

Владимир Винокуров



$$= 63/64 + 1/64 \approx 3,14/100 \approx \pi$$

Введение в феноменологию религии

Религия Древнего Египта:
история и феномен

Владимир Винокуров

Введение в феноменологию религии

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=22061210

Владимир Винокуров. Введение в феноменологию религии: ИПЦ "Маска";

Москва; 2010

ISBN 978-5-91146

Аннотация

В данном исследовании сделана попытка понимания одного из ключевых понятий феноменологии религии Рудольфа Отто и Фридриха Хайлера – «Священное». Вся работа сконцентрирована вокруг ключевого представления феноменологии религии Фридриха Хайлера – структуры священного мира. На примере Древнего Египта, в работе показано, что о религии можно говорить как об историческом явлении и как о феномене восприятия в современном мире этого исторического явления, то есть о том, как явление ограниченное рамками истории и культуры, получает новое значение и обретает жизнь.

Содержание

Предисловие	5
Введение	7
Часть I	34
Глава 1	34
§ 1. Предмет и основные направления	34
§ 2. Феноменологическое определение религии	35
Конец ознакомительного фрагмента.	41

Владимир Винокуров

Введение в

феноменологию религии

Рецензенты:

З. П. Трофимова, доктор философских наук, профессор

В. Н. Савельев, доктор философских наук, профессор

© Владимир Винокуров, 2010

Предисловие

Предлагаемая читателю работа состоит из введения и двух частей. Во введении представлены основные принципы методологии исследования, в первой части рассмотрены основные моменты истории и теории феноменологии религии, проводится анализ примеров из истории религий. Во второй части рассматривается религия Древнего Египта как историческое явление и феномен.

Примерно такую же структуру имела работа Фридриха Хайлера «Религии человечества», в которой он и его ученики пытались соединить основные понятия и представления феноменологии религии со сравнительной историей религии. Различие заключается в том, что Хайлер пытался во второй части рассмотреть максимально большое количество религий. В данной работе подход другой. Берется лишь одна религия, причем с исторической точки зрения «религия мертвая», и рассматриваются ее феноменологические последствия, то есть другие исторические явления, в которых она заявила себя. Так, историческое явление, известное как религия Древнего Египта, по мере удаления от его истории становилось легендой, становилась, с одной стороны, все более темным и неизвестным феноменом, с другой стороны, оно помещалось в центр других религиозных представлений и культов, возможно даже не под своим именем. Оно по-

мещалось в центр герметических учений поздней античности и эпохи Возрождения, средневекового колдовства, алхимии, египетского масонства графа Калиостро, учения и магии «Золотой Зари» и Алистера Кроули.

Вся работа сконцентрирована вокруг ключевого представления феноменологии религии Фридриха Хайлера – структуры священного мира. Автором сделана попытка его методологического прояснения. Сегодня много говорится о «методологическом кризисе» в религиоведении, который пытаются преодолеть созданием различного рода «метатеорий». В лучшем случае они опираются просто на классификацию, систематизацию и простой здравый смысл. Не отвергая и не критикуя эту работу автор, тем не менее, считает, что метод следует искать в философии XX века, прежде всего, в трудах Витгенштейна и Хайдеггера. Этим вызвана попытка использования прикладного потенциала философии Витгенштейна для проблем феноменологии религии.

Введение

Классическая феноменология религии, развитая Фридрихом Хайлером (1892–1967) на основе трудов Рудольфа Отто (1869–1937), подверглась критике во второй половине XX века и, несмотря на весь авторитет Мирчи Элиаде (1907–1986), на сегодняшний день непопулярна в научном религиоведении и отвергнута «научным сообществом». Она продолжает оставаться объектом разрушительной критики, которая провозглашает «смерть феноменологии религии». Ее обвиняют также в том, что она является лазейкой для экспансии религии в научные исследования. С другой стороны, труды Хайлера, Элиаде продолжают издаваться, по ним продолжают учиться в университетах и колледжах.

