следует подчеркнуть, что в рамках межрелигиозного фрейма ведется также диалог других религий с двумя вышеперечисленными, поэтому из данного фрейма не должны исключаться, например, буддийско-мусульманский и иудео-мусульманский диалоги, которые объективно отходят на второй план, однако могут быть не менее острыми. Следовательно, если проблема заключается в религиозных разногласиях, то она имеет, с одной стороны, неразрешимую константу, которая лежит в рамках богословского общения, а с другой – не может выходить на первый план в вопросе социального признания в современном мире. В связи с этим следует вычленив данный фрейм и дискурс, связанный с ним, из общей проблематики социального признания и рассматривать его как один из вариантов трудноразрешимой проблемы.

Стоит отметить, что в целом идеи диалога позитивно влияют на решение проблем, рождающихся в противостоянии религий, а также являются попыткой разрешения конфликтных вопросов, в том числе и на бытовом уровне. Однако в дискурсе можно встретить мнения, что попытки диалога лишь усугубляют ситуацию в рамках данного противостояния. Не стоит забывать, что диалог христианства и ислама из поля внутреннего дела религиозных общин в светском обществе после событий 11 сентября 2001 г. переходит также в политический контекст, тем самым маркируя проблему мусульманских сообществ не только как религиозную, связанную с межконфессиональными взаимоотношениями, но и как политическую, т. е. рассматривает ислам в рамках политического поля как угрозу светскому обществу, а точнее демократии. Понимание данной проблемы смещается из межрелигиозной сферы в цивилизационную, в результате чего на первый план выходит цивилизационный фрейм, но при этом в дискурсе эта ситуация может распознаваться через межрелигиозный фрейм, что усложняет понимание проблемы и ведет к невозможности ее решения.

Как ни парадоксально, но межрелигиозный фрейм конституируется в том числе и критикой межрелигиозного диалога. Нельзя отрицать, что идеи сближения, общие точки пересечения, которые участникам исламо-христианского диалога видятся в противостоянии, к примеру, атеизму, нравственному релятивизму, религиозному экстремизму и в стремлении к терпимости к другим верованиям, должны открывать новые горизонты общения, но в то же время они вызывают критику внутри религиозного сообщества в целом. Именно критика, будь то на богословском или бытовом уровне, в большей степени формирует и выстраивает данный фрейм, что также является пусть и слабо уловимым, но важным его отличием от религиозного фрейма. Религиозный фрейм предполагает распознавание только на уровне «свой–чужой» без каких-либо полутонов. Однако межрелигиозный фрейм может усиливать религиозный. В то время как критика диалога может распознаваться участниками взаимодействия не как межрелигиозная проблема, а как сугубо религиозная, т. е. угроза отказа от своей веры, возможность этого диалога и взаимопонимания перемещает ситуацию в контекст цивилизационного фрейма, поскольку сама по себе вера в единого Бога и религиозность становятся объединяющим фактором во взаимоотношениях со светским нерелигиозным обществом.

Говоря о межрелигиозном фрейме в целом, следует выделить уровни включения. Через данный фрейм ситуации распознаются, как правило, именно на общественном уровне, где личный контакт между людьми либо совсем отсутствует, либо является

очень поверхностным – таким, который сводит любую ситуацию интеракции в сферу проблем взаимоотношений религий и верующих. Групповой уровень, как правило, включает спектр различных ситуаций, где распознавание будет происходить несколько иначе. А на личном уровне, уровне адаптации, ситуации часто могут распознаваться через данный фрейм за счет того, что информация об этих взаимоотношениях накапливается в обществе в течение долгого времени и постоянно транслируется в СМИ и отчасти политическими лидерами.

Подводя итог, стоит отметить, что, во-первых, межрелигиозный фрейм пересекается с религиозным и цивилизационным; во-вторых, смешение данных фреймов при распознавании ситуации повседневного взаимодействия делает возникающие проблемы трудноразрешимыми; в-третьих, зачастую «религиозные» фреймы распознаются через этнокультурный фрейм, что усложняет поиск проблемы (к примеру, религиозные проблемы смешиваются с проблемами ксенофобии); в-четвертых, распознавание межрелигиозного фрейма и попытка его анализа дают больше возможностей для изучения влияния религии на повседневные взаимодействия между людьми.

Литература

- Батыгин 2004 – *Батыгин Г.С.* Континуум фреймов: социологическая теория Ирвинга Гофмана // Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. М.: Ин-т социологии РАН, Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. С. 7–57.
- Вахштайн 2003 – *Вахштайн В.С.* Драматургическая теория Ирвинга Гофмана: два прочтения // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 4. С. 104–118.
- Вахштайн 2011 – *Вахштайн В.С.* Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2011. 332 с.
- Гофман 2004 – *Гофман И.* Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. М.: Ин-т социологии РАН, Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. 750 с.
- Гусейханова, Султанов 2019 – *Гусейханова З.С., Султанов К.Г.* Фреймовая организация концепта «ислам» в англоязычных СМИ // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2019. Т. 5. № 4. С. 52–61.
- Журавский 2000 – *Журавский А.В.* Христиане и мусульмане: от конфронтации к диалогу // Христиане и мусульмане: проблемы диалога: Хрестоматия. М.: Библиейско-богословский ин-т Св. апостола Андрея, 2000. С. VII–XVI.
- Нортон 2016 – *Нортон Э.* К мусульманскому вопросу. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2016. 264 с.
- Сухоносова 2012 – *Сухоносова С.В.* Теория фреймов: возможности исследования повседневности // Человек в мире культуры. 2012. № 2. С. 29–34.

- Терехов 2014 – *Терехов М.Д.* Фреймовый подход: философско-методологический аспект // Вестник Московского ун-та. Сер. 7 «Философия». 2014. № 6. С. 53–71.
- Устиненко 2006 – *Устиненко В.Б.* Представление религиоведческих знаний в виде фреймов с целью создания сетевых моделей принятия решений // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2006. Т. 24. № 1–2. С. 49–64.
- Фаллачи 2004 – *Фаллачи О.* Ярость и гордость. М.: Вагриус, 2004. 158 с.
- Яноу, ван Хульст 2011 – *Яноу Д., Ван Хульст М.* Фреймы политического: от фрейм-анализа к анализу фреймирования // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 87–113.
- Davies 2018 – *Davies P.F.* Goffman's frame analysis, modality and comics // *Studies in Comics*. 2018. Vol. 9. No. 2. P. 279–295.
- Goffman 1967 – *Goffman E.* Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior. N. Y.: Anchor, 1967. 270 p.
- Ramadan 2004 – *Ramadan T.* Western Muslims and the future of Islam. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. 271 p.
- Sanz 2017 – *Sanz A.T.* The Ethnic Russian as an enemy of Islam. Frame analysis of the Kavkaz center News agency, 2001–2004. *Civil Wars*. 2017. No. 19(3). P. 1–22.
- Tibi 2010 – *Tibi B.* Euro-Islam. An alternative to Islamization and ethnicity of fear // The other Muslims. Moderate and secular. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2010. P. 157–174.

References

- Batygin, G.S. (2004), "Continuum of frames. The sociological theory of Erving Goffman", in Goffman, E., *Analiz freimov: esse ob organizatsii povesednevnogo opyta* [Frame analysis. An essay on the organization of experience], Institut sotsiologii RAN, Institut Fonda «Obshchestvennoe mnenie», Moscow, Russia, pp. 7–57.
- Davies, P.F. (2018), "Goffman's frame analysis, modality and comics", *Studies in Comics*, vol. 9, no. 2, pp. 279–295.
- Fallaci, O. (2004), *Yarost' i gordost'* [The rage and the pride], Vagrius, Moscow, Russia.
- Goffman, E. (1967), *Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior*. Anchor, New York, USA.
- Goffman E. (2004), *Analiz freimov: esse ob organizatsii povesednevnogo opyta* [Frame analysis. An essay on the organization of experience], Institut sotsiologii RAN, Institut Fonda «Obshchestvennoe mnenie», Moscow, Russia.
- Guseikhanova, Z.S. and Sultanov, K.G. (2019), "The concept of Islam. Frame modeling in the English-language mass media", *Teoreticheskaya i prikladnaya lingvistika*, vol. 5, no. 4, pp. 52–61.
- Norton A. (2016), *K musul'manskomu voprosu* [On the Muslim question], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Ramadan, T. (2004), *Western Muslims and the future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Sanz, A.T. (2017), "The ethnic Russian as an enemy of Islam. Frame analysis of the Kavkaz center news agency, 2001–2004", *Civil Wars*, vol. 19, no. 3, pp. 1–22.

- Sukhonosova, S.V. (2012), “The theory of frames. The opportunities to study the everyday life”, *Chelovek v mire kul'tury*, no. 2, pp. 29–34.
- Terekhov, M.D. (2014), “The frame approach. Philosophical and methodological aspect”, *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, no. 6, pp. 53–71.
- Tibi, B. (2010), “Euro-Islam. An alternative to Islamization and ethnicity of fear”, in Baran, Z. (ed.), *The other Muslims. Moderate and secular*, Palgrave Macmillan, New York, USA, pp. 157–174.
- Ustinenko, V.B. (2006), “Presentation of the religious knowledge in the form of frames for the purpose of creating network models of decision-making”, *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 24, no. 1–2, pp. 49–64.
- Vakhshtain, V.S. (2003), “Goffman's dramaturgical theory. Two interpretations. Structuralist interpretation”, *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 3, no. 4, pp. 104–118.
- Vakhshtain, V.S. (2011), *Sotsiologiya povsednevnosti i teoriya freimov* [Sociology of everyday life and the theory of frames], Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta, Saint Petersburg, Russia.
- Yanow, D. and Van Hulst, M. (2011), “Frames of the Political. From the Frame Analysis to the Analysis of Framing”, *Sotsiologicheskoe obozrenie*. vol. 10, no. 1–2, pp. 87–113.
- Zhuravskii, A.V. (2000), “Christians and Muslims. From confrontation to dialogue”, in Zhuravskii, A.V. (ed.) *Khristiane i musul'mane: problemy dialoga* [Christians and Muslims. Issues of dialogue], Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyta, Moscow, Russia, pp. VII–XVI.

Информация об авторе

Мария Н. Красильникова, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; Россия, 109028, Москва, Покровский б-р, д. 11; krasilnikova.msk@gmail.com

Information about the author

Maria N. Krasilnikova, HSE University, Moscow, Russia; bld. 11, Pokrovsky Bld., Moscow, Russia, 109028; krasilnikova.msk@gmail.com

Аспекты популярности некоторых интернет-сайтов религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета

Саид А. Гарифуллин

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Казань, Россия, jefgold35@gmail.com*

Регина Р. Фазлеева

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Казань, Россия, regina@yandex.ru*

Аннотация. В данном исследовании утверждается необходимость анализа деятельности религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета, который является принципиально новым механизмом коммуникации. Изучив этот новый вид коммуникации религиозной организации и ее последователей посредством детального описания структуры сайтов, мы сможем дать общую характеристику данных ресурсов, которые в совокупности могут стать основанием для дальнейших религиозоведческих и социологических исследований качества освоения религиозными конфессиями виртуального пространства. Ведущим методом является статистический метод анализа информации. Авторами проводится анализ контента официальных сайтов различных религиозных конфессий сферы русскоязычного Интернета; дается общая характеристика списка лидеров сайтов религиозной тематики, из которой можно заключить, что все они обладают необходимым культурным и правовым авторитетом, легитимирующим их использование и обращение к ним в сознании пользователей сети. Кроме того, утверждается, что сайты обладают необходимой информативностью, содержат актуальную информацию и способны удовлетворить интересы пользователей при приложении минимальных усилий. Учитывая все вышесказанное, можно сказать, что данное исследование дополнит область знаний, посвященную изучению включенности религиозных организаций в современную жизнь информационной эпохи.

Ключевые слова: сеть Интернет, религиозная организация, информационное общество, электронные средства коммуникации

Для цитирования: Гарифуллин С.А., Фазлеева Р.Р. Аспекты популярности некоторых интернет-сайтов религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2021. № 4. С. 83–93. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-83-93

Aspects of the popularity of some Internet sites of religious denominations in the Russian-speaking segment of the Internet

Said A. Garifullin

*Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia,
jefgold35@gmail.com*

Regina R. Fazleeva

*Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia,
pagua@yandex.ru*

Abstract. The study argues for the need to analyze the activities of religious confessions in the Russian-speaking segment of the Internet, which is a fundamentally new communication mechanism. Having studied that new type of communication of a religious organization and its followers through a detailed description of the structure of the sites, one can give a general description of the resources, which together can become the basis for further religious studies and sociological studies of the quality of the assimilation of the virtual space by religious confessions. The statistical method of information analysis is used as the leading method. The authors analyze the content of the official websites of various religious denominations in the sphere of the Russian-speaking Internet; provide a general description of the rating lists leaders for the sites with religious topics from which it can be concluded that they all have the necessary cultural and legal authority, which legitimizes their use and access to them in the minds of network users. In addition, it is argued that sites have the necessary information content, contain relevant information, and they are able to satisfy the interests of users with minimal effort. With all that in mind, it may be said that the study can supplement the area of knowledge devoted to the study of the involvement of religious organizations in the modern life of the information age.

Keywords: Internet, religious organization, information society, electronic means of communication

For citation: Garifullin, S.A. and Fazleeva, R.R. (2021), “Aspects of the popularity of some Internet sites of denominations in the Russian-speaking segment of the Internet”, *Studia Religiosa Rossica: scientific journal about religion*, no. 4, pp. 83–93, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-83-93

Интернет – глобальный феномен, возникший во второй половине XX в. Это – всемирная компьютерная сеть, появление которой захватило все сферы жизнедеятельности человека. Одной из важнейших областей человеческой жизнедеятельности, охваченной влиянием Интернета, стала коммуникация [Успенский 2002, с. 305]. Начало развития сети стало органичным продолжением развития электронных средств массовой коммуникации, таких как телеграф, радио и телевидение. Религия, будучи одним из фундаментальных институтов человеческого общества, не смогла не поддаться влиянию изменений в социуме. Религиозные институты были вынуждены выстраивать политику взаимодействия с сетью Интернет и ее пользователями, не смея игнорировать вызовы времени. Так, им приходилось адаптироваться под глобализационные процессы, происходящие в мире, и занимать определенную позицию. Кроме того, некоторыми исследователями выделяются несколько форм, приобретенных религией в Интернете: это сбор религиозной информации онлайн, онлайн-ритуалы и богослужения, онлайн-рекрутирование и религиозное онлайн-сообщество [Campbell 2006, р. 4–6]. Необходимо анализ деятельности основных христианских конфессий России в Интернете, который является принципиально новым механизмом коммуникации. Изучив ее форму посредством детального описания структуры сайтов, мы сможем дать общую характеристику данных ресурсов, которые в совокупности станут основанием для дальнейших религиоведческих и социологических исследований качества освоения христианскими конфессиями виртуального пространства.

Исходя из конкретных задач данного исследования, за основу нами были выбраны специальные научные методы религиоведения: метод сравнительного анализа для описания общих и особенных аспектов, характерных для религиозных организаций, каузальный анализ для выявления закономерностей функционирования той или иной конфессии в виртуальном пространстве. Наряду с вышеуказанными в качестве ведущего метода мы использовали статистический метод анализа информации в силу того, что в нашем исследовании необходимо было получить и обосновать суждения о группе религиозных организаций с определенной внутренней неоднородностью. Интернет-сайты конфессий сравнивались по такому параметру, как количество просмотров. Данный показатель является определяющим для составления рейтинга сайтов среди всей совокупности тематической сайтов разной направленности Рунета и отображает единичную загрузку страницы сайта при переходе посетителя на нее. Для выполнения этой задачи нами будет использован сервис “Rambler’s Top100”, позволяющий отследить статистику сайтов Рунета по различным показателям, в том

числе и по просмотрам. Так, категория Рамблер/Топ-100/ Религия может предоставить полную статистику по христианским, мусульманским, иудейским, индуистским и буддистским сайтам.