На основе критики феноменологии религии пишутся статьи, защищаются диссертации, делаются имена. Это значит, что к феноменологии религии обращаются те, кто именуется «научным сообществом», обращаются независимо от цели этого обращения, независимо от того, собираются ли они в будущем критиковать, отрицать или утверждать феноменологическое исследование религии. А это значит, что феноменологическое исследование религии не потеряло смысл, а словосочетание «феноменология религии» не утратило значения. В некотором смысле оно стало «оселком», на котором оттачивается критический взгляд религио-

веда на предмет изучения. Создается впечатление, что оно стало «жертвой отпущения», то есть тем самым «козлом», который, прежде чем быть заколотым или изгнанным, должен собрать на себя все грехи общества. Но, как заметил Рене Жирар, жертва становится священной, только когда она принесена, и, наоборот, когда она принесена, она становится священной. Феноменология религии готова разделить судьбу своего предмета, поскольку ее предмет – «Священное».

Феноменология религии стала «образцом» для критического сравнения. И в этом смысле сохраняет свое значение. Однако образец это не то, что измеряют, а то, чем измеряют. Словосочетание «феноменология религии» сохраняет значение, даже если нет ни одного феноменолога религии, поскольку последние лишь представители феноменологии, лишь носители имени, но не его значение. Поэтому сказать, что феноменологии религии не существует, что она умерла, поскольку нет ни феноменологов, ни трудов, это значит путать значение имени с носителем имени. Она существует, поскольку о ней можно говорить и обсуждать, мертвая она или живая, поскольку значение имени связано с употреблением его в языке. Значение трудов классиков феноменологии религии, прежде всего трудов Рудольфа Отто и Фридриха Хайлера, в том, что они этот «образец» выделили, предложили и сформулировали.

Критика основывается либо на более адекватном понимании предмета, тогда это критика в глубоком кантовском

смысле жанра, либо на аналитическом разложении понятия, стремящегося проявить и выявить скрытые элементы, составляющие его содержание, сделать его более ясным, заменив операцию именования предмета дескриптивным описанием элементов и структуры с приложением инструкции «по сборке». Если предмет не понят, но подвергнут аналитическому разложению, он рискует оказаться просто «сломанным».

Остается ключевой вопрос, понят ли предмет исследования классической феноменологии религии – «Священное» – адекватно, лучше и глубже, чем понимали его Хайлер и Элиаде. Возникают вопросы о том, какие методологические средства задействованы критикой для понимания феноменологии религии и ее предмета, и какая методология позволит углубить понимание и истолкование феноменологии религии, а, возможно, и вывести ее из-под огня критики. Герменевтическое исследование, нацеленное на понимание, должно предвирать критическое изучение проблемы, и пока не решена проблема понимания предмета, не имеет смысла его аналитическое разложение.

В данном исследовании сделана попытка понимания одного из ключевых понятий феноменологии религии Фридриха Хайлера, понятия структуры священного мира, на основе методов, развитых в философии Людвига Витгенштейна, изложенных в его трудах раннего периода (Дневники 1914–

1916),¹ заканчивающегося выходом «Логико-философского трактата» (1921),² переходного («Замечания по основам математики», 1941, 1942–1943, 1944) и позднего («Философские исследования», 1944–1949) периодов творчества.

Основанием данной попытки понимания является то, что Хайлер представил структуру священного мира в идеограмматической форме, то есть использовал одну из форм рисуночного письма, соединив словесное описание с наглядным схематическим изображением. Применяя идеограмму, он не только говорит о структуре священного мира, но и показывает ее. Он использует форму письма, которая не только обозначает, именует предмет, но и показывает его. Витгенштейн еще в «Трактате» большое внимание уделил различию показанного и сказанного, продолжил свое изучение в «Замечаниях»,³ а в «Философских исследованиях» сформулировал знаменитый императив: «не думай, а смотри».⁴

¹ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. (Под общей редакцией В. А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. 400 с.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958.

³ Опубликовано: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. М.: «Гнозис». 1994. Публикация включает пять частей под общим заголовком «Замечания по основаниям математики» (1937–1938), (1939–1940), (1942), (1942–1943), (1941 и 1944). Издатели Г. Х. фон Вригт, Р. Рис, Г. Э. М. Энском, готовившие рукопись в печать, замечают, «что рукопись полна ценных идей, которые не встречаются где-то еще».

⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 79–128. // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. С.

Витгенштейн замечал: «В предложении «Зеленое есть зеленое», где первое слово есть собственное имя, а последнее – прилагательное, эти слова имеют не просто различные значения, но они являются *различными символами*». ⁵ Можно сказать, следуя Витгенштейну: «Священное есть священное». Хайлер предложил структуру «священного мира», который следует отличать от «мира священного». Разница здесь такая же, как между «моим миром» и «миром Я». В первом случае речь идет о границе мира, о том, где «мой мир» заканчивается и соприкасается с «миром Другого», который здесь начинается и заканчивается в его центре, в его «Я». «Я» у Витгенштейна «метафизический субъект» – это граница, а не часть мира. Он пишет: «Философское Я есть не человек, человеческое тело или человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница – а не часть мира». ⁶ «Я есть мой мир (микрокосм)». ⁷ Так же и в «Дневниках» мы читаем: «Верно: Человек *есть* микрокосм». ⁸ И в этом он рисует фигуру, аналогичную фигуре священного мира Хайлера.

108 (66).

⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 41 (3.323).

⁶ Там же. С. 82 (5.641).

⁷ Там же. С. 81(5.63).

⁸ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. (Под общей редакцией В. А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 139 (8.10.16).

Во втором случае речь идет о центре мира, о том, где мой мир начинается. «Мир Священного» – это Его мир, и который принадлежит только Ему. Соприкосновение священного мира с миром священного в религии осуществляется через священнодействие, через жертвоприношение. Витгенштейн утверждает, что «Мир и жизнь едины».⁹ Это, в свою очередь, значит, что их границы совпадают. Изменение субъекта влечет изменение границ мира и жизни. Изменение границ мира Витгенштейн связывает, прежде всего, с проблемами этики, проблемами добра и зла и с проблемой смерти. «Добро и зло входят только через *субъекта*. А субъект не принадлежит миру, но есть граница мира».¹⁰ Тем самым этическое движется по границе мира, приводя к его уменьшению и возрастанию, делая мир счастливым или несчастным.

Если добрая и злая воля ведут к возрастанию или уменьшению мира как целого, то смерть ведет к прекращению мира: «Так же как при смерти мир не изменяется, но прекращается».¹¹ Смерть тем самым не отрицает мир и жизнь, но прекращает их. Поэтому проблема смерти и проблема добра и зла связаны как возрастание и уменьшение с прекращением

⁹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 81 (5.621).

¹⁰ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. (Под общей редакцией В. А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 133 (2.8.16).

¹¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 95 (6.431).

ем. Тем самым смерть выступает крайней точкой, пределом этического – там, где мир прекращается, его граница исчезает.

И все же мистическое и этическое различаются. Этика изменяет границы мира изнутри, мистическое – снаружи. Жертва – соединение мистического и этического. Механизм жертвоприношения основан на отношении замещения одного другим, причем замещения добровольного. В жертвоприношении происходит замещение мира жертвой, в то время как в мире происходит замещение объекта знаком. Если знак формально замещает объект, то есть никак с ним не связан, кроме отношения замещения, то мир и язык связаны иначе, либо они едины на границах: «Границы моего языка означают границы моего мира»,¹² согласно версии перевода этого тезиса, предложенного И. Добронравовым и Д. Лахути, либо «Границы моей речи указывают на границы моего Мира», согласно переводу В. Руднева.¹³ Последний вариант представляется более ясным и предпочтительным.

«Священное», будучи «образцом» в структуре священного мира, градуируется, то есть разделяется на части, обретая характер меры, которой предстоит соприкоснуться и измерять мир Другого. Если «Священное» предстает как форма священного мира, то структура, в логике Витгенштейна, со-

¹² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 80 (5.6).

¹³ Там же. С. 180 (5.6). С. 14–221.

ответствует «первообразу мира», тому, что обретает части и приобретает характер меры измерения. Первообраз – это то, что можно назвать фигурой.