Проблема становления и развития Интернета было уделено достаточное внимание в труде канадского философа Маршалла Маклюэна «Галактика Гуттенберга: сотворение человека печатной культуры», исследующего общество электронных средств коммуникации в частности [Маклюэн 2004, с. 47]. Эта проблема, по мнению Маклюэна, затрагивает фундаментальные законы функционирования общества, которые основаны на способах коммуникации между индивидами. Современное ему общество – 60-е годы XX в. – он описывал как «глобальную деревню», привычные категории пространства и времени в которой сжаты до минимальных порядков благодаря способам обеспечения мгновенной коммуникации между любыми точками мира. В наше время, спустя 50 лет после выдвинутой им идеи, темпы развития технологий передачи информации становятся еще более интенсивными.

Одним из проявлений адаптации религиозных организаций к подобным процессам современного информационного общества является открытие сайтов различных конфессий в сети Интернет. Некоторые лидеры религиозных организаций выказывали непосредственную поддержку данным действиям. Так, Папа Римский неоднократно высказывался об Интернете¹. Патриархи Русской православной церкви также не обходили эту проблему стороной².

¹ Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the 48th world communications day. Communication at the service of an authentic culture of encounter [Электронный ресурс]. URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (дата обращения 25.09.2020); Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the 45th world communications day. Truth, proclamation and authenticity of life in the digital age [Электронный ресурс]. URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html (дата обращения 28.09.2020).

² См.: Доклад Святейшего Патриарха Алексия II на Епархиальном собрании г. Москвы (15 декабря 2004) [Электронный ресурс] // Официальный сайт московской городской епархии URL: <http://moseparh.ru/doklad-svyatejshego-patriarxa-aleksiya-ii-na-eparxialnom-sobranii-g-moskvy-15-dekabrya-2004-g.html> (дата обращения 12.09.2020); Патриарх Кирилл предостерег от публикации «разрушительных идей» в Интернете [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.fm/interested/patriarkh-kiрилл-predostereg-ot-publikacii-razrushitelnich-idei/> (дата обращения 14.09.2020).

Данные сайты представляют собой не только субъект коммуникации, но и объект коммуникационного взаимодействия, своей формой и содержанием выражая ту или иную позицию. Кроме того, Кристофер Хэлланд разделил виртуальную религиозность на религию-онлайн и онлайн-религию, приняв за первую функцию информирования различных религиозных объединений о своей деятельности с помощью сети Интернет, а за вторую – религию, осуществляющую культовые практики посредством Сети и существующую в ней [Helland 2005, p. 1]. Данный подход, однако, был подвергнут сомнению Гленом Янгом, отметившим, что едва ли не каждый сайт религиозной организации предоставляет возможность заказать молитву через него [Young 2004, p. 94].

Некоторые исследователи занимались подобными вопросами. В работе такого автора, как М.В. Ермакова, под названием «Использование интернет-коммуникаций святым престолом и Русской православной церковью» дается многоаспектный анализ разработки проблематики существования христианской религии в информационную эпоху [Ермакова 2014, с. 95]. В исследовании «Активность Русской православной церкви в электронном пространстве (на примере сети Интернет)» Д.М. Семенова уделяет внимание деятельности христианских конфессий в социальных сетях [Семенова 2013, с. 78].

Лидером списка самых посещаемых сайтов Рунета в категории «Буддизм» является форум «Дхарма. Буддистское сообщество» (dharma.org.ru) – количество просмотров за месяц превышает 110 тысяч. Данный форум имеет описание: «Обществе буддистов, с буддистами и о буддизме. Живые традиции, полемика, буддистская философия, история буддизма, новости». Сайт на данном домене функционирует с 16 февраля 2005 г. Однако в самой нижней части всех страниц сайта находится информационный блок подобного содержания: «За информацию, размещенную на сайте пользователями, администрация ответственности не несет. Мощь пхпББ © 2001, 2002 пхпББ Групп». «пхпББ» (phpBB) является так называемым движком форума, т. е. видом программного обеспечения формы и структуры ресурса. Значение остальных слов «Мощь 2001, 2002 Групп» выяснить не удалось.

Обратимся к статистике, представленной на самом сайте. На момент обращения количество сообщений на форуме составляло 448 606 единиц, зарегистрированных пользователей – 3614.

Сайт состоит из нескольких форумов, разделенных на категории. «Живые традиции» включает в себя форумы «Новости», «Дальневосточный буддизм», «Гималайский буддизм», «Южный буддизм», «От Будды до наших дней». Категория «Общение на разные темы» – «Чайная», «Дискуссии». «Философский раздел»

состоит из форумов «Буддистская философия» «Семинар по абхидхарме», «Семинар по праманаваде», «Семинар по мадхьямаке». Последний раздел «Прочее» составляют форумы «Ничего святого», «Обсуждение форума» и «Подвал». Самым активным форумом является форум «Дискуссии», в котором на момент обращения находилось 151 180 сообщений. Последнюю позицию по активности занимает форум «От Будды до наших дней», на котором находилось 2016 сообщений.

Среднее суточное количество просмотров равно 3 тыс. Как удалось обнаружить, от основных праздников оно не зависит.

Сайт krishna.ru – лидер по посещаемости среди сайтов Рунета в категории «Индуизм». Является официальным сайтом «Движения Сознания Кришны и его последователей кришнаитов». Впервые зарегистрирован 28 сентября 2000 г., официальным владельцем сайта является Московское общество Сознания Кришны. Среднее количество просмотров в месяц равно 20 тыс.

Посетителям ресурса представлены разделы «FAQ»: «общие вопросы», «внешний вид и деятельность», «философия и теология», «отношение к науке и обществу», «вечные вопросы»; «Энциклопедия»: «история», «основные понятия», «Шрила Прабхупада», «Кришна», «Практика» и другие категории; «Интересное»: «Кришнаиты и мир», «Биографии святых прошлого», «Новости», «Взгляд изнутри», «Для детей», «Истории», «Медиа», «Совет дня», «Интервью»; «Анонсы» и «Контакты». На главной странице сайта расположена выборка материалов из данных разделов.

Навигация по сайту проста и понятна. По словам администрации ресурса, над его полной реконструкцией они работали со второй половины 2016 г. до мая 2019 г. – именно в этот период можно отследить начало изменений в форме и структуре сайта. Кроме того, как отмечается на самом сайте, данный ресурс существует на бескорыстной основе и нуждается лишь в помощи в деле «донесения счастья духовного знания до сердца каждого человека».

Оказалось невозможным найти материалы, опубликованные в 2019 г.: основной массив контента сформирован в более раннее время и содержит статьи, аудио- и видеоматериалы, а упоминания и анонсы событий 2019 г. находятся в статьях 2018 г.

Среднее суточное количество просмотров сайта равно 600. От праздников оно также не зависит.

Лидером мусульманских сайтов Рунета является сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан (dumrt.ru), зарегистрированный в 2011 г. Существует в русской и татарской версиях. Стоит отметить, что, используя так называемый поиск по сайту, пользователь будет перенаправлен на версию сайта на татарском языке. Среднее количество просмотров в месяц равно 400 тыс.

Сайт носит информационную функцию – в будни дни публикуются несколько новостей, включающих в себя в фото- и видеоматериалы. Главная страница сайта содержит последние опубликованные новостные статьи, календарь новостей, панель с персоналиями ДУМ РТ, баннер телефона доверия Управления мусульман, а также расписание намазов. Навигация осуществляется по разделам «О ДУМ РТ», «Муфтий РТ», «Медиа», «Полезная информация», «Пресс-служба», «Контакты», «Вопрос муфтию», «Конкурс», содержащих заголовки, отсылающие пользователя на сторонние ресурсы. Например, перейдя по цепочке «Медиа» – «Ислам против террора» пользователь будет перенаправлен на сайт «terroga-net.ru».

Можно предположить, что основной трафик на сайте обеспечивается благодаря наличию на нем времени чтения намазов, составляя около 7 тыс. просмотров в день. Так, при взгляде на число просмотров сайта 9 июня 2019 г. можно увидеть, что большое их количество приходится на 17:20 (61 просмотр) и 17:30 (62 просмотра) часов, 20:20 (130 просмотров) и 21:45 (104 просмотра), и время намазов соответствует данным часам: послеполуденная молитва – 17:29, вечерняя молитва – 20:25, ночная – 21:55. Показатели по остальным дням повторяют данную тенденцию. Стоит отметить, что в праздничные дни повышается количество просмотров ресурса: при среднем показателе около 3 тыс. в день в августе 2018 г. в праздник Курбан-Байрам 20 августа количество просмотров сайта составило 16 725, что сделало его абсолютным лидером по посещениям среди всех исламских сайтов Рунета в данный день. То же произошло в начале и конце месяца Рамадан в 2019 г.: 5 мая количество просмотров составило 45 705, а 3 июня – 18 836.

Лидером в рейтинге сайтов, посвященных иудаизму занимает сайт «Еврейский Петербург» (jeps.ru), принадлежащий МРОО «Санкт-Петербургская еврейская религиозная община Большой хоральной синагоги», который существует в данном домене с 2007 г. и регулярно обновляет свое содержание: публикует актуальные новости, афишу событий, анонсы праздничных мероприятий, многочисленные статьи, посвященные жизни общины и насущным проблемам мирового и российского еврейства и иудаизма. Функционирует также на английском и на иврите. Среднее количество просмотров в месяц равняется 110 тыс.

Главная страница сайта содержит адрес Большой хоральной синагоги, ссылки на категорию «Еврейский календарь», «Еврейские организации Петербурга», «Реклама на сайте», «Поиск», «Личный кабинет». Далее следуют тематические блоки: анонс ближайшего мероприятия (лекции, концерта, выставки, мастер-класса

и т. п.), афиша событий на ближайшее время, расписание молитв на день, новости синагоги, аудиолекции, список тематических категорий («посещение синагоги», «что есть в синагоге», «программы занятий» и др.), последние выпуски газеты «Форшмак», актуальное видео, ссылки на социальные сети, ссылки на благотворительные кампании синагоги, а также несколько рекламных блоков. На сайте предлагается подписаться на рассылку sms и e-mail. Кроме того, сайт содержит несколько «проектов»: «Новости» (включая рубрики: «Новости», «Мнения», «Еврейская кухня», «Роиудаизм», «Личная история», «Игры»), «Помогу», «Афиша», «Еврейский Петербург», «Аудио-библиотека».

Среднее суточное количество просмотров на сайте равняется 4 тыс. В праздничные дни оно повышается: так, накануне Песаха в 2019 г. данный показатель поднялся до 9134 просмотров 17 апреля, 18 апреля было 10 306 просмотров, а 19 апреля – 9295.

Лидером в рейтинге христианских сайтов является сайт Московского Сретенского монастыря (pravoslavie.ru), который был зарегистрирован в декабре 1999 г. Позиционируется как новостное издание, православный информационный ресурс. Руководителем и главным редактором проекта является Архимандрит Тихон (Шевкунов). Сайт функционирует также в английской и сербской версиях. Среднее количество просмотров в месяц равняется 14 млн.

Главная страница сайта содержит ссылки на социальные сети, ссылку на переход к православному календарю, ссылку на переход на сайт Сретенского монастыря, небольшой баннер с подборкой статей и анонсов событий, а также основную панель с категориями сайта: «Рубрики портала», «Встреча с православием», «Интернет-журнал», «Вопросы священнику», «Новости», «Медиа». Далее следуют блоки с подборкой последних опубликованных статей на злободневные темы: «Кто такие “колумбайнеры” и как школе с ними бороться?», посвященная одноименному феномену, «Старая проблема новой церкви», повествующая о феномене «Липковства» в украинской церкви, «Сквер или храм...», предлагающая поразмышлять над проблемой строительства храма в Екатеринбурге, и др. После данного блока расположены новостной блок, раздел «Псковская митрополия и Псково-Печерский монастырь», «Мониторинг СМИ», «Актуальный вопрос», «Слово Патриарха», «Цитаты», блок с видео-, фото- и аудиоматериалами, а также лента последних публикаций. Кроме того, на сайте присутствуют ссылки на другие ресурсы и баннеры, предлагающие те или иные услуги, например такие, как заказ поминовения в Псково-Печерском монастыре.

Среднее суточное количество просмотров равно 400 тыс. Наибольшее количество просмотров наблюдается в день начала Великого Поста: в 2017 г. в этот день было 1,25 млн просмотров, в Чистый понедельник 2018 г. наблюдалось 1,10 млн, в 2019 г. – 1,02 млн.

Описав лидеров списков профессиональных ресурсов Рунета, можно заключить, что все они обладают необходимым культурным и правовым авторитетом, который легитимирует их использование и обращение к ним в сознании пользователей сети. Кроме того, сайты содержат актуальную информацию и способны удовлетворить интересы пользователей при приложении минимальных усилий: навигация по сайтам понятная и простая.

Изучив структуру интернет-сайтов религиозной тематики, мы отметили, что общими элементами структуры всех сайтов является раздел новостей, информационный раздел и раздел анонсов событий. Также внимание уделяется и профессиональному просвещению, ответам на часто задаваемые вопросы. Некоторые ресурсы представляют собой платформу для дискуссий.

В данной статье анализируются новые формы коммуникативного взаимодействия, открываемые сетью Интернет в информационную эпоху для всех, в том числе и для религиозных объединений. В связи с поставленными целями и задачами был проведен анализ контента официальных сайтов различных религиозных конфессий сферы русскоязычного Интернета. Учитывая все вышесказанное, можно сделать вывод, что данное исследование дополнит область знаний, посвященную изучению включенности религиозных организаций в современную жизнь информационной эпохи.

Можно заключить, что все сайты соответствуют определяемой ими позиции, и их популярность обеспечивается благодаря следованию выбранному формату обеспечения потребностей посетителей. Сайты ведут политику открытости и доступности информации, содержащей не только текстовый контент, но и постоянно обновляющиеся аудиоматериалы, видеоматериалы, прямые эфиры и версии печатных изданий, выпускающихся под эгидой организаций. Каждый из ресурсов несет на себе особенности культурного и профессионального характера. Сайт общины Большой хоральной синагоги Санкт-Петербурга является ресурсом, свободным от формализма официальных сайтов религиозных объединений: на нем может быть опубликована даже видеозапись чтения стихов 85-летней прихожанкой во дворе синагоги. Православный сайт pravoslavie.ru сконцентрирован на публикации статей православной и околоправославной тематики, освещающих события общекультурной и мировой жизни. Сайт же Духовного управления

мусульман Республики Татарстан, как сайт руководящего органа, концентрируется на публикации новостей из жизни уммы, председателя Духовного управления. Каждый из данных трех сайтов функционирует в полной мере. Лидер среди сайтов в категории «буддизм», представляющий собой открытый форум, является платформой для дискуссий и свободного общения. Лидер индуистских сайтов заброшен, однако он может послужить хорошим источником для ознакомления с кришнаизмом и его традицией.

Благодарности

Работа выполнена в соответствии с Государственной программой повышения конкурентоспособности Казанского федерального университета.

Acknowledgements

The work is performed according to the Russian Government Program of Competitive Growth of Kazan Federal University.

Литература

- Ермакова 2014 – *Ермакова М.В.* Использование интернет-коммуникаций святым престолом и Русской православной церковью // Известия Тульского гос. ун-та. Гуманитарные науки. 2014. № 1. С. 91–100.
- Маклюэн 2004 – *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2004. 432 с.
- Семенова 2013 – *Семенова Д.М.* Активность Русской православной церкви в электронном пространстве: на примере сети Интернет [Электронный ресурс] // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2013. № 5. С. 76–85. URL: <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/5201339> (дата обращения 14.10.2020).
- Успенский 2002 – *Успенский И.В.* Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002. 461 с.
- Campbell 2006 – *Campbell H.* Religion and the Internet // Issue of Communication Research Trends. 2006. Vol. 25. Iss. 1. P. 4–6.
- Helland 2005 – *Helland C.* Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the Internet [Online], available at: <https://heiu.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/380> (Accessed 25 Sept. 2019).
- Young 2004 – *Young G.* Reading and praying online. The continuity of religion online and online religion in Internet Christianity // Religion Online. Finding faith on the Internet. N.Y.: Routledge, 2004. P. 93–106.