Понятие «фигура» многозначно. Само слово «фигура», согласно этимологическому словарю М. Фасмера, происходит от латинского *figūra*, образованного от *figō*, *-ere* – «образовывать, давать форму»,¹⁴ в латинском языке оно приобретает значения «формировать, ваять, создавать, творить, представлять, воображать, помышлять, организовывать, сообразовывать».¹⁵ В латинском языке это слово использовалось в различных общих и специальных значениях в зависимости от области применения: 1) внешние очертания, образ; 2) расположение (взаимоотношение) частей, уклад, строение; 3) положение, поза; 4) изображение; 5) тень, призрак, видение; 6) характер, свойство, род; 7) форма падежа (грамматика); 8) математическая фигура; 9) риторическая фигура, оборот речи; 10) прообраз, идея (философия).¹⁶

Фридрих Хайлер, рассматривая структуру священного мира, представил ее в виде графического изображения – три концентрических круга, каждому из которых соответствует определенная область проявления святого: область священных предметов, область священных представлений и область

¹⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс. 1986–1987. Т. I V. С. 193.

¹⁵ Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык. 1976. С. 428.

¹⁶ Там же. С. 428.

священных переживаний. При этом все три круга имеют общий центр, который, однако, никак на схеме не обозначен, но он предполагается, он задан самой конструкцией фигуры. Он – то единое, которое проявляет себя во множестве предметов, представлений и переживаний. Он – тайна, неизвестный центр священного мира, *deus absconditus*, скрытый Бог. То, что его окружает – это его собственное проявление – иерофания (М. Элиаде), образующая все многообразие исторических религий, представлений и переживаний. Феноменологическая структура священного мира проецируется на мир священного, как тень проецируется на мир, и эта тень сгущается в направлении центра, который, если и возвещает себя, то мерцанием. Но в священном мире его нет, он принадлежит Другому. Феноменологическое изучение Хайлер сравнивал с походом на гору, но дойти можно только до того места, где начинается предгорье, там феноменологическое измерение перестает работать и мы попадаем в область неразличимости, в область тождеств и противоречий. Где дальнейшее рациональное изучение уже ничего не дает, где мир священного остается далее неразложимым целым.

Центр в данной фигуре не обозначен, но он указан. Рассмотрим пример Витгенштейна: «черное пятно на белом листе бумаги». Черное пятно выделяется, на него можно указать и дать ему имя, тем самым придав знаку значение. Но если у нас белое пятно на белом листе бумаги, его можно либо назвать, но не указать, либо указать, но не назвать. В

первом случае имя не будет иметь значения, во втором – предмет не будет иметь имени. В первом случае разговор о предмете будет бессмысленным, во втором – о нем вообще невозможно говорить. Невозможно придать знаку значение, невозможно даже спросить о цвете пятна (то есть поставить вопрос на обсуждение), а любое предложение, включающее имя белого пятна, не будет ни истинным, ни ложным, оно будет бессмысленным и, соответственно, останется непонятым. В феноменологии религии Хайлера мы имеем вторую ситуацию, нам указан центр, но он не обозначен. Есть место центра, которое может быть названо, но нет знака, обозначающего его. Если его обозначить, то мы будем говорить о религии, а не о феноменологии религии. Центр в структуре священного мира нам указан, но не назван. На него указывает строение фигуры, мы его видим, но при этом не обозначаем, он – воображаемый центр. Он должен иметь имя, но не имеет его. Но фигура, благодаря своей конструкции, привлекает к нему и концентрирует на нем внимание.

Чем отличается предмет, имеющий имя, от того, который имени не имеет? Витгенштейн в «Замечаниях по основам математики» рассматривал эту проблему и показал, что различие предмета, имеющего имя, от предмета, не имеющего имени, заключается в том, что мы его можем узнавать, воспринимать его как целое сразу, не обращаясь к анализу его частей. Например, пусть предметом будет метла.¹⁷ Метла, в

¹⁷ Пример Людвиг Витгенштейна. Витгенштейн Л. Философские исследова-

свою очередь, состоит из щетки и прикрепленной к ней ручки. Является ли щетка с прикрепленной к ней ручкой тем же предметом, что и метла? Способ выражения здесь разный. В первом случае «метла» имя целого, во втором случае имена имеют только части метлы, а целое описывается при их помощи. А если выделить (разложив метлу) щетку и ручку и не дать описание целого, правила сборки? Просто «щетка» и просто «ручка». «Метла» как предмет целостный окажется разрушенной и эквивалентность двух способов выражения окажется утраченной. Причем «щетку» и «ручку» можно извлечь из «метлы» путем анализа, а вот собрать метлу из щетки и ручки гораздо сложнее, это значит сделать пригодный для использования инструмент. Тот практический результат, который можно достичь при помощи «метлы», может оказаться недостижим при помощи ручки и щетки. «Ручка и прикрепленная к ней щетка» является аналитическим описанием предмета «метла», которое эквивалентно употребляется с описанием «метла», где последнее есть неаналитическое описание, неразложенная анализом форма. В данном случае простота аналитической формы берется как идеальная конструкция по сравнению с целостной, неразложенной формой, а это неочевидно. Утрачивает ли аналитическая форма что-то существенное? Например, лампа может не только освещать комнату, но и быть элементом дизайна

интерьера. Целое, получившее имя, может быть узнано сразу, и тогда, составляя интерьер, мы оперируем лампой, а не ее частями. Чем более разнообразное применение получает предмет, тем большее число значений приобретает имя.

Оперируя лампой или метлой мы оперируем сконфигурированной группой предметов, которые соотнесены и соединены друг с другом особым способом, оперируем фигурой. Оперируя словами, мы оперируем фигурами. Так Люк Бенуас демонстрирует, что оперируя местоимениями «я», «ты», «он» мы одновременно сконфигурировали предметы по убывающей важности или по удалению в геометрическом пространстве. «Я» мы помещаем в центре, «ты» говорим тому, кто находится близко, «он» располагается далеко.¹⁸

В феноменологии само «Священное» не именуется. В этом решительное отличие феноменологии религии от религиозной философии, вершиной которой является доказательство Бытия Бога, и это различие феноменологии религии и религиозной философии очень тонкое. Можно ли доказать существование Того, Кто не имеет имени? Нет, потому что доказательства оперируют именами и знаками, и какой-то из них не будет иметь значения. Из феноменологической структуры священного мира Хайлера следует, что доказательство Бытия Бога задачей феноменологии религии не является. Священное в феноменологии Хайлера остается неназванным и непроизнесенным, указанным, но неузнан-

¹⁸ См.: Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. М.: Астрель: АСТ. 2006. С. 32.

ным. Это то – о чем, согласно седьмому тезису «Логико-философского трактата» Витгенштейна, следует молчать.

Операция называния предметов, дающая предметам имена, включает указание на предмет с одновременным произнесением его имени. Как замечал Витгенштейн, остенсивное определение («это», «эта»), включает указание на предмет и произнесение его имени, именование является толкованием (объяснением) имени. Имя объясняется при помощи слова «это» и указания на предмет. Различие между именем и указательным местоимением кроется в различном употреблении. «Святое» – имя безымянного предмета, который может быть указан, но не объяснен и понят. И аналитическое разложение здесь ничего не дает. В феноменологии «Святое» может быть соотнесено с указательным местоимением «это», а не с именем предмета. Оно – «Нечто Х». Это «Х» – центр – начало и конец круга. В линейном письме конец предложения обозначается точкой, вопросительным или восклицательным знаками. Они именами не являются и не произносятся. Они изображаются на письме (и относятся только к предложениям, а не к предметам, о которых говорится), а в речи показываются интонацией. Их генезис связан с изобразительным, рисуночным, идеограмматическим письмом. Например, можно сравнить высказывание философа «Бытие есть» и восклицание мистика «Бытие есть!». Философ утверждает, мистик восклицает, переживает и свидетельствует. Иными словами, мистик, говоря о Бы-

тии, о Высшем, о Боге, одновременно переживает некое экзистатическое состояние, «мистический опыт». Здесь восклицательный знак передает экспрессию, которая в свою очередь выражает неспособность или невозможность передать мысль.

Современная психология вместо традиционных и привычных названий «мистический опыт» или даже «религиозный опыт» вводит представление о «пиковых переживаниях». «Пиковые переживания», замечает Израэль Регарди, есть «нормальное и здоровое явление на пути внутреннего роста души, естественный элемент человеческого поведения, а не часть сугубо религиозного опыта, поэтому и рассматривают его в рамках психологии, применяя к нему те же научные методы, что и к другим <...> и считают эти переживания явлением куда более обычным, чем считалось ранее, и в значительной степени спонтанным».¹⁹ Заметим, что понятие «пиковое переживание» в письменной речи может быть выражено восклицательным знаком, что, в свою очередь, хорошо согласуется с идеограмматической рисуночной формой письма. Ведь форма, начертание восклицательного знака изображением напоминает «пику». Витгенштейн подошел к проблеме восклицания не столько с позиций психологии, сколько с позиций логики. В «Замечаниях» он исследовал проблему противоречия в логике и математике: «Противоречие можно понимать как знак богов, говорящий мне,

¹⁹ Регард и И. Церемониальная магия. М.: Энигма. 2009. – 192 с. С. 102.