References

- Campbell, H. (2006), "Religion and the Internet", *Issue of Communication Research Trends*, vol. 25, iss.1, pp. 4–6.
- Ermakova, M.V. (2014), "The use of the Internet connection by the Holy See and the Russian Orthodox Church", *Izvestia of the Tula State University. Humanitarian sciences*, no. 1, pp. 91–100.
- Helland, C. (2005), *Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the Internet* [Online], available at: <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/380> (Accessed 25 Sept. 2019).
- Maklyuen, M. (2004), *Galaktika Gutenberga: sotvorenie cheloveka pechatnoi kul'tury*. [Gutenberg's Galaxy. Creating a man of the print culture], Nika-Tsentr, Kiev, Ukraine.
- Semenova, D.M. (2013), "The activity of the Russian Orthodox Church in the electronic space. On the example of the Internet" [Online], *Modern studies of social problems*, no. 5, pp. 76–85, available at: <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/5201339> (Accessed 14 Oct. 2020).
- Uspenskii, I.V. (2002), *Obshchaya teoriya sotsial'noi kommunikatsii* [General theory of social communication], Izdatel'stvo Mikhailova V.A., Saint Petersburg, Russia.
- Young, G. (2004), "Reading and praying online. The continuity of religion online and online religion in Internet Christianity", in *Religion online. Finding faith on the Internet*. N. Y.: Routledge, pp. 93–106.

Информация об авторах

Саид А. Гарифуллин, аспирант, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия; 420111, Россия, Казань, ул. Кремлевская, д. 35; jefgold35@gmail.com

Регина Р. Фазлеева, кандидат философских наук, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия; 420111, Россия, Казань, ул. Кремлевская, д. 35; pagua@yandex.ru

Information about the authors

Said A. Garifullin, postgraduate student, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia; bld. 35, Kremlevskaya St., Kazan, Russia, 420111; jefgold35@gmail.com

Regina R. Fazleeva, Cand. of Sci. (Philosophy), Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia; bld. 35, Kremlevskaya St., Kazan, Russia, 420111; pagua@yandex.ru

УДК 2-9

DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-94-116

Смысл религии

Вильям Бреде Кристенсен

Аннотация. Вильям Бреде Кристенсен (1867–1953) – крупнейший ученый-религиовед XX в., историк и феноменолог религии, представитель голландской феноменологической школы, видевшей задачу феноменологии религии в классификации религиозных феноменов, в упорядочивании и осмыслении того исторического материала, который к тому времени был в изобилии собран эмпирическими науками о религии. В настоящей публикации предлагается перевод важных фрагментов из его посмертно опубликованного труда «Смысл религии» (1960). Это вторая и третья части «Общего введения», где Кристенсен излагает методологические принципы своей концепции, а также первая глава первой части «Смысла религии» – «Введение в космологию», где автором формулируются основы религиозного восприятия вселенной в древних религиях.

Ключевые слова: феноменология религии, священное, история религиоведения

Для цитирования: Кристенсен В.Б. Смысл религии: фрагменты из книги / Вступ. ст., пер. с англ. А.В. Токранова // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 94–116, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-94-116

The meaning of religion

William Brede Kristensen

Abstract. W.B. Kristensen (1867–1953) is the prominent scholar of the 20th century famous for his works on history and phenomenology of religion, the representative of the Dutch phenomenological school. He saw the task of phenomenology of religion in the systematization of historical phenomena, as well as in the ordering and comprehension of the historical

© Токранов А.В., вступительная статья, перевод на русский язык, 2021

Перевод сделан по изданию: *Kristensen W.B.* The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. 532 p.

material, which by that time was abundantly collected by the empirical sciences of religion.

The present publication offers translation of significant fragments from his book “The Meaning of Religion” posthumously published in 1960. Those are the second and third parts of “General Introduction” where Kristensen discusses important methodological foundations of his conception, as well as the first chapter of the Part I (“Introduction to Cosmology”) dedicated to religious conceptions of cosmic order in ancient religions.

Keywords: phenomenology of religion, the Holy, history of religious studies

For citation: Kristensen, W.B. (2021), “The meaning of religion” (Tokranov, A.V., foreword and translation from English), *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 94–116, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-94-116

Вильям Бреде Кристенсен – крупнейший голландский историк и феноменолог религии, классик мировой религиоведческой науки. Он родился в 1867 г., в городе Кристиансанн на юге Норвегии. В 1884 г. он начинает изучать теологию в университете Христиании (Осло), но затем переключается на древние языки с целью более глубокого анализа религий древности – в то время одного из наиболее перспективных и интригующих направлений гуманитарного знания. Поворотным пунктом в его судьбе становится 1901 год, когда молодой, но уже добившийся известности религиовед приглашается в университет Лейдена в качестве преемника К.П. Тиле. С этого момента Кристенсен связывает свою судьбу с голландской религиоведческой школой, уделяя в своей научной деятельности особое внимание феноменологии религии (по-видимому, именно он первым в Голландии стал читать специальные университетские курсы с таким названием) [Molendijk 2000, p. 34]. Лекции и научные труды он пишет на неродном, но в совершенстве им освоенном голландском языке, «богатом, чистом и мощном» в оценке его учеников [Крамер 1960, р. XIII]. В 1913 г. он получает гражданство Нидерландов.

Цена выше всего на свете сам процесс поиска истины, Кристенсен мало интересовался тем, что традиционно сопутствует науке, – конференциями, конгрессами, престижными публикациями. Этот факт, а также язык его научных работ объясняют то, что ученый при жизни был практически неизвестен за пределами Голландии и Скандинавии. Его библиография, охватывающая промежуток с 1896 по 1955 г., насчитывает 50 публикаций на голландском и норвежском языках. А книга, с которой началась мировая известность Кристенсена, “The meaning of religion” («Смысл религии»), появилась на английском языке уже после его смерти (1953), в 1960 г., стараниями его учеников и преемников на кафедре истории

и феноменологии религии в университете Лейдена – проф. Х. Кремера и проф. К.А.Х. Хиддинга. Этот труд (лекции по феноменологии религии, прочитанные для студентов), фрагменты из которого представлены в настоящей публикации, – наиболее полное и репрезентативное изложение феноменологии религии В.Б. Кристенсена. Это не первое появление работы голландского ученого на русском языке – отрывки из введения к этой книге были опубликованы в журнале «Религиоведение» (2005. № 2). В них содержится изложение главных методологических принципов его феноменологии религии: сравнительное исследование как ключ к проникновению в смысл малоизвестных и малопонятных феноменов, необходимость принятия религиоведом точки зрения верующего для понимания абсолютного смысла религии, отвержение эволюционистского подхода. Именно последний тезис, принципиально важный для феноменологического метода как такового, наиболее подробно аргументируется Кристенсеном во второй части «Общего введения» в связи с критикой концепции «священного» Р. Отто. Перевод этого фрагмента предлагается вашему вниманию. Также в публикации представлена третья часть «Общего введения» – «Два типа религиозного мировоззрения», – на противопоставлении которых Кристенсен строит свой анализ религиозной истории человечества.

В качестве примера использования Кристенсеном своего метода мы также предлагаем читателю перевод первой главы первой части «Смысла религии» – «Введение в космологию», где автором формулируются принципы религиозного восприятия вселенной в древних религиях, своего рода «теологии космоса». Для Кристенсена здесь находится точка, где принципиально расходятся наше, современное, и древнее восприятие мира. Описываемые им начала религии природы древнего мира – универсальная матрица, выступающая в работе основой для понимания значения отдельных религиозных феноменов народами прошлых эпох.

Глава 1

Общее введение

В. «Священное»

Здесь, во введении, я не буду приводить список последних работ в области феноменологии религии. Самыми важными среди них являются монографии, посвященные конкретным вопросам, например обрядам инициации. <...> Тем не менее одно произведе-

дение я хотел бы упомянуть не столько вследствие его значения, сколько вследствие его известности. Это книга Рудольфа Отто *Das Heilige* («Священное»); книга, чье первое издание 1917 г. насчитывало пару сотен страниц, но было значительно расширено позднее. Это одна из самых читаемых книг в современной теологической литературе.

Отто совершенно справедливо рассматривает «священное» как типический религиозный принцип в комплексе связанных с ним идей и чувств, характеризующих религиозную жизнь. Священное – элемент *sui generis*, который не может быть выражен в интеллектуальных, этических или эстетических терминах. Для начала «моменты», составляющие специфическое содержание идеи священного, отграничиваются друг от друга. Это осуществляется не методом гегелевской диалектики, а с помощью психологического анализа религиозного факта. Однако неосуществимость подобного рода попыток видна из того, что данное исследование систематично лишь по форме, но не по содержанию.

Самое важное, хоть и не особо оригинальное достижение книги Отто – это анализ понятия «священное». Различные элементы (также называемые компонентами или моментами) получают маркировки, знакомые ныне каждому историку религии. Это исследование в области психологии религии вполне теоретично по своей природе и по справедливости может быть отнесено к области философии религии, стремящейся дать наиболее общее определение сущности религии. Но для последующего изложения фатальным оказывается то, что философ и теолог-систематик Отто не замечает невозможности перехода на этой основе к *историческому* пониманию, которое он ставит себе целью. Он делает ошибку, противоположную той, которую делали Тиле и Пфляйдерер, пытавшиеся сформулировать сущность религии на основе исторических данных. Подобно Гегелю, Отто верит, что в сущности заложен зародыш всех феноменов, что феномены необходимо понимать на основе сущности. «В желуде в зародыше присутствует дуб». Это утверждение не имеет никакого отношения к ботанике. Анализ структуры желудей не даст нам даже отдаленнейшего представления о растущем дереве. Мысль о том, что даже частичное понимание развитого организма можно получить из анализа его зародышевой формы, – просто-напросто иллюзия. И также иллюзией является идея о том, что можно систематически развить науку о религии из сущности феноменов, или *vice versa*, какое бы понятие о сущности религии при этом ни использовалось.

Целостность психологического исследования нарушается эволюционной схемой, применяемой Отто в своем изложении. *Daimonion* превращается в *theion, numen* (понятие древнеримской

религии) – в *deus*; культ природных объектов переходит в поклонение духовным существам. Такой рост в определенном направлении мог быть по меньшей мере возможным, если бы история человечества развивалась как естественная история, подобно росту дуба из желудя. Но в человеческой истории постоянный рост в определенном направлении попросту отсутствует. Египетская цивилизация и религия существовали на протяжении почти двух тысяч лет, а затем исчезли. А сколько тысяч лет сохраняется на одной и той же стадии культура примитивных народов? Более того, в большинстве религий, к примеру в греко-римской, *daimonion* продолжает существовать наряду с *theon*; природные божества существуют вместе с духовными божествами и т. д. Даже одно и то же личное божество может иметь оба эти значения. Весьма вероятно, даже очевидно, что оба типа божеств имеют свою собственную религиозную ценность. Эволюционистская схема явным образом навязывается исторической реальности – ради некоей концепции «зародышевых форм» религиозного сознания. Отто заблуждается, полагая, что история подтверждает правоту его теории. Он вынужден считаться с историческим фактом: различием между его собственной концепцией и тем, что мы называем «примитивной» идеей божественного. Для того чтобы понять эту другую идею, он пытается преодолеть разрыв, построив свою систему. Идея божественного, которая не имеет никакого значения или ценности для меня, должна быть зародышевой формой моей собственной. Если бы образованный парсийский жрец захотел представить общий обзор истории религии, то он несомненно объявил бы свою религию венцом исторического развития. Такие утверждения делаются не историками, а теологами. В истории религии никто не сможет найти доказательство истинности своей веры; «эволюция» разветвляется по тысяче разных направлений. Верующий находит подтверждение своей веры совсем в другой сфере. Это подтверждение приходит не в сравнительном исследовании, когда собственная религия мыслится как рафинированная форма религиозного наследия человечества, но в реальной практике духовной жизни. Любой верующий скажет, что достоверностью своей веры он обязан Богу. Это и есть религиозная реальность.

Мы должны поставить вопрос иначе, чем Отто. Нам не нужно брать понятие «священное» в качестве отправного пункта, задавшись, к примеру, вопросом о том, как нуминозное раскрывается в природных феноменах. Напротив, мы должны задаться вопросом о том, как верующий воспринимает феномены, называемые им священными. Нам нет необходимости прилагать концепт «священное» к какому-либо частному объекту, поскольку священное само по себе является наиболее существенным элементом реальности.

Восприятие природы древними отличалось от нашего, и это их чувства и представления мы должны стремиться понять. Затем мы должны признать, что верующие правы в своих воззрениях и что эти воззрения не примитивны, как утверждает Отто. Если нам удастся хорошо понять их, то мы увидим истину в их идеях, истину, что явления природы «священны», или «святы». Поэтому исходный пункт феноменологии – это точка зрения верующего, а не концепт «священное» с его элементами или моментами.

Если мы применим феноменологический метод, то все теории о примитивных, высших и самых высоких точках зрения рухнут в один момент. Мы узнаем абсолютное (а именно то, что является абсолютным для верующего) в его различных выражениях, а абсолютное никогда не есть лишь относительно абсолютное!

Следуя по этому пути, мы познакомимся с самыми различными выражениями священного, но мы никогда не придем к определению священного. В историческом и феноменологическом исследовании предполагается, что священное есть реальность для нас, реальность *sui generis*. Это априорная предпосылка нашего подхода. И все же положение историка, желающего понять феномены, отлично от положения философа, стремящегося понять сущность реальности и познать самого себя. Было бы глупостью жертвовать одной дисциплиной ради другой или отрицать очевидную ценность обеих. Историк не может говорить как философ, и *vice versa*. Отто попытался объединить обе позиции в своей эволюционной теории, и эта попытка имела неудовлетворительный результат. Конечно, исторические познания у Отто шире, чем у Гегеля, но он тем не менее остается философом и не более Гегеля способен отдать справедливость характеристической черте чуждых религиозных идей – их абсолютному характеру. Историк в своем исследовании должен воздерживаться от попыток определить религию или осуществить ее философский анализ.

С. Два типа религиозного мировоззрения

Феноменология религии стремится понять религиозные феномены, классифицируя их по группам. Можно создавать сколько угодно таких групп, представляющих типичные феномены. В нашем исследовании мы должны ограничиться небольшим количеством групп с четко очерченными границами. В очень грубом приближении можно говорить о двух типах [религиозности]: типе, представленном нашей европейской цивилизацией, в особенности христианством, и «древнем» типе – я не могу подобрать для него лучшего названия, – представленном цивилизациями древности,

а также, до некоторой степени, теми цивилизациями, которые «чужды» нашей. Проведение различия между «нашим», и тем, что нам «чуждо», имеет как минимум методологическое значение для нашей работы. Когда различие формулируется, оно становится очевидным. Я не буду тратить здесь много времени на обсуждение этого вопроса, поскольку его подробная разработка может быть сделана только после рассмотрения конкретных групп и типов, но было бы полезно предварительно отметить, что такое различие существует.

Весьма примечателен тот факт, что люди древности часто поразительно легко находили общий язык в религиозных вопросах, несмотря на все различия в национальном характере и религии. Это видно не столько из довольно скудных письменных источников, касающихся этой темы, сколько из согласия их основных религиозных идей и институций, пусть и выраженных в различных формах. Нам, современным европейцам, часто очень трудно понять эти религиозные идеи. Это видно по бесчисленному количеству ошибок, которые делают даже в отношении самого существенного: истинного характера и религиозной ценности этих странных понятий. Этих ошибок не избежали даже серьезные ученые последних столетий – включая XX в., – несмотря на огромную помощь, полученную ими от филологии и археологии. Несомненно, что между нами и народами древности лежит куда бóльшая пропасть, чем имелась когда-то между самими теми народами. Разница во времени не является единственной причиной, поскольку временное расстояние, разделявшее древние цивилизации, подчас было еще более значительным. Более того, эта пропасть начала расти еще до начала христианской эры.