что надо действовать, а не размышлять».²⁰ В этой связи он исследует логический «парадокс лжеца». Если некто говорит: «Я всегда лгу», значит, он лжет не всегда. Витгенштейн переписывает его в форме «Я всегда лгу!». Он замечает: «Можно также сказать: «я всегда лгу» не было, собственно говоря, *утверждением*. Это было скорее восклицанием».²¹ Иллюстрируется это положение следующим продолжением: «Я всегда лгу!» «Это тоже была ложь». – Но тогда ты, значит, лжешь не всегда! – «Нет, все ложь!»²² Понятно, что этот ряд можно продолжать до бесконечности. Противоречие «могло бы в этом случае считаться чем-то сверхлогическим, чем-то несомненным, отрицание чего лишь вновь утверждало бы его же. Оно – нечто, возвышающееся над всеми предложениями и, одновременно, смотрящее, как голова Януса, в обе стороны!»²³ Витгенштейн сравнивает противоречие с памятником двуликому Янусу. «Противоречащее само себе предложение стояло бы, подобно памятнику (с головой Януса), над предложениями логики».²⁴

Что помешало Хайлеру в своем изображении структуры священного мира поставить в центр точку и рассматри-

²⁰ Витгенштейн Л. «Замечания по основаниям математики» (1942). С. 138 (58).

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Витгенштейн Л. «Замечания по основаниям математики» (1942). С. 138 (59).

²⁴ Там же. С. 139 (59).

вать ее как тождество, как знак, который ничего не обозначает, кроме себя самого, и сказать «X есть X». На наш взгляд, только одно. Он понимал, что точка сразу превратится в окружность, и придется сказать «X не есть X», то есть, сформулировав тождество, тут же придется формулировать и противоречие. Окружность отрицается центром, центр отрицается окружностью. Тождество и противоречие, замечал в «Трактате» Витгенштейн, не имеют условий истинности, то есть к миру не относятся, поскольку тождество истинно всегда, противоречие никогда. В представленной структуре строение точки центра круга есть та же самая точка, что и на окружности – *compositum oppositorum* (композиция контрастов, или соединение противоположностей). «Священное» манит и пугает одновременно, говорил Отто. В статическом образном выражении противоречие ($A = \text{не-}A$) можно представить состоящим из близнецов, а тождество ($A = A$) можно представить состоящим из двойников.

Как показано выше, следуя Витгенштейну, нам надо поставить в центр восклицательный знак – «знак богов». По своей рисуночной форме «этот знак» напоминает «пику» – атрибут воина и «жезл» – атрибут власти. Логично, что в поздних своих произведениях Витгенштейн обращается к одной из форм употребления этого знака – к приказам, к формам выражения не утверждения, а предписания и принуждения. Приказ можно выразить в форме «Это – сюда!». Эти слова не именуют предмет, но указывают на него и выража-

ют требование того, что надо сделать. Предмет здесь не именуется и не объясняется, но используется. Указательное местоимение позволяет оперировать предметом, имя которому не было дано. В приказах «Воды!», «Коня!» имя замещает указательное местоимение, а значит, именем не является.²⁵ Часто встречаемое в ритуальных и мистических текстах выражение «Это есть то» может рассматриваться не как противоречивое высказывание, а как предписание к действию, что справедливо замечено В. С. Семенцовым на примере анализа брахманической прозы.²⁶

Есть приказы, которые по той или иной причине не могут быть выполнены, например приказы, в которых наличествует противоречие. Такой приказ, замечает Витгенштейн, «вызывает удивление и нерешительность».²⁷ В «Философских исследованиях» Витгенштейн описывает игру, в которой один участник по приказу (по знаку) другого участника приносит ему некоторый инструмент. Что делать, если оружие, которое требует отдающий приказы, сломано? Или если

²⁵ См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 79–128. // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. С. 82 (8), 90 (27), 96–97 (39–42).