То, с чем мы в дальнейшем будем иметь дело, – это два типа «цивилизации» в самом широком смысле, и эти два типа мы обозначаем как «древнюю» (ancient) и «новую» (modern) цивилизации. Наш тип цивилизации появился на заре древнегреческой истории, вместе с эпохой классического просвещения. Этот рационализм, в котором индивид раскрывает для себя свои собственные возможности, занимает ведущие позиции в Греции и Риме, однако древний тип продолжает свое существование параллельно с ним.

Этот рационалистический тип был отодвинут на периферию античным христианством вплоть до XIII в. Затем «просвещенческая» ментальность отвоевала значительную часть своих позиций в эпоху Ренессанса и в особенности в период возрождения аристотелизма в схоластике. С этой поры она является характерной чертой всей цивилизации модерна. Наши научные и этические ориентиры носят преимущественно аристотелевский, т. е. «просвещенчески-классический», характер. Именно эта

ориентация препятствует нам понять древних и дать им справедливую оценку.

Древние цивилизации и религии характеризует живое сознание взаимодействия, даже слияния, факторов конечного и бесконечно-го во всех феноменах, связанных с сущностными сторонами жизни. Человек современной эпохи также осознает, что все, что он знает и понимает, имеет своей основой непознанную реальность. Что такое сила? Что такое энергия? Являются ли базовые принципы механики – гравитация и центробежная сила – мифическими идеями? И, прежде всего, что есть простейший жизненный процесс, жизнь как таковая? Со времен Древней Греции в человеке «модерна» (Modern man) господствовала убежденность, что сфера неизвестного должна все больше и больше уменьшаться и что неизвестное в конечном итоге не отличается принципиально от того, что уже известно. Этот ход мысли находит себе опору в самоощущении человеческого разума как начала автономной активности, подчиняющего себе природу.

Но любая ценность приобретается за счет другой ценности; в данном случае за счет осознания мистической основы существования. В человеке древности доминирующим началом было как раз это чувство тайны, окружающей нас, ощущение спонтанных сил и энергий, чье понимание он всегда осуществлял в форме мифа. Он, конечно, был также знаком с рационально схватываемыми причинно-следственными связями, но основное значение он придавал тому, что ускользает от концептуального понимания. Именно этот иррациональный фактор был для него наиважнейшим. Кому-то может показаться, что нам не так уж сложно понять и признать правоту древних и думать в точности так же, как они. Но тем не менее огромное различие сохранится. Мы схватываем бесчисленные проявления тайны в одном целостном видении. Тайнственная основа бытия всегда одна и та же, повсюду и во всех своих проявлениях; все, что существует, и все, что происходит, свидетельствует о реальности и деятельности Бога. Для древних, напротив, тайна одного феномена отлична от тайны другого так же, как сами феномены различаются между собой; каждый случай нов и указывает на новый «нумен». Согласно этому взгляду, каждый феномен жизни уникален; его нельзя свести к чему-то другому, и он обладает неким неповторимым качеством бытия. Автономные субстанции отличаются друг от друга и не могут быть редуцированы к единому принципу; иначе они не были бы автономными. Поэтому они указывают на разных богов. Вот что такое реализм с этой точки зрения. Политеизм – это концепция божественного, согласующаяся с бесчисленным разнообразием, заключенным в тайне бытия.

Рационально фиксируемые различия (размера, веса, силы) относительно и могут быть схвачены в генерализации, но это не так для иррациональных различий. И это как раз та основа, на которой зиждется религиозная ценность политеизма. Различные предельные силы действуют в прорастающем семени и в стволе, на котором держится лист, а последняя, в свою очередь, отличается от той, которая формирует колос. Вот что представляет собой политеизм. Предельное и автономное постигается как божественная энергия, действующая даже в тех событиях и объектах, которые у нас определенно не вызвали бы благоговейных чувств. Возьмем, к примеру, животных, которые для древних так часто служили эмблемами божественного или были божественными существами. Для нас очень сложно понять, что это за особенная святость, которую древние усматривали в животных, и какое значение они им приписывали. Наш современный подход, использующий метод генерализации, не даст нам ответа на данный вопрос.

Это плюралистическое понимание тайны жизни вызвано религиозным чувством природы, чувством, которое очень сильно было развито у древних, но которое потеряно нами. Это религиозное чувство природы тем не менее не относилось только к «природе», которая нас окружает (основа космологии), но и напрямую связывалось с человеческим родом. В нашей жизни также действуют предельные и автономные (божественные) энергии – в росте, в воспроизведении, в творческой силе тела и духа. Осознание этих энергий привело к такой концепции человека (антропологии), которая поражает нас своим полным несходством с нашей. Древние всерьез говорили о святости человека не вообще, но во вполне определенном отношении; мы называем это религиозным реализмом.

Один и тот же божественный акт, рождение ребенка например, в котором заключена тайна происхождения человеческой жизни, совершенно по-разному понимался разными народами. Греки верили, что рождение происходит благодаря вмешательству сил из царства мертвых, которое виделось им как местопребывание абсолютной жизни. Персы, напротив, полагали, что рождение прямо противоположно силам смерти. Один и тот же ритуал (в данном случае ритуал «очищения» молодой матери) может поэтому иметь разные контексты в разных религиях. Мы не проникнем в самую религиозную реальность, если не продвинемся дальше общих теорий священного или даже священного статуса молодой матери: мы просто-напросто останемся на поверхности. Каждый феномен должен по возможности интерпретироваться в своих терминах. Тогда станет очевидным, что каждый религиозный факт, со всеми своими частностями, укоренен в определенном религиозном мировоззре-

нии и что каждый из этих фактов обладает автономной религиозной ценностью. Огульные объяснения религиозных феноменов всегда более или менее поверхностны и зачастую даже приводят к заблуждениям.

С точки зрения феноменологии чувство священного появляется во всех случаях, когда некий феномен приводит к осознанию неких самостоятельных (spontaneous) факторов, бесконечных и абсолютных. Иной мир вторгается в мир, известный нам, и этот иной мир непредсказуем и сводит на нет все расчеты обыденной жизни. В этом ином мире тайна всех основ жизни. Результатом этого вторжения может стать нестроение и упадок всего общественного уклада. Бесконечные и непостижимые факторы природных процессов, будь то конструктивные или деструктивные, захватывают власть и отменяют будничные порядки жизни с его подконтрольными человеку силами. Возникает необходимость соблюдения разного рода табу, которые служат знаком признания и принятия экстраординарной ситуации. Все общество вступает в сферу священного, окруженное неведомыми и самовластными силами. Религиозному сообществу не противостоит какой-то конкретный бог; сами по себе феномены священны и божественны. Мы не усматриваем никакого следа бесконечности в таких феноменах, за исключением, по меньшей мере, того элемента бесконечности, который присутствует во всех феноменах, но верующий действительно видит, что каждый из этих частных феноменов причастен бесконечности каким-то особым, свойственным только ему образом. И мы не можем сказать, что он неправ. Мы привыкли думать, что феномен лунных и солнечных затмений сам по себе полностью объясним аналогией с тенью, отбрасываемой на землю стволом дерева, однако, несмотря на это, затмение солнца производит глубокое эмоциональное впечатление на всякого, кто его наблюдает. Кто-то может обманывать себя мыслью о том, что это впечатление вполне объяснимо естественными причинами, но движения небесных тел, включая ежедневный восход солнца, всегда вызывают чувство присутствия бесконечности. Называть это чувство примитивным и наивным суеверием было бы просто-напросто глупостью.

Мы получим иную концепцию «священного», если примем реальность веры верующих людей в качестве исходного пункта, чем если бы мы исходили из некоей «сущности» религии вообще. Эта реальность обнаруживает себя как самосуцая и абсолютная; она лежит по ту сторону всякой нашей рациональной критики. Единственной трудностью для нас будет сформировать верную концепцию этой реальности и понять ее изнутри ее самой.

<...>

ЧАСТЬ I Космология

Глава 2

Введение в космологию

А. Смысл «космоса»

Религиозная космология – это религиозная концепция мира и конкретных явлений мира.

Первый вопрос, возникающий здесь: какое религиозное значение имело слово «космос» и с какими религиозными идеями этот термин был связан?

Греческое слово *kosmos* буквально означает «красота; упорядоченность; порядок; бытие, каким оно должно быть». Пифагор (ок. 570–500 гг. до н. э.) был первым, кто использовал этот термин для обозначения «мира как целого», или «вселенной», ибо видел во вселенной порядок и гармонию. Однако он употреблял этот термин не в рамках эстетической концепции и не для выражения своего чувственного впечатления; для него это был термин скорее философский или научный, но – и это было свойственно всей античной философии и науке – близко родственный его религиозным воззрениям. Наукой Пифагора была математика, и его доктрина вселенской гармонии была сформулирована математически. Хорошо известно открытие Пифагора, что интервал (расстояние) между двумя тонами зависит от длины вибрирующей части струны и что отношение тонов есть в то же время числовое отношение. Музыкальная гармония может быть выражена в числовых пропорциях длины. Так музыка связана с математикой. Это стало для Пифагора типическим образцом всякой «гармонии»; музыкальная гармония была для него комбинацией и взаимодействием всех существующих форм жизни. Числа выражают порядок взаимодействия во всех формах отношений. Поэтому некоторые числа имеют особенное значение, поскольку они присутствуют во множестве отношений и закономерных связей. Это суть «священные числа», такие как число три (начало, середина и конец) и подобные ему. Число – это объективный принцип вселенной и поэтому выражает существенное в бытии; это субстанция, но в то же время – *mimesis*, подражание вещам. Четное число выражает бесконечность, поскольку это такая реальность, которая в процессе возможного деления может раствориться и исчезнуть в другой форме реальности. Нечетное число – конечное, поскольку противостоит делению

и исчезновению. И тогда гармония – это взаимодействие различных величин, не только в музыке, но и в других сферах. «Единство противоположностей» – закон мировой жизни; это есть космос, или мировой порядок, определяемый числовыми соотношениями, содержащими в себе как конечное, так и бесконечное. Высшая и всеохватная гармония, согласно Пифагору, есть «гармония сфер», взаимодействие небесных кругов, высших миров. Он называет это небесной «музыкой», пусть даже она совсем не слышима и чисто идеальна.

Таков смысл утверждения Пифагора, что мир есть «космос». Оно остается в первую очередь научной теорией, поскольку стремится объяснить вселенную путем сведения множества феноменов к некоему единству. Но это такая теория, которая непосредственно отсылает к религии, ибо содержит *Anschauung des Universums* («воззрение на вселенную», или «мировоззрение»; термин Шлейермахера). Она воспринимает вселенную как органическое целое, проявляющееся как законосообразное взаимодействие частей. «Гармония» как космический принцип – действительно религиозный термин, существовавший у греков задолго до Пифагора. Гармония – имя богини мистерий Фив и Самофракии. Она была не богиней музыки, но богиней сочетания, взаимодействия основных противоположностей, жизни и смерти, которые вместе созидают абсолютную и божественную жизнь. Другими противоположностями могло быть конечное и бесконечное; истинная бесконечность включает в себя такие конечные реальности, как человеческая жизнь. Гармония была близка богине Элевсинских мистерий Коре. Обе эти богини умирали, чтобы вновь возродиться к жизни.

Идея космоса как гармонического, органического живого целого получала и другие религиозные формулировки. В большинстве религий древности существует идея «космического закона», рассматриваемого как божественный закон жизни. Это доктрина, имеющая поистине ключевое значение, характеризует картину мира, которая присутствовала в сознании верующих, их *Anschauung des Universums*, в котором вселенная постигалась не как бесчисленное множество конечно определенных феноменов, но виделась как мир, полный чудес.

В. Различные религиозные концепции космического порядка

Понятия *rita* в Ведах и *asha* в Авесте означают «устойчивый, всемогущий и всеопределяющий порядок». *Puma* и *asha* суть особые атрибуты Варуны и Ахура Мазды соответственно. Это высшие боги, чье могущество простирается предельно широко. Эти «цари

среди богов» – божества *риты* и *аши*: их сущность *есть рита и аша*. Поэтому самые характерные феномены природы подвластны им. «Реки текут в согласии с *ритой*», и «утренняя заря появляется для Адити, или риты». Но рита совсем не то же самое, что наш естественный закон. Рита – это божественная энергия, утверждающая себя вопреки силам хаоса. Затмение солнца происходит «вопреки рите», потому что оно есть сопротивление божественному порядку. Но рита – верховный порядок, и потому он выше такого сопротивления. Поэтому, более конкретно, он есть порядок жизни. Это порядок жизни непреходящей, побеждающей конечность и разрушение. Рита раскрывает себя в тайне самообновления жизни. Агни, энергия огня, скрытая в жизненной силе воды и растений, – «сын риты», или «рожденный в рите». В соответствии с ритой корова дает людям их пищу, которая является основой их жизни. Рита – это порядок жизни в самом что ни на есть универсальном смысле. Поэтому обычно он понимается в этико-религиозном смысле. Этическое действие, далее, рассматривается как закон человеческой жизни; истина, честность и справедливость и суть рита. Религиозный человек будет стремиться жить в соответствии с ними, ибо он будет спасен, если будет жить в согласии с универсальным космическим порядком: в этом супраэтический, религиозный смысл риты. Этическая жизнь зависит от религиозной; она есть частное выражение универсальной божественной жизни. И из всех человеческих действий наиболее характерным действием риты является жертвоприношение, поскольку это – наиболее типичный религиозный акт. Жертвоприношение есть сама рита, ибо посредством *sacrificium* осуществляется божественная жизнь.

Термин *аша* в Авесте имеет в точности то же значение, но еще больше подчеркивает космический характер человека. Все благие творения называются *ашаван*, обладающие *аша*; творения Ахура Мазды суть земля, огонь, вода, корова и «праведный» (благочестивый) человек. Как враги им противостоят творения Ахримана – засуха, болезнь и обман. Верующие никогда не утрачивают видения космического значения *аши*; для них природа и человек существуют в одном плане бытия. Утверждение, что Ахура Мазда сотворил «вола и праведного (*ашаван*) человека», не значит, что в этой иерархии вол помещен выше человека. Но о необходимых предварительных условиях человеческого существования говорится прежде, чем упоминается сам человек. Оба они одинаково священны, потому что святость аши одинакова во всех вещах. Аша есть сущность Ахура Мазды, и как таковая в равной степени священна повсюду.

Это – специфически религиозные концепции мирового порядка. Это не «теории», пытающиеся объяснить его, но скорее то, что Шлейермахер называет *Anschaauung des Universums*. В этом

Anschauung сам мир предстает как божественная реальность. Человек, часть мира, полностью от него зависит постольку, поскольку этот мир определен в своем бытии божеством. В аше вселенной он осуществляет свою абсолютную жизнь и одерживает победу над конечностью. Очевидно, что эта концепция не является пантеистической. Борьба и победа никак не сочетаются с пантеистическим мировоззрением. Авеста дуалистична.