²⁶ *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука». 1981.

²⁷ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 79–128. // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. С. 138 (57).

оно переименовано, и знак утратил значение. Тогда эта ситуация вызывает нерешительность.

Следующее различие, которым мы обязаны позднему Витгенштейну, вытекает из исследования вопроса о разнице между носителем имени и значением имени. Это вытекало из понимания им имен как этикеток, ярлычков, «лэйблов», которые как бы прикрепляются к предмету. «45. Указательное слово «это» никогда не может остаться без носителя. Можно было бы сказать: «пока существует какое-либо это, слово *это* также будет наделено значением, будь это простым или сложным». – Но это еще не делает слово именем. Напротив, ведь имя не употребляется в сопровождении указательного жеста; оно лишь объясняется с помощью его».²⁸ Феноменология говорит о том, что пока существует хоть одна религия, слово «Священное» будет наделено значением, а указать это значение (то есть, что такая-то религия существует там-то и там-то) значит начать объяснять и истолковывать. Указание – лишь часть объяснения, другая часть – именование, в котором предмету дается имя, и только, осуществив обе операции одновременно, имя получит значение и будет объяснено. В дальнейшем феноменология утрачивает значение, поскольку имя будет употребляться без соответствующего указательного жеста. В истории представле-

²⁸ Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 79–128.// Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. С. 97 (45).

ния, ритуалы и переживания изменялись, и порой первоначальное значение трансформировалось и утрачивалось, феноменология обязывает спросить, что было первый раз, когда это имя было употреблено, действие совершено, переживание испытано. Области предметов, представлений и переживаний, выделенные Хайлером, являются носителями имени «Священного», но не значением его.

«Я хочу назвать **именем** только то, что не может стоять в сочетании *X существует*»,²⁹ – замечает Витгенштейн. В структуре феноменологии священного мира Хайлера необозначенный центр не связывает имя с носителем имени, а это, в свою очередь, говорит о том, что феноменология говорит о значении имен, а история о его носителях. «Святое» – выступает как «образец», а не как нечто, имеющее или сохраняющее свойство «святого». Последнее уже содержит историю толкований и перетолкования толкований, каждое из которых имеет свое отношение к первоначальному образцу, со знается это или нет. Но если этот образец исчезнет, то не будет возможности говорить и о самом предмете. Например, можно говорить о красном предмете, но у каждого предмета свой оттенок красного, все они носители свойства, которое называется «красное». Значение слова «красное» может исчезнуть, если исчезнут все красные предметы, оно исчез-

²⁹ Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 79–128. // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. С. 105 (58).

нет, если мы более не сможем указать на красный предмет, то есть само «красное» исчезнет из нашего восприятия, памяти и воображения. С исчезновением красных предметов исчезнет только возможность указания, объяснения и истолкования значения слова «красное». В этом случае мы ничего не сможем ни назвать, ни объяснить. Для того чтобы эти возможности были сохранены, необходим образец «красного», существующий в нашем восприятии (значение красного цвета) и предмет красного цвета (носитель значения), и их соединение друг с другом посредством указания на предмет и именование предмета сделает красный предмет носителем имени. Посредством указания достигается соотнесение образца с предметом, посредством именования эта связь фиксируется. Белое пятно на белом листе бумаги существует, но оно не может быть указано и названо в силу того, что не может быть выделено и отделено от самого листа бумаги, не может быть зафиксировано. Говорят, что Бог и Имя Его едины. Это означает, что имя не может быть отделено от предмета, и указать предмет в этом случае можно, а именовать его можно только косвенно, назвав его не своим именем. Например, можно закрасить черным цветом белое пятно на белом листе бумаги и указать на него как на белое пятно, которое имелось в виду. В этом случае показывается одно, а говорится о другом. Пятно соотносится с образцом не белого цвета, а черного. Так, например, согласно Рене Жиару мифы скрывают священное, за образами мифов Фрейд увидел сексуаль-

ность, но и сексуальность в мифах, в свою очередь, скрывает что-то совсем другое, она скрывает спонтанное и заразительное насилие, которое и является священным предметом. В классической феноменологии святое обозначалось как сила, и тогда насилие понимается как одна из форм его проявления и манифестации. Рене Жирар утверждает эту позицию категорично: «Чтобы окончательно избавиться от иллюзий гуманизма, необходимо одно условие, но именно его современный человек и отказывается выполнить: нужно признать радикальную зависимость человечества от религии».³⁰ Хайлер более мягко говорил о зависимости человечества от власти религии, которая не обязательно проявляется в насилии.