Египетская идея *ma-a-t* демонстрирует как большое сходство, так и существенные различия по сравнению с вышеупомянутыми концепциями. Это – универсальный порядок, благодаря которому люди и боги живут и одерживают победы, – здесь опять-таки нет пантеизма. Это – этически и космически понятый путь жизни природы и человека. Но он отличен от риты и аши, поскольку *ma-a-t* изначально было именем богини земли. Ее иероглифические символы означают земную возвышенность, место, где живет земля. Ее сущность – это тайна земли, одновременно являющейся подземным миром и царством мертвых. Поэтому она совмещает в себе и жизнь, и смерть в гармоническом единстве противоположностей. Таково египетское воззрение на божественный порядок и закон жизни. Смерть – это друг, поскольку только в смерти (в ином мире) достигается и осуществляется абсолютная жизнь. Но в другом смысле смерть также и враг, она есть преходящее и конечность; как таковая она, впрочем, есть условие бесконечного и непреходящего. Так, *ma-a-t* есть закон земли, и этот закон поддерживает всю вселенную. Земля дает свою жизнь небесным божествам, богам света. И этот же закон земли – основа человеческой жизни. Все, что является для человека законом и порядком жизни, собрано в понятии *ma-a-t*. Поэтому в *ma-a-t* выражена сущность египетской религии. Это – египетское *Anschauung des Universums*. Божественная жизнь есть *ma-a-t*. Это – непостижимое единство всего, что представляется несовместимым для человеческой мысли, того, что мы представляем как «жизнь» и «смерть». Земля, которая есть царство мертвых, – место, где две противоположности примиряются и приводятся во взаимодействие. Египетский символ *ma-a-t*, весы, – не только весы, на которых взвешиваются деяния человека, чтобы определить их достоинства, но также и две части мира. Космическая жизнь – равновесие двух противоположностей; ни одна не может перевесить другую; обе они одинаково необходимы в абсолютной жизни. Не прежде, чем в смерти человек приходит к познанию абсолютной жизни, когда он и *ma-a-t* встречаются на чашах весов. Человек сравнивается с *ma-a-t*, чтобы показать, был ли он «прав перед миром (небом и землей)». Так, он испытывается, имеет ли он долю в жизни вселенной, или скорее, соответствует ли он ей. В этом отношении египетская концепция *ma-a-t* отлична от индийской и иранской

концепций риты и аши, в которых, очевидно, речь идет не о сочтении, но скорее о борьбе противоположностей; не о примирении, а о победе. Царство Ахура Мазды восторжествует над Ахриманом. Это дуалистическое *Anschauung des Universums* (мировоззрение) есть также основа индийской концепции риты. В Индии и Иране существовали динамические представления о мировом порядке. Это есть сила, энергия, сламывающая сопротивление и уничтожающая его. О примирении не может быть и речи. Ма-а-т, напротив, не сочетается с динамическим, но, скорее, с онтологическим и статическим мировоззрением. Это доктрина бытия, а не становления. В тайне постоянства мировой жизни – тайне, превосходящей человеческое понимание, – «противоречия» ровно и гармонично взаимодействуют. Это воззрение согласно с представлениями о богине самофракийских мистерий Гармонии. Весы, находящиеся в равновесии, – самый наглядный символ этой космической справедливости, космического закона жизни. Символ Юстиции, осуществляющей правосудие, гораздо менее подходящ – ведь здесь равновесие невозможно, чаша весов должна склониться в ту либо другую сторону. Весы Юстиции символизируют справедливое взвешивание судьями всех «за» и «против». Но это, разумеется, должно вести к наклону одной чаши весов – как раз так, как в индийской концепции риты и иранской концепции аши. Греческие поэты переняли египетскую идею *psychostasia*, «взвешивания души», например, при решении судьбы Ахилла и Гектора. Но идея была заимствована не полностью. Поэты придали ей этическое значение и заставили Гектора погибнуть. Древнегреческая богиня Фемида более сходна с ма-а-т. Ее закон – закон земли, жизни и смерти. И таков же закон человека.

Китайское понятие *dao* демонстрирует значительное сходство с ма-а-т, но в нем больший упор делается на таинственном и невыразимом. Концепция *dao* подытоживает древнекитайскую доктрину космического порядка и мировой жизни. Она подробно описана, в частности, Лао-Цзы в «Дао Дэ Цзин», «книге мирового закона и его действия». Но концепция дао старше Лао-Цзы, жившего в начале VI в. до н. э. Дао буквально означает путь, и дао есть путь космической жизни; путь, которым следует жизнь, путь мирового процесса. Со времен древности дао, подобно египетской ма-а-т, понималось как взаимодействие двух противоположностей во всех сферах вселенского бытия: света и тьмы, тепла и холода, сухости и влажности. В дао действуют дух земной конечности и дух небесной бесконечности. Во вселенской жизни есть различие весны и осени, различие мужского и женского элементов; в ней все есть ян или инь (мужское или женское). Эта китайская комбинация противоположностей есть «гармония», говоря языком Пифагора

и самофракийских мистерий в Греции. Лао-Цзы недвусмысленно дает понять, что их гармоническое сочетание осуществляется в молчании. Подобно смене дня и ночи, времен года, лет, этот процесс незаметен. Никто не способен увидеть и понять, как это происходит. Жизнь мира, «мировой путь», включает в себя все противоположности, но их столкновений не слышно. Их взаимодействие подготавливается и осуществляется в мировых глубинах. Задача человека – быть в согласии с этим законом. В молчании, в глубине сердца он должен удерживать то равновесие, где снимаются все противоположности. Его страсти и желания обузданы; он не знает более разочарования, несчастья или горя; внутренний мир, счастье и умеренность – вот что образует теперь его сущность. Мудрец удаляется внутрь себя, к духовному основанию собственной личности, и не хочет знать ничего внешнего. Никакое впечатление извне не может достичь его. В тесном контакте с мироправящей силой он черпает из ее неисчерпаемого источника. Ибо человек есть микрокосм, космическое дао есть также путь его жизни, ибо в непостижимой глубине его души взаимодействуют его жизненные силы.

В этой китайской концепции можно обнаружить как сильное сходство с египетской концепцией универсального мирового порядка, так и значительные отличия от нее. Картина мира в общих чертах та же, ибо обе концепции содержат идею взаимно уравновешивающего и гармоничного взаимодействия противоположностей, но религиозное отношение совершенно иное. Тот, кто следует дао, причастен – посреди мира конечных вещей – бесконечному. Египтянин верит, что абсолютная жизнь предполагает смерть. Но согласно китайской мудрости, божественная жизнь возвышается над миром конечного; это – сочетание всех конечных влияний в гармоническом целом – макрокосме. Такой взгляд порождает религиозно-этическое отношение к миру, чуждое египетскому отношению и индийскому мироотрицанию.

Последователя дао характеризует его отстраненная позиция, возвышенность, достоинство и безмолвие; он испытывает отвращение ко всякой суете, захваченности делами и рассеянности духа. «Дао соделывает все, пребывая в недеянии», т. е. его деятельность не заметна во внешних проявлениях. Его действия невидимы и потому непостижимы. Мудрец должен вести себя таким же образом. Он не утверждает себя в противостоянии миру, следуя определенной линии поведения или преследуя определенные этические цели, но, в сознании высокого достоинства личности, «когда действует, пребывая в недеянии, всем владеет». Эта позиция «недеяния» не может быть «этической», но религиозно-этической или мистико-этической, поскольку в основе ее лежит *Anschauung des Universums*. «Действуй не действуя. Делай не делая. Находи вкус там, где вкуса

нет. Находи большое в маленьком, и многое в малом»¹. Другими словами, нельзя стремиться к конечным целям; быть «занятым» или подчиняться влиянию других, но необходимо созерцать кажущееся малым с точки зрения вечности (*sub specie aeternitatis*). «Путь – все вмещающая в себя пустота. Пользуйся ею – и она как будто не переполняется»².

Хоть все эти концепции мирового порядка (рита, аша, ма-а-т и дао) могут быть названы спекулятивными, но они не являются пустыми спекуляциями или безжизненными абстракциями. От них исходит сила. Это убедительно доказывает тот факт, что они сохранялись на протяжении столетий, даже тысячелетий и пережили бесчисленные поколения людей. Такой силой обладает только религия. Это не философские абстракции, но религиозные доктрины и формулировки неких *Anschauungen des Universums*, в которых вселенная схвачена как духовное единство. Каждая из этих концепций – рита, аша, ма-а-т и дао – соответствует определенной картине мира и определенному отношению к жизни, которые вместе образуют центральное содержание каждой из религий. Это ярчайшие примеры того, что Шлейермахер называл индивидуальным характером религии; каждая религия имеет свое центральное *Anschauung*. Разобрав эти подчеркнута общие и всеохватные концепции, включающие в себя как природу, так и человека, перейдем к их конкретным применениям, в особенности в аспекте, касающемся природы.

С. Культ природы (религия природы)

Действительно ли мы можем говорить о «поклонении природе»? Это выражение звучит для нас немного странно. Не дух ли природы является скорее объектом поклонения? Это действительно так. Однако мы увидим, что древние называли природой то, что мы называем духом, и *vice versa*. В связи с этим мы сохраним термин «поклонение природе»; мы увидим, что этот термин возникает в рамках самой веры.

Геродот сообщает, что «персы приносят жертвы не только Зевсу (Ахура Мазде). Они также совершают жертвоприношения солнцу, луне, огню, воде и ветрам»³. Они поклонялись всему в природе. Геродоту это кажется очень странным, поскольку он уже слишком далек от древней религии природы – как все образованные греки

¹ Дао Дэ Цзин. LXIII, 1-4. Пер. В. Малявина.

² Там же. IV, 1-2. Пер. В. Малявина.

³ Геродот. История. I. 131.

того времени. Но его сообщение верно. В Вендидад (19:34-39) Мазда говорит Заратустре: «Обратись к этому творению, творению Ахура Мазды!» Заратустра обращается к нему следующими словами: «Я поклоняюсь Ахура Мазде, творцу всего творения; я поклоняюсь земле, сотворенной Ахурой, водам, сотворенным Маздой, растениям, живущим согласно закону аши, ясному небу, бесконечному пространству» и т. д. Он также упоминает различные части земли и славу арийских земель. В другом отрывке (Ясна 35:1) он говорит: «Мы поклоняемся Ахура Мазде и его духам; мы поклоняемся всему миру (или творению) Бога, как духовному, так и материальному». Таким образом, во всех древних религиях, включая религию Древнего Китая, небо и земля, тучи и ветры, горы, реки, моря и т. д. служили объектом поклонения. Поэтому они совершенно определенно суть божественные существа и подлинные боги. Мы с полным правом можем говорить о «поклонении природе». Если мы теперь осмыслим этот феномен в свете наших собственных религиозных идей и чувств, он покажется нам величайшей из возможных форм деградации религиозной жизни. Или, если точнее, это религиозное отношение для нас является практически непостижимым. Ведь на практике нельзя построить мост между родным и чуждым. Мы не можем привести культ природы в согласие с христианством. Здесь нет точек соприкосновения. В свете христианства в культурах древности невозможно увидеть ничего ценного. В Послании к римлянам (1:25) утверждается, что язычники «заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца». С этой точки зрения нет никакого права говорить о «религиях природы», поскольку называя их так, мы предполагаем их согласие с истинной религией. С догматической точки зрения такой тезис, конечно, можно отстаивать.

Однако историку разделить такую позицию невозможно! История убедительно показывает, что религии природы обладают подлинной ценностью. Они выдержали испытание временем. На протяжении бесчисленных поколений они служили основой жизни для отдельных людей и целых народов. Как это стало возможным, мы можем узнать только у их последователей. Это их должен слушать историк, если он хочет понять религиозные факты. Наши собственные мнения и опыт здесь не принесут никакой пользы.

И когда мы позволим древним – возможно, всем нехристианским народам – говорить, – то станет очевидным, что под «природой» они понимали нечто совсем отличное от того, что вкладываем мы в это понятие. Во-первых, природа, взятая в целом, была для них живым существом. В космическом порядке они узнавали универсальный порядок жизни, имеющий верховное значение для всего сотворенного мира, включая человека и природу; это существо,

имеющее собственную волю и обладающее автономным существованием. Они поклонялись «растениям, воде и т. д., которые суть ашаван», или «миру, сотворенному Маздой», или «творениям, являющим дао». Это – феномены, в которых являет себя божественная деятельность. Но это не означает, что феномены суть что-то отличное от божественной деятельности, поскольку одно есть результат другого. Мы всегда склонны различать причину и действие. Для религиозного сознания древних, напротив, феномен был божественным феноменом, откровением самодостаточной жизни, данным Богом. О каждом «феномене» мы думаем как о чем-то конечном, его причиной мы считаем Бога; мы уже готовы подойти к феномену аналитически, разложить его на элементы, рационально связанные друг с другом. Но в процессе этого феномен дробится на части и разрушается. Сущностное единство его бытия, недоступное для рационального анализа, при этом отбрасывается прочь. Феномен как таковой есть нечто конечное; поэтому мы вообще не рассматриваем его как откровение Бога. Воззрение на природу древних было другого рода, в высшей степени не научным, но целиком и полностью духовным. Оно непосредственно было направлено на сущность феноменов, и сущность определяла его конститутивные элементы. Так, древние рассматривали землю и огонь в первую очередь как энергии или живые существа. Сущностью феноменов была божественная жизнь. Это – религиозный взгляд на природу. В своей сущности природа являлась духом, и Сам Бог почитался в ее феноменах.

Нам трудно думать о природе в терминах этого воззрения. Для нас более привычны представления о сущностной противоположности между телом и духом как в платоновском учении об идеях. Мы мыслим в формах «просвещенческой» греческой философии и поэтому склонны придавать духовному в сравнении с телесным более высокую ценность. Даже различные наши монистические системы, такие как спиритуализм, психофизикализм, а также материализм, не возвращают нас к воззрениям древних. Они представляют собой, конечно же, философские, а вовсе не религиозные воззрения. Это – теории, рациональные объяснения реальности, а не *Anschauungen*, созерцающие живое целое и переводящие «видение» в религиозное воззрение. Как всякая теория, монистическая доктрина суха, лишена гибкости и мертва в сравнении с реальностью. Что же касается теории идей Платона, то, несмотря на весь свой «просвещенческий» и дуалистический характер, она ближе к религиозному мироотношению, чем современные монистические системы: идеи также суть существа, божественные существа. Но доктрина Платона ведет в направлении, противоположном культуре природы.

Природа, которой поклоняются, есть дух, но в то же время она остается природой. Этот последний момент часто забывается при интерпретации религий природы. В качестве иллюстрации из эпохи античности можно привести отношение к египетской религии Плутарха (ум. 125 г. н. э.), выраженное в его книге *De Iside et Osiride* (Об Изиде и Осирисе). Во многих отношениях он понимает эту религию хорошо, но ему сложно там же, где и нам. Различие между его и нашим отношением к чужим религиям заключается в том, что мы, с нашими более точными знаниями о тех религиях, в большей степени осознаем эти сложности. Ибо даже при самом исчерпывающем анализе остаются неразрешимые трудности, области, в которые мы никогда не сможем до конца проникнуть. Плутарх начинает с совершенно справедливого утверждения:

Было бы ошибкой верить, что Осирис или Изиды суть вода [т. е. то, что называем водой мы и «просвещенные греки»], или солнце, или земля, или небо и что Сет – это всепожирающий огонь, засуха или высохшее море. Но также ошибочно было бы приписывать Сету все, что есть в этих стихиях беспорядочного и лишённого меры, а все благое, упорядоченное и целительное рассматривать как деяния Изиды и почитать как образ и подобие Осириса⁴.

Другими словам, природа Бога – это порядок жизни, раскрывающийся посредством этих объектов. Это верно, однако далее, в главе 66 Плутарх продолжает эту линию рассуждения. Он утверждает, что Осирис может быть назван «божеством Нила», а Изиды – «богиней земли» при условии, что этих божеств «не превратят в особых богов египетского народа» и что они не будут отождествляться с египетским Нилом.

Ибо, если поступить так, то прочие люди [которые не являются египтянами] лишились бы великих богов. У этих людей [к ним Плутарх причисляет и себя] нет Нила, Буто или Мемфиса, но им тем не менее знакомы Изиды и круг ее божеств. Эти люди (мы) лишь недавно узнали эти египетские имена, но они знали и почитали могущество этих богов с незапамятных времен.

Далее, в главе 67 Плутарх утверждает:

Так же, как солнце, луна, земля и море общи для всех, но у одних называются так, а у других – иначе, так и единый все упорядочивающий разум, и одно всеправящее провидение у одних народов

⁴ Plutarch, *De Is.*, 64–65.

именуется и чтится одним, а у других – иным образом – в соответствии с их религиозным обычаем.

Итак, Плутарх хочет разделять веру в египетских богов, даже не живя на берегах Нила. Он полагает, что сущность этих богов – божественная сущность, которая не может быть чужой никому из верующих.

Плутарх смешивает здесь корректные и некорректные точки зрения. Он установил принцип, по которому мы можем, по меньшей мере приблизительно, понять этих чужих богов и их культ. Он указал на те аспекты нашего понимания, которые наиболее близки воззрениям египтян. Но очевидно, что сами египтяне понимали своих богов совсем не так. Для них Нил не был случайным средством выражения их идеи. Они не могли отказаться от этой формы выражения; во всяком случае, они этого не сделали. Плутарх рассматривает эмпирические объекты как религиозные символы. Но слово «символ» не является религиозным термином. Символ – это произвольно выбранный образ; его метафорический характер ясно осознается. Для египтян Нил был не «символом» Осириса, но его образом. А образ обозначает его открывшуюся сущность. Мы можем взять наше собственное представление в качестве отправного пункта, но мы должны постараться продвинуться дальше. Мы должны углубиться в те идеи, которые связывали египтян с их концептами «Нил», «земля», «солнце» и т. п. Даже если у нас есть некое общее представление, мы не должны упускать из виду эти объекты, чтобы следовать тому пути, на который нас толкают наши собственные ощущения. Если мы будем придерживаться египетских идей об этих объектах, окажется, что они обнаружат такие черты, которые мы не сможем отождествить с нашими представлениями. Нил определенно остается египетской рекой. Метод генерализации не продвинет нас вперед в этом вопросе; он не даст нам верного объяснения, но уведет в ложном направлении.

Чтобы выразить это в других терминах, Плутарх справедливо замечает, что природа, которой оказывается поклонение, есть дух. Но верно и обратное: дух есть чувственно воспринимаемая природа. Египтяне под «природой» и «духом» понимали совсем не то, что мы называем духом и природой.

Один пример из Авесты показывает, как мало духовное содержание веры в этих религиях может быть связано с осязаемыми природными феноменами. Очевидно, что вера получает наиболее чистое свое выражение в символе веры, в ее исповедании. Хотя символов веры дошло до наших дней не так уж много, в Авесте мы находим один образец: «сторона, выбравшая воды, растения, огонь, священный скот и все творение Мазды – наша сторона; это наша

воля и закон». Верующий чувствует, что его жизнь в основании имеет закон жизни космической, ашу. Но что значат здесь наши концепции «природы» и «духа»? Это современные концепции, превращающиеся в ловушки, когда мы используем их как основу для понимания других религий.

Когда в Ясне мы находим обращение к «телу» бесчисленного сонма богов и божественных существ, то при этом имеется в виду их видимое откровение, проявление: тела воды, земли и т. д. Митра, открывающий себя в солнце, называется «воплощением священного слова» (*tanumanthra*) – он есть слово, появившееся в этом мире. В образе этого солнечного бога религия почитает воплощение силы, проявляющейся в эмпирическом мире, и основателя эмпирической жизни верующих. Так, еще говорится, что все творение, сотворенное Маздой, в конце времен станет воплощением религии Мазды; это есть Царство Божие на земле, о котором в Авесте говорится так часто.

Такова древняя религиозная идея о «воскресении плоти», не только человеческого тела, но всего физического и одушевленного мира. Нет сущностного различия между телом и духом. Авеста учит нас, что в конце мировой истории их единство станет осуществленной реальностью. Эта идея есть не что иное, как особая – и особенно ясная – формулировка мысли, лежащей в основе всех религий природы.

*Вступительная статья
и перевод с английского А.В. Токранова*

Литература

- Kraemer 1960 – *Kraemer H.* Introduction // Kristensen W.B. The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. 532 + XXVII p.
- Molendijk 2000 – *Molendijk A.* At the crossroads. Early Dutch science of religion in international perspective // Man, meaning and mystery. 100 years of history of religions in Norway. The heritage of W. Brede Kristensen / Ed. by S. Hijelde. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. 301 p.

References

- Kraemer, H. (1960), "Introduction", in Kristensen, W.B., *The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.
- Molendijk, A. (2000), "At the crossroads. Early Dutch science of religion in international perspective" in Hijelde, S. (ed.), *Man, meaning and mystery. 100 years of history of religions in Norway. The heritage of W. Brede Kristensen*, Brill, Leiden, Boston, Köln, Germany, USA.

Рецензии

УДК 133

DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-117-130

Рецензия на книгу:
Noakes R. Physics and psychics.
The occult and the sciences in modern Britain.
Cambridge: Cambridge University Press,
2019. 403 p.

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Для цитирования: Раздьяконов В.С. [Рец.]: Noakes R. Physics and psychics. The occult and the sciences in modern Britain. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 403 p. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 117–130. DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-117-130

Book review:
Noakes R. Physics and psychics.
The occult and the sciences in modern Britain.
Cambridge: Cambridge University Press,
2019. 403 p.

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

For citation: Razdyakonov, V.S. (2021), [Book review]: “Noakes R. Physics and psychics. The occult and the sciences in modern Britain. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 403 p.”, Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion, no. 4, pp. 117–130, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-117-130

© Раздьяконов В.С., 2021

Книга английского историка науки Ричарда Ноакса посвящена физическим исследованиям явлений психизма в Англии последней трети XIX – первой трети XX в. Привлекая значительный архивный материал, прежде всего личную переписку ученых, Ноакс реконструирует мотивы и деятельность таких хорошо изученных в английской историографии исследователей, как Кромвель Варлей, Уильям Баррет, Уильям Крукс, Оливер Лодж, а также многих других, менее известных авторов. Труд впервые в английской историографии предлагает читателю целостное представление о характере и динамике отношения физиков к психическим исследованиям в рассматриваемую им эпоху. Ноакс указывает, что изучением явлений психизма занимались не только физики и психологи, а потому обозначение «физика и психика» указывает лишь на один из аспектов более сложного объекта.

Книга Ноакса разделена на шесть глав. Первая глава посвящена предыстории вопроса: автор рассматривает два процесса – институционализацию физики и развитие движений магнетизма и спиритуализма с 1770-х до 1860-х гг. Именно в это время появились исследователи, считавшие, что физика может способствовать разгадке устройства человеческой психики. С точки зрения Ноакса, Франц Антон Месмер «предпринял попытку расширить границы физики» (р. 26), а явления животного магнетизма представляли для физиков интерес, поскольку обещали прорывные открытия в областях человеческой физиологии и электромагнетизма. Ноакс рассматривает рецепцию концепции «ода» Карла фон Рейхенбаха в английской историографии, проясняя, как физическая теория стимулировала к ней интерес у разных по своим религиозным и научным убеждениям физиков. По мнению Ноакса, свойственное физической науке XIX столетия недоверие к человеку как инструменту познания послужило научной маргинализации учений животного магнетизма, поскольку их создатели опирались на показания «сенсетивов». В то же время интерес некоторых физиков к человеку как физическому медиуму был обусловлен логикой отдельных исследований той эпохи, прежде всего электрофизиологии (р. 67).

Многие представители еще одного маргинального с точки зрения научной ортодоксии, движения – спиритуализма – позиционировали свои исследования «как новый научный подход к религии и духовности» (р. 47), движение привлекло под свои знамена в 1860-е гг. таких известных английских ученых, как Варлей и Август де Морган. Основным предметом полемики между учеными-спиритуалистами и их критиками были условия проведения исследований. Большинство ученых отказывались признать тот факт, что во время исследования «физические эффекты зависели

от психологического состояния участников» (р. 53). Вера участников сеанса часто объявлялась спиритуалистами как одно из условий явлений, в то время как «скептицизм», или, по выражению одного из русских спиритуалистов, «подморизм» (в честь известного исследователя явлений психизма Франка Подмора), блокировал их появление и развитие.

Ноакс подчеркивает роль, которую сыграли в формировании физического направления психических исследований критики спиритуалистов, объяснявшие явления патологическим состоянием их психики. Физиолог Уильям Бенджамен Карпентер, стремившийся сделать психологию частью физиологии (и тем самым, в реалиях середины XIX в., поднять ее научный статус), популяризовал в 1853 г. понятие «идеомоторные движения», которые, по его мнению, могли возникнуть при отсутствии вмешательства со стороны сознательной воли. Карпентер определял индивида в таком состоянии как «мыслящего автомата», реагирующего на внешние раздражители; в такое состояние, в котором человек оказывался доступен «внушениям извне», можно было войти, например, фиксируя взгляд на одном ярком объекте – это был известный метод гипноза Джеймса Брейда. Карпентер был знаком с традицией животного магнетизма и, в принципе, так же как спиритуалисты, стремился построить «мост» между психическим и физическим, усматривая, однако, причину «явлений» не вне, но внутри человеческого тела, прежде всего в деятельности его нервной системы.

Важную роль в становлении физического подхода к явлениям психизма сыграл физик Майкл Фарадей, объявивший летом 1853 г., что для определения проблемы природы «явлений» достаточно методов физики. С этой целью он не только свидетельствовал об отсутствии действия известных физических сил на сеансах столоверчения, но также сконструировал специальные инструменты, показывающие, как – с физической точки зрения – участники подобных сеансов оказываются заложниками иллюзии существования внешних сил. Согласно заключению Фарадея, «явления» принадлежат не сфере физики, но сфере психологии, их следовало признать субъективными представлениями, а бороться с ними – как и со спиритуалистическим «суеверием» в целом – необходимо было просветительскими методами.

Именно Фарадей задал тренд на использование механических инструментов для исследования «явлений». Первой значимой спиритуалистической апологией стал труд американского химика Роберта Гэра «Экспериментальные исследования проявлений духа» (1855), в котором он описал опыты с созданным им прибором для определения действия неизвестной силы. Биолог-спиритуалист Альфред Рассел Уоллес, защищая в своей статье 1866 г.

«Научный аспект сверхъестественного» необходимость научно-го исследования медиумов, опирался на предложенный физиком Уильямом Робертом Гроувом закон непрерывности (“the law of continuity”), согласно которому все виды физического взаимодействия могут переходить одно в другое. Физик-спиритуалист Крукс в 1862 г. предполагал, проводя аналогию между жизнью человека и пламенем, что закон сохранения энергии может послужить обоснованию религиозной концепции бессмертия человека. Электрик Варлей, приложивший руку к созданию трансатлантического телеграфного кабеля, апеллировал к техническим разработкам в деле налаживания нового канала связи «с другим берегом». При этом Ноакс напоминает о том, что «исследования психизма» как научная программа и религиозное движение спиритуализма, хотя и были в известных случаях ассоциированы, часто конфликтовали друг с другом.

В завершение первой главы Ноакс показывает, что расширение границ физики вызывало дискуссии между сторонниками теистической физики, спиритуалистами и научными натуралистами, которые различным образом представляли себе «нормативное» соотношение науки и религии. Вопрос о том, может ли физика дать нужные теории, инструменты и методы для исследования загадочных явлений, ассоциированных с животным магнетизмом и спиритуализмом, оставался дискуссионным в 1860-е гг. В то время как одни физики защищали принцип несводимости сознания к физике (например, Джеймс Максвелл и Уильям Томсон), другие стремились доказать его реальность посредством обращения к физическим теориям и опытам. Новый этап в физических исследованиях психизма наступил в 1870-е гг., когда благодаря широкому развитию журнального дела защитники физического подхода к «явлениям» получили новые средства для популяризации своей научной программы. Вышедшая в 1871 г. статья физика Уильяма Крукса, популяризовавшая созданный юристом Эдвардом Коксом концепт «психической силы» (р. 170), положила формальное начало истории исследований психизма как отдельного направления научных исследований: «...будучи чем-то действующим за пределами тела, психическая сила хорошо удовлетворяла стремлению Кокса к антиматериалистической, но не-спиритуалистической психологии» (р. 251).

Во второй главе автор сосредотачивает внимание читателей на идентичности физиков, исследовавших явления психизма, прежде всего ассоциированных с английским научным объединением – «Обществом психических исследований» (далее – ОПИ). Возникновение и деятельность ОПИ рассматривается Ноаксом в контексте институционализации психологии, а также в сопостав-

лении с деятельностью других объединений, к примеру Метафизическим обществом (1869–1880). Большинство членов обществ, возникавших на волне институционализации психологии, верили, что «христианская теология, метафизическая философия и то, что они считали материалистической наукой, не способны дать удовлетворяющий ответ на вопрос о человеческой природе» (р. 78). Главной теоретической предпосылкой возникновения программы «психических исследований» стал эволюционизм, в соответствии с принципами которого стремились построить новую науку представители появившихся психологических обществ.

Определяя профессиональную аффилиацию участников ОПИ, Ноакс показывает, что изначально небольшое количество физиков среди профессиональных ученых (10 процентов от всего состава) к концу столетия сохраняется с одновременным увеличением членства и, в процентном отношении, увеличением количества лиц, имеющих психологическую и медицинскую подготовку. Физики в ОПИ занимали скромное положение, поскольку их исследования ассоциировались другими участниками движения с «физическим медиумизмом», неоднократно дискредитированным разоблачениями известных медиумов, к примеру Уильяма Эглинтон и Эвзапии Палладино. Партия «скептиков» (“hard-of-believe” section), в целом доминировавшая в ОПИ, представленная в том числе одним из его лидеров со значительной физической подготовкой Элеонорой Сиджвик (кроме нее, в объединении состояла еще одна женщина-физик – Мария Кюри), гораздо больше симпатизировала исследованиям «чисто психических» явлений (к примеру, автоматическому письму, ясновидению и телепатии) и разработке соответствующих теорий, например концепции «подпорогового сознания» Фредерика Майерса. Ноакс отмечает, что отчасти по этой причине, а также, возможно, по причинам финансового, социального и прагматического характера физики в ОПИ в большей степени, нежели ориентированные на психологию «скептики», были расположены к взаимодействию со спиритуалистами.

Ноакс также не обходит стороной ученых, не принимавших участия в ОПИ, но занимавшихся исследованиями психизма, – таких лиц, проявлявших интерес к «явлениям» начиная с 1850-х и заканчивая 1930-ми гг., ему удалось насчитать 75 человек. Несколько парадоксально – особенно для отечественного историка науки – выглядит включение в этот список Д.И. Менделеева на том основании, что он, при известном критическом отношении к этим явлениям в 1870-е гг., все же в отличие от критиков, предпочитавших их игнорировать как «нонсенс», нашел время на их физическое исследование и последующую за ним полемику.

Отвечая на вопрос о причинах интереса физиков к психическим явлениям, Ноакс обращается к изучению их профессиональных связей. Указывая, что такие известные физики-спиритуалисты, как Баррет и Лодж, были учениками Джона Тиндала, он подчеркивает, что было бы «абсолютно неадекватным» (р. 119) считать, что интерес физиков к новой научной программе был обусловлен исключительно влиянием авторитета успешных физиков. В то же время, указывая на значение прямой коммуникации как средства распространения интереса к явлениям психизма, он отмечает педагогическую деятельность Лоджа и Артура Чаттока, способствовавших обращению некоторых своих учеников к интересовавшим их вопросам. Ноакс указывает, что физики могли встречаться не только в ОПИ, но и в других специализированных научных обществах, отдельно говоря о роли университета Кембриджа как одного из институтов, служивших площадкой для исследований психизма (при этом Ноакс учитывает критическое отношение многих физиков Кембриджа, прежде всего Джорджа Стоукса и Максвелла, к этой исследовательской программе из-за ее ассоциации со спиритуализмом, а также вследствие их личных христианских убеждений). Обратившись к анализу мотивов исследователей психизма, Ноакс специально указывает на следующие: опыт знакомства с «явлениями» лиц, которым человек безусловно доверяет; личный опыт, как, например, в случае с физиком Варлеем, магнетизировавшим свою жену Эллен, через которую в трансе говорили духи; невозможность апелляции к известным силам природы для объяснения наблюдаемых «явлений», требовавших разработки их научного объяснения; утрата близкого родственника, как в случаях с Круксом, потерявшим младшего брата в 1867 г., и Лоджем, чей сын Раймонд был убит в 1916 г. на полях сражений Первой мировой войны.