Другой подход к исследованию противоречия намечен Витгенштейном в «Дневниках», скорее не другой подход, а исследование определенной его стороны. «Дневники» важны именно тем, что показывают ясно генезис весьма непростых мыслей Витгенштейна. Рассмотрим пример, когда на белое пятно на белом листе бумаги падает тень от другого предмета. Мы видим темное пятно, которое образовано не разницей в цвете пятна, а тенью, то есть разницей в освещенности. В данном случае мы можем говорить не о черном пятне на белом листе бумаги, а о тени предмета на белом листе бумаги. В этом случае темное пятно есть, но нет различия в химическом составе красок. «Оттенок» – сло-

³⁰ Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 284–285.

во в русском языке двусмысленное. Оттенок красного, с одной стороны, определенная градация красного цвета. С другой стороны оттенок это та разница в цвете, которая произошла «от тени», изменившей освещенность предмета. Образ Витгенштейн мыслит как тень предмета. Это хорошо видно в «Дневниках».³¹ Тогда тень – образ, созданный проекцией предмета на сетчатку глаза. Отношение образа к действительности такое же, как отношение тени к предмету, его отбросившему. Образ – тень оказывается между предметом и глазом. Теперь рассмотрим образ, созданный через осязание предмета. В данном случае мы касаемся предмета. Образ – тень возникает между пальцем и предметом, нам порой кажется, что он на кончиках пальцев. Отсюда понимание Витгенштейном отношений проекции как «щупалец образа». Отношение проекции принадлежит образу, это свойство образа, так же как возможность отражаться в зеркале принадлежит зеркалу.

Рассмотрим второй смысл слова «оттенок» в самом прямом смысле, как то, что произошло «от тени». Витгенштейн замечает: «Образ тоже должен отбрасывать свою тень на мир. «...» Как я могу точно схватить ее? Здесь есть глубокая тайна. Это тайна отрицания».³²

³¹ *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. (Под общей редакцией В. А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 64 (6.11.14), 58 (15.11.14).

³² *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. (Под общей редакцией В. А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 64

Прежде всего, тайна в том, что образ – это то, что не может отрицаться. Отрицаться может лишь соответствие образа действительности. Поэтому образ может быть истинным или ложным только в предложении, только предложение может быть истинным или ложным. Только в предложении что-то утверждается или отрицается.³³ Но предложение использует образ. Предложение не только что-то говорит, но и показывает. Но, в отличие от образа, «предложение членораздельно произносится».³⁴ Признаком предложения является то, что оно состоит из частей, Значит, в предложении образ распадается на части. Смысл предложения постигается молча, поскольку мы понимаем его, когда оно произнесено. Проговариваем мы его частями, а понимаем его смысл молча. При помощи предложения мы мыслим образ. Образ – это целое, которое разлагается на части в предложениях. Остается ли в образе после разложения некий остаток, который не может быть высказан в предложении? То есть только то, что может быть показано, но не сказано. Остается ли нечто после того как высказаны все утверждения и все отрицания? Это – первообраз, предел всякого постижения в образах, здесь происходит касание самой меры, она становится неприменима. «За нашими мыслями, истинными или ложными, всегда

(6.11.14), 68 (15.11.14).

³³ Там же. С. 72 (26.11.14).

³⁴ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 37. (3.141), 39 (3.251).

расположено темное основание, которое мы только позднее можем вывести на свет и выразить как мысль».³⁵ Это темное, в конечном итоге неразложимое основание и есть то, что отбрасывает тень на мир. Это – первообраз, не ставший предложением, а значит, ничего не утверждающий о мире и ничего не отрицающий в нем, и, здесь, на наш взгляд, лучше употребить еще