В конечном счете, с точки зрения Ноакса, главным побудительным мотивом к исследованиям подобного рода была «предполагаемая возможность расширить границы физических наук в теоретическом, концептуальном и экспериментальном направлениях» (р. 122). Особый интерес представляет во второй главе анализ мотивов Баррета, Лоджа и Бальфура Стюарта, открыто исповедовавших христианскую веру, хотя и стремившихся ее различным образом «модернизировать» в соответствии с либеральной и эволюционной интеллектуальной повесткой эпохи. Различный христианский бэкграунд можно выявить у многих исследователей психизма, подавляющее большинство которых являлись теистами (наиболее ярким исключением из общего правила был инженер и теософ Уильям Кингсланд). Ноакс указывает, что определенную роль в формировании положительного ареола «исследований

психизма» сыграли корифеи английской теистической физики – Стоукс, Максвелл и Томсон, которые, хотя и относились к этой программе критически, «придали британской физике антиматериалистический и антидетерминистский уклон, утверждая, что правильное понимание энергии, эфира и материи оставляло открытой возможность существования разума, как человеческого так и божественного, независимого от материи» (р. 136). При этом Ноакс не считает правильным объяснение интереса исследователей исключительно религиозным мотивом, указывая, что распространенная в викторианскую эпоху «кризисная» модель – отход от детской веры к атеизму с последующим религиозным обращением – не работает в некоторых исследованных им случаях (например, она приложима к Майерсу и Генри Сиджвику, но не находит подтверждения в биографиях Крукса и Лоджа).

Завершая главу, Ноакс ставит вопрос о причинах динамики интереса участников движения к явлениям «психизма». Он перечисляет мотивы, по которым исследователи разочаровывались в движении, к примеру, указывает на значимость репутационных издержек, а также широкое распространение обмана на сеансах физических медиумов, побуждавшего некоторых исследователей отказываться от экспериментов, ограничивая себя теоретизированием. В то же время три известных физика-спиритуалиста (Крукс, Баррет, Лодж), образовывавших в ОПИ костяк, по выражению Элеоноры Сиджвик, «секции, смотрящей в будущее» (“forward” section), не только сохраняли, но и значительно развивали свои интересы в области психизма на протяжении десятилетий.

Третья глава посвящена анализу теорий и принципов физиков, исследовавших явления психизма. Ноакс подчеркивает значение теистической физики, популяризовавшей в лице Стаурта Бальфура и Питера Тейта «принцип непрерывности» (“principle of continuity”), который, с их точки зрения, «мог бы быть использован для заполнения очевидных разрывов непрерывности в космосе – включая исчезновение человеческой души после смерти тела, библейские чудеса и происхождение видимой вселенной» (р. 140). Как указывает Ноакс, большинство физиков XIX столетия верили в то, что «мысль может быть соотнесена с некоторого рода движениями атомов в человеческом мозге» (р. 171), в то время как «современная физиология предполагала, что человеческие мысли (и таким образом личность) могут быть связаны с энергией молекул, образующих мозг, и тем самым оставалась возможность для того, чтобы некоторые из этих “энергий” могли быть переданы при посредстве эфира в невидимую вселенную, в которой они формировали постоянное духовное тело» (р. 140). Используя также и иные примеры, Ноакс демонстрирует, что

интерес к психическим явлениям формировался в непосредственной связи с физической теорией второй половины XIX в.

Наиболее популярным из принципов научного анализа среди исследователей психизма был принцип фальсификационизма: они регулярно обращались к излюбленным примерам, опровергавшим устоявшиеся воззрения, – железной дороге, фотографии, спектральному анализу и телеграфу. Указывая на антропологическое измерение научного познания, Крукс, опираясь на знакомые ему теории молекулярной физики, предложил помыслить микроскопического гомункулуса, который вследствие своего размера понимал физический мир совсем иначе, нежели человек. В частности, для него первостепенную важность имела сила броуновского движения, в то время как сила гравитации казалась довольно эфемерной. Исследователи психизма обычно настаивали на необходимости научной «скромности» в притязаниях современной физики на обладание истинным знанием, приветствовали поиск «лакун» и «исключительных случаев» как средств быстрого изменения физической теории. Ноакс проводит параллель между исследованиями «психических явлений» и исследованиями явлений атмосферы, которые также отличались «капризностью», а шаровая молния служила исследователям психизма примером «необъясненного» и довольно редкого явления, возникающего при неустановленных условиях. Исследователи психизма обычно отрицали предел познания природы и, соответственно, апеллировали к открытости знания как необходимому условию развития науки.

Исследователи психизма ссылались на вызывавшие дискуссии физические явления, невидимые невооруженным глазом и возникающие в особых условиях, к примеру, в полной темноте можно было легче всего наблюдать эффекты разряда электричества в газовой среде (р. 149). Подобного рода опыты соотносились физиками-спиритуалистами с требованием проведения сеансов в абсолютной темноте или при сильно приглушенном свете. Варлей указывал на трубку Генриха Гейслера, фотографирование которой позволяло зафиксировать существование невидимых для обычного глаза особенностей электрического разряда. Крукс демонстрировал научному сообществу открытое им явление «лучистой материи», которое свидетельствовало о том, что на молекулярном уровне границы между материальным и нематериальным несколько размывались. Согласно замечанию Ноакса, «в то время как Варлей размывал границу между материальным и нематериальным, демонстрируя материальные свойства не-материальных веществ, Крукс хотел достигнуть того же, показав, как материальная сущность демонстрировала свойства непредсказуемой, нематериальной, но в то же время физической сущности» (р. 152).

Критикуя традиционные представления о «материальном», исследователи психизма обращались также к новаторским идеям физической теории. С точки зрения Лоджа, теория электрона демонстрировала, что «основанием» материи могла быть признана нематериальная сила электрической природы, и таким образом, «поскольку материя казалась в основе своей электрической, эфирной, нематериальной или даже ментальной, постольку не так уж сложно было помыслить возможность телекинеза» (р. 155). Говоря об эфемерности «материального», исследователи психизма также указывали на феномен радиоактивности, происхождение которой Эрнест Резерфорд и Фредерик Содди усматривали в распаде химического атома. Кроме того, важную роль в конце XIX в. продолжал играть неуловимый, но необходимый для физической теории света того времени эфир, на который исследователи психизма часто указывали, наделяя его необходимыми для их теорий свойствами: «... идея о том, что твердые объекты могут проходить через другие твердые объекты не была невозможной в свете “представления” (которое разделяли Рамзай и другие ученые) о том, что материя была “всего лишь одним из факторов энергии” в форме вихревого движения разреженного эфирного медиума» (р. 158).

Ноакс указывает на значение метода аналогии, игравшей значимую роль в физической аргументации XIX столетия. Понимая известную ограниченность этого метода, физики использовали его как средство объяснения интересовавших их явлений, например, Баррет проводил аналогию между человеком в состоянии магнетического транса и физическим феноменом чувствительного пламени (“sensitive flame”). Феномен чувствительного пламени, реагировавшего на звуковые колебания, объяснялся физиками через идею резонанса, которая была экстраполирована Барретом на психику, также, по его мнению, способную «резонировать» в согласии с внешними импульсами в определенных состояниях, *подобных* состоянию чувствительного пламени. Кроме того, Ноакс специально анализирует влияние физики Максвелла на исследования психизма, прежде всего в связи с открытием электромагнитных волн в 1888 г., существование которых считалось аргументом в пользу существования «светоносного эфира».

Ноакс показывает, что многие «оккультные» концепты были укоренены изначально в физических исследованиях. Например, концепцию окружающей тело газообразной атмосферы, предложенную физиком Бенджамином Вардом Ричардсоном в статье 1871 г. «Теория нервной атмосферы», можно соотнести с популярным оккультным концептом «ауры», прежде всего ассоциировавшуюся в начале XX в. с сочинением врача Уолтера Килнера. Кроме того, он показывает в свете развивающейся физической

теории, почему такие концепты, находившие отклик у широкой публики, могли также интересовать серьезных ученых. К примеру, концепция мозговых волн, изначально предложенная как «грубая гипотеза» в 1869 г. журналистом Джеймсом Ноуэлсом (James Knowles), после открытия электромагнитических волн обрела большую степень вероятности. Ноакс также не забывает о физиках, критиковавших исследования психизма, разбирая их теоретические аргументы (например, явления психизма нарушают многие известные физические законы) и религиозные основания (например, Максвелл не хотел принять новую программу из-за своего критического отношения к попыткам натуралистического объяснения духовного мира).

По мнению Ноакса, «историки физики XIX столетия преуменьшали значение человеческого тела» (р. 168) как предмета исследования физиков, в то время как именно в этой точке скрывалась, по убеждению исследователей психизма, разгадка соединения физики и психики. Он отмечает, что исследования воздействия магнетического поля на человеческую физиологию, которыми активно занимались многие физики в конце XIX в., стимулировали возвращение некоторых физиков к наследию Рейхенбаха и его перепроверке.

Четвертая глава посвящена средствам физического исследования, которые, с точки зрения исследователей психизма, позволяли разгадать природу интересовавших их явлений. Ноакс подробно анализирует экспериментальные «кейсы», в которых участвовали профессиональные ученые и были задействованы разные научные приборы. Среди этих «кейсов» – домашняя лаборатория Крукса (опыты с Д.Д. Юмом, Ф. Кук и А.Е. Фей в 1870-е гг. с использованием механических приспособлений для изучения «психической силы» и электрических средств контроля медиума); опыты «Рейхенбаховской комиссии» ОПИ, которая в 1883 г. «выявила» Джорджа Альберта Смита в качестве «сенситива», способного видеть в темноте свечение магнетического поля (с. 220); исследования физиком Сильванусом Томпсоном в 1900-е гг. влияния сильного магнетического излучения на зрение; проект «психической лаборатории» Лоджа 1894 г., которую он планировал сделать по образцу новейших психологических лабораторий, а также некоторые другие.

Понимая, что, несмотря на десятилетия упорного труда, их заслуги не получают достаточного признания со стороны физического сообщества, исследователи психизма начиная с 1900-х гг. все больше стремились превратить места исследований медиумов в места, в большей степени напоминающие лаборатории экспериментальной физики (р. 184). Трансформация «мест для сеанса

в лаборатории, а лабораторий в места для сеансов оказалась не настолько эффективной, насколько могли надеяться исследователи» (р. 188). Причина такого положения дел заключалась в отсутствии подходящих субъектов для экспериментов, а также желании многих физиков заниматься исключительно «чисто физическими вопросами».

В пятой главе Ноакс рассказывает, почему физики были убеждены в том, что они лучше подготовлены к исследованию явлений психизма, нежели кто-либо другой. Многими известными членами ОПИ, например Герни, экспериментирование противопоставлялось историческому исследованию, и соответственно для работы в рамках новой научной программы профессиональные навыки практикующего физика или врача не являлись обязательным условием допуска (р. 257). Физики, естественно, не были с ним согласны, например, Лодж считал, что наблюдение и классификация не могут считаться доказательными настолько, насколько доказательным считается эксперимент. Кроме того, многие исследователи психизма критически относились к спиритуалистам, упрекая их в поспешности выводов и недостаточной подготовке, в ответ спиритуалисты критиковали инструментализм и физикализм исследователей психизма.

Ноакс также затрагивает сложный вопрос соотношения исследований психизма и экспериментальной психологии, прежде всего ее американских представителей (Г.С. Холл, Дж. Ястроу, Г. Мюнстенберг), критически относившихся к новой научной программе. Они связывали признание «явлений» исследователями психизма с отсутствием навыков и знаний в экспериментальной психологии, а также со слабым знакомством с искусством фокусничества. В борьбе с ними, по замечанию Ноакса, «ключевая риторическая стратегия, которой придерживались психо-физические исследователи, заключалась в том, чтобы подвергнуть критике различие физических инструментов и людей, которого придерживались многие психологи» (р. 261). Отвечая на критику, исследователи психизма указывали на сложность устройства некоторых физических приборов, например спектроскопа: «...большинство людей сталкивались с трудностями в обнаружении ярких эмиссионных линий за пределами фиолетовой области, но это еще не означало, что другие люди занимались самообманом» (р. 266). В связи с этим Элеонора Сиджвик указывала на значение человеческого фактора в физических исследованиях, обращаясь к нашумевшей истории «обнаружения» N-лучей Рене Блондло. Наконец, разбираясь в сложном характере отношений исследователей психизма и фокусников, Ноакс указывает на то, что, реагируя на критику, ОПИ стала с ними активно сотрудничать (например, с Джоном

Маскелайном и Анжело Льюисом), признавая значение их квалификации для разоблачения подложных явлений.

В фокусе внимания шестой главы – популяризация психических исследований в начале XX столетия. В то время как ранние труды исследователей психизма дистанцировались от религиозных вопросов, в фокусе внимания их более поздних популярных сочинений были общие вопросы отношений науки и религии. Подобное позиционирование должно было привлечь дополнительное финансирование и внимание широкой публики к повестке ОПИ, в особенности в эпоху между двумя мировыми войнами (р. 284). В деле популяризации программы исследований психизма преуспел Лодж – его труды «Человек и вселенная» (1908) и «Выживание человека» (1909) были многократно переизданы. Ноакс анализирует степень модернизации христианской теологии в трудах Баррета и Лоджа, а также пишет о влиянии теософии на популярную доктрину «окультурной физики» Уильяма Кингсланда.

Исследователи психизма реагировали на вызовы «новой физики», и ее постепенное утверждение, в принципе, может быть соотнесено со сменой поколений среди английских исследователей психизма. К примеру, Лодж упрямо защищал представление о существовании «эфирного тела» в связи с апологией эфира против специальной теории относительности Эйнштейна. В теории Эйнштейна Лодж увидел угрозу идее «непрерывности» вселенной (р. 301), а кроме того, не был согласен с принципом индетерминизма, настаивая на универсальном характере причинно-следственной связи. При этом Лодж не думал, что новые теории могут послужить спиритуализму и религии, на что обращали внимание новые молодые исследователи, готовые отказаться от концепции эфира, например В.Р.С. Куд-Адамас, Мальком Берд и Рене Судре (р. 324).

Новое поколение исследователей также выработало новый инструментарий для фиксации психических явлений. Ноакс отмечает, что инженеры и физики, работавшие с беспроводными средствами связи, долгое время продолжали пользоваться теорией эфира из-за ее удобства. В рамках некоторых теорий радио 1920-х гг., например в работах Хереварда Каррингтона, Томаса Эдисона и Квентина Крауфарда, не отрицалась возможность его использования для общения с «духами» – радио должно было устранить живого «медиума» и возможность обмана. В конечном счете, по замечанию Ноакса, «профессиональные ученые, которые были членами ОПИ в 1920-е и 1930-е гг., похоже, согласились с тем, что психические исследования следовало бы правильнее рассматривать как ветвь психологии нежели физики или даже физиологии» (р. 322), – в этом отношении физические исследования психизма переживали кризис.

В заключении Ноакс говорит, опираясь на примеры Джозефа Райна и Роберта Стратта, о новом поколении исследователей психизма и «первом поколении парапсихологов» (р. 329), которые в 1930–1940-е гг. критиковали старые физические исследования и разрабатывали новую методологию, а также дает абрис дальнейшего развития движения. Он отмечает, что, помимо «новой физики», у исследователей, стремившихся использовать физическую оптику и методологию для исследования человеческой психики, сохранялся интерес к электромагнитной теории. Кроме того, в 1970-е гг. наметился поворот к сближению физики и исследований природы сознания, с легкой руки американского аэрокосмического инженера Джеймса Беала (James Beal) возникло новое направление – «парафизика», не менее противоречивое и малодоказательное для большинства современных физиков, чем исследования психизма и парапсихология.

Трудно сомневаться в актуальности исследования Ноакса. Оно представляет интерес для историков науки, интересующихся авангардными направлениями научной мысли викторианской и эдвардианской эпох; историков религии, заинтересованных в углублении понимания отношений между христианством и наукой того времени; историков оккультных учений Нового времени, специфика которых неразрывно связана с научными представлениями, в том числе генетически восходящими к физическим исследованиям. Ноакс прекрасно демонстрирует научную логику исследователей психизма, показывая, что их исследования были не временным помешательством на религиозной почве (взгляд до сих пор встречающийся в отечественной историографии), но всего лишь отдельным направлением развития научных исканий того времени.

Ноакс утверждает, что в свете некоторых физических теорий и экспериментов такие «загадочные» явления, как телекинез или материализация, переходили для исследователей психизма из категории «невозможного» в категорию «возможного». Для них такие явления были «пазлом» (р. 18), решение которого можно было найти, используя соответствующие физические инструменты и теории. В то же время Ноакс подводит читателя к мысли о том, что некоторые явления – независимо от того, были ли они реальные или поддельные – стимулировали изменения в физической теории, подталкивая некоторых исследователей к разработке новаторских концепций. Данный тезис, который Ноакс дополнительно проговаривает в конце своей работы, не показался мне достаточно обоснованным, однако, можно согласиться с тем, что хотя бы в этом могла заключаться, возможно, несколько парадоксально, позитивная роль «явлений» и, соответственно, медиумов

в развитии физической науки, призванной к решению запутанной медиумической «головоломки».

Сочинение является фундаментальным исследованием физических исследований явлений психизма в Англии последней трети XIX – начала XX в. и может считаться современной отправной точкой для всех желающих лучше понять характер развития физической теории в рассматриваемую Ноаксом эпоху.

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com

УДК 791.01

DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-131-137

С. Эйзенштейн

в контексте религиозно-философских дискуссий XXI в.

Рецензия на книгу: Эйзенштейн для XXI века:
Сборник статей / Ред.-сост. Н.И. Клейман.
М.: Музей современного искусства «Гараж». 336 с.

Тинатин М. До Егито

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, egi_t_o@mail.ru*

Для цитирования: До Егито Т.М. С. Эйзенштейн в контексте религиозно-философских дискуссий XXI в. [Рец.]: Эйзенштейн для XXI века: Сборник статей / Ред.-сост. Н.И. Клейман. М.: Музей современного искусства «Гараж». 336 с. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2021. № 4. С. 131–137, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-131-137

S. Eisenstein in the context
of religious and philosophical discussions
of the 21st century

Book review: Eisenstein for the 21st century.
Collection of articles / Ed., comp. by N.I. Kleiman.
M.: Garage Museum of Contemporary Art. 336 p.

Tinatin M. Do Egitto

Saint Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, egi_t_o@mail.ru

For citation: Do Egitto, T.M. (2021), "S. Eisenstein in the context of religious and philosophical discussions of the 21st century. [Book review]: Eisenstein for the 21st century. Collection of articles / Ed., comp. by N.I. Kleiman. M.: Garage Museum of Contemporary Art, 336 p.", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 131–137, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-131-137

© До Егито Т.М., 2021

Вышедший в 2020 г. в издательстве «Гараж» сборник статей «Эйзенштейн для XXI века» опровергает тезис современной молодежной публики о безнадежной архаичности черно-белого немого кино, сформировавшийся на основании многолетней практики преподавания «Языка кино» в Московской международной киношколе; при этом временные рамки устаревающих фильмов, переходящих в разряд скучной классики, приходится постоянно смещать. Так, для многих зрителей все, что было снято до XXI в., катастрофически не современно, следовательно – не заслуживает внимания. За такой позицией просматривается тенденция восприятия кинематографа как сугубо технического средства, требующего постоянной модернизации. Настоящий сборник статей о творчестве С.М. Эйзенштейна имплицитно полемизирует с подобной установкой.

Как можно заключить из чтения этой книги, творческое наследие С. Эйзенштейна парадоксальным образом не только не устареет, но, напротив, вдохновляет современное поколение исследователей по всему миру на поиск новых открытий в области языка кино.

Столь пристальный интерес к фигуре С. Эйзенштейна обусловлен масштабом и многогранностью его таланта, блестяще сочетавшего аналитические способности ученого, выразившиеся в создании фундаментальных теоретических работ о специфике природы кинематографа, о методах создания совершенных произведений искусства, с гением режиссуры, недаром его еще при жизни называли «Леонардо да Винчи кинематографа».

22 статьи, входящие в сборник, представляют собой недавние работы (последних двух-трех лет) международной группы ученых, занимающихся проблемами творчества С. Эйзенштейна.

География этих исследований весьма обширна: от Центральной Европы до Индии, от Латинской Америки до США, Канады и Австралии.

Статьи были подготовлены к прошедшему в 2018 г. 120-летию юбилею С. Эйзенштейна и первоначально прозвучали на международных мероприятиях, прошедших по этому случаю: конференции «Эйзенштейн для XXI века» в Прато, семинарах в Токийском университете и Национальном музее Киото, в Амхерстском колледже, на конференциях в Париже и Потсдаме. По материалам этих конференций решено было издать данный сборник.

Следует отметить замечательный современный дизайн и оформление – книга богато иллюстрирована рисунками мастера и кадрами из его фильмов, она также содержит редкие документы, фото из архивов РГАЛИ. Перед нами большое разнообразие тем: от чисто эстетических до философских и даже религиоведческих. Среди

них есть как вполне закономерные для такого рода изданий работы, посвященные, к примеру, диалектике одного образа С. Эйзенштейна или анализу жанровой специфики «Ивана Грозного», так и совершенно неожиданные, к примеру статья, исследующая связи древних наскальных рисунков с конкретными кадрами из фильма «Стачка» или искусствоведческий разбор мотива крика в фильме «Броненосец Потемкин».

При чтении настоящего сборника поражает принципиально новая оптика, которую эйзенштейноведы применяют при работе с давно известным материалом. Тексты, которые формально посвящены различным аспектам творческого наследия С. Эйзенштейна, объединяет в одно целое общий структурный принцип. Черты постструктуралистского исследования проявляются в выборе объектов и в фокусе исследования, в преобладающем компаративистском методе, в наличии бинарных оппозиций, в доминировании ассоциативного подхода, в междисциплинарности исследований, в преобладании синхронического подхода к изучению языка кино. Мы остановимся только на некоторых из представленных в сборнике статьях, которые могут быть интересны философам и религиоведам.

Статья Ю. Васильевой «Эйзенштейн, Выготский, Лурия: психотехника искусства» представляет несомненный интерес для религиоведения, в ней речь идет о процессе формирования особых «психотехнических действий» посредством изучения древних религиозных практик.

Перед автором стояла непростая задача – представить обзор всего многообразия психологических концепций 20–30-х гг. XX в. (в первую очередь культурно-историческую теорию Л. Выготского и А. Лурии), показать их влияние на авангардное искусство (в частности, на кинематограф С. Эйзенштейна) и на реализацию антропологических практик. Хотя данную тему нельзя назвать новой для эйзенштейноведения, автор блестяще справляется с поставленной задачей. Статья очень информативна. В ней представлен как новый материал, так и существенные уточнения уже известных фактов. К примеру, ранее считалось, что темой религиозного экстаза С. Эйзенштейн начинает интересоваться в середине 1930-х гг., предположительно после возвращения из Латинской Америки, однако автор убедительно доказывает, что это произошло ранее, в 1928 г. В подтверждение приводится письмо А. Лурии, адресованное Р. Авербух, сотруднице кабинета религиозной идеологии Комакадемии, с просьбой помочь С. Эйзенштейну. В статье содержатся отсканированные фотокопии записок и писем А. Лурии.

Ниже приводится фрагмент данного письма:

С.М. Эйзенштейн работает сейчас по ряду вопросов, которые непосредственно соприкасаются с проблемой религиозного экстаза. Если бы Вы могли дать ему материалы, которые помогут в этой исключительно интересной работе (книги и указания), – я буду Вам очень признателен (с. 89).

Но особый интерес представляет, несомненно, записка самого С. Эйзенштейна, в которой он излагает перечень интересующих его религиозных тем:

1) Речи Будды, 2) Толкования Рая, 3) Игнатия Лойолы наставления, 4) Таблицы incarnations, которые проходит человек по учению о переселении душ... (с. 89).

Из статьи мы можем заключить, что С. Эйзенштейн изучает религиозную природу экстаза как по сочинениям св. Игнатия, так и по трудам современного ему ученого Д. Коновалова, защита диссертации которого на тему «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве» в 1908 г. вызвала большой резонанс в обществе. Как отмечает автор,

Коновалов сформулировал понимание религиозного экстаза в терминах психотехники: в отличие от бытующего понимания внешних проявлений экстаза как результата религиозного опыта он продемонстрировал, что, следуя детальному алгоритму ритуала, сектанты сами приводят себя в измененное состояние сознания, которое затем интерпретируется как «благодать», единение с Богом или присутствие в их теле Святого духа (с. 91).

Итак, опираясь на труды Л. Выготского, А. Лурии, Д. Коновалова, И. Лойолы, С. Эйзенштейн приходит к созданию собственной психотехнической системы монтажного кино. Однако истинная цель всех этих психотехнических экспериментов располагается в области антропологии.

С. Эйзенштейна, как и Л. Выготского, и А. Лурию, интересует в первую очередь основной вопрос своего времени – прецедент создания нового человека.

Режиссер видит решение этой задачи в трансформации сознания человека (зрителя), и потому эти опыты приобретают для него столь принципиальное значение.

В контексте данной глобальной задачи было бы уместно упомянуть о пристальном интересе С. Эйзенштейна к пралогическому мышлению – концепции Л. Леви-Брюля. По мысли режиссера, сознание зрителя сначала регрессирует, опускаясь к более

древним, архаичным областям, а затем, напротив, устремляется вверх, к более высоким пластам сознания. Диалектика этого разнонаправленного процесса и составляет суть психотехнического воздействия на сознание индивида.

Однако тем и прекрасен данный сборник, что он сконструирован по принципу взаимодополняемости: ту информацию, которой не хватило в одной статье, можно с уверенностью почерпнуть в другой.

Статья М. Оливеро «Двуглавый экстаз: философские корни творчества позднего Эйзенштейна» отсылает к концепции Ф. Ницше о двойственной природе искусства. В отличие от Ф. Ницше автор не столько противопоставляет дионисийское начало аполлоническому, сколько рассуждает об амбивалентном антиномичном дионисийском начале. Эта диалектическая концепция искусства, рассыпающегося на части и вновь создаваемого, отсылает также к диалектике Гегеля. Целостное произведение искусства рождается из двойственной природы экстаза: регрессивного и эйдетического. Автор отмечает, что обе эти противоположные тенденции так и не приводят к синтезу, между ними устанавливается «парадоксальное “дуальное единство”» (с. 214).

Хотя, одно обстоятельство приводит в замешательство: почему большинство примеров, приведенных автором в тексте, из диснеевских мультфильмов, а не из фильмов самого С. Эйзенштейна?

Эссе А. Хопкара «Дорога цветов и архимедовы точки опоры» отличается от традиционно понимаемого стандарта научной статьи, где каждый тезис подкрепит доказательству, оно скорее строится на основании эйзенштейновского метода интеллектуального монтажа, т. е. предполагает знакомство читателя с идеями и текстами режиссера. Само же исследование представляет собой своего рода медитацию над конкретными образами и фильмами С. Эйзенштейна. Здесь современный индийский кинематограф рассматривается, с одной стороны, сквозь призму фундаментальных открытий С. Эйзенштейна в области теории и практики кино, с другой стороны, само творчество мастера помещается в контекст индийской религиозной и культурной традиций. По мнению автора, влияние С. Эйзенштейна в особенной мере отразилось на творчестве индийского кинорежиссера Ритвика Гхатака. Так, в фильме «Титаш – это имя реки» 1973 г. использование широкоугольных объективов обусловлено задачей создания масштабного эпического повествования. Композиция одного из кадров, на котором изображены лица мальчика и двух женщин, является аллюзией на известную скульптуру Трехликого Шивы в храме пещеры Элефанта под Бомбеем. Автор приводит цитату Андре Мальро, описывающего грандиозный скульптурный ансамбль Тримурти:

Эти головы... высотой в двадцать футов, меньше тех, что находятся в храме Байон в Ангкор – Тхоме; но, колоссальные по сравнению с окружающими их фигурами, они заполняют пещеру, как Пантократор заполняет собой византийские храмы Сицилии. Как и христианский Вседержитель, этот Шива ограничен уровнем плеч, не превращаясь в бюст. Отсюда тревожащее ощущение отсеченной головы и божественного видения. <...> Эта фигура принадлежит... сфере великих символов... (с. 308).

В фильме Ритвика Гхатака значимость и масштаб этого символа удастся передать благодаря глубоко усвоенным урокам режиссуры С. Эйзенштейна, в первую очередь за счет создания эпичности повествования.

В связи со значимой для творчества С. Эйзенштейна темой андрогина Хопкар приводит в пример индийское андрогинное божество Ардханаришвару, которого в Индии принято превозносить как покровителя искусств.

Таким образом, мы видим, как в процессе анализа творчества Эйзенштейна автор совершает герменевтическую процедуру, помещая творения мастера в контекст индийской культуры. Эссе выстроено в соответствии с эйзенштейновским принципом интеллектуального монтажа, где от читателя ожидается глубокое владение материалом. В этом случае автор и читатель достигают искомого единства, следуя вместе по «дороге цветов».

Заканчивает автор на соответствующей не столько эссе, сколько эпосу эсхатологической ноте:

Роль неантропоцентристского мировоззрения, присущего Эйзенштейну как и Будде, трудно переоценить в сегодняшнем мире, пребывающем под угрозой эскалации насилия, саморазрушения, глобального потепления и Судного дня. В такие времена художники становятся проводниками вселенской совести. Только любовь и красота могут спасти природу и культуру (с. 313).

Сравнивая С. Эйзенштейна с Буддой, автор, обращаясь к эпистемологии буддизма, представляет единое мировое сознание и, очевидно, подчеркивает таким образом вневременной глобальный характер творчества режиссера, его исключительную значимость для мирового кинематографа. Однако, подобная субъективная оценка роли С. Эйзенштейна в искусстве, которая первоначально представляется нелепым казусом, свидетельствует о том, что мастер сумел воплотить в своем творчестве основной императив авангарда – выйти за узкие рамки искусства в саму жизнь.

Представляемый вниманию публики сборник может быть предназначен для широкой аудитории интересующихся как сферой искусства, так и феноменами ее пересечения – преломления с философией, психологией, религией и эстетикой. В концепции настоящего сборника просматриваются черты постструктурализма. Это проявляется, как мы успели убедиться, во взаимодополняемости как принципе построения многих статей, а также в концепции «смерти автора», и в этом, пожалуй, главное отличие данного сборника от всех предшествующих.

С. Эйзенштейн здесь выступает не столько в качестве абсолютной и неизменной доминанты, но скорее как характерный отчетливый парадигматический принцип, связующий воедино разрозненные потоки образов.

Информация об авторе

Tinatina M. Do Egito, аспирант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23;
Киноколледж № 40 «Московская международная киношкола», Москва, Россия; Россия, 115419, Москва, ул. Шаболовка, д. 44; egi_t_o@mail.ru

Information about the author

Tinatina M. Do Egito, postgraduate student, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; bld, 23, Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 115184;
Moscow International Film School No. 40, Moscow, Russia; bld, 44, Shabolovka St., Moscow, Russia, 115419; egi_t_o@mail.ru

Оформление обложки

М.Е. Заболотникова

Корректор

Т.Ю. Журавлева

Компьютерная верстка

М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 15.12.2021.

Формат 60×90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 7,7. Усл. печ. л. 8,6

Тираж 1050 экз. Заказ № 1345

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8 (499) 973-42-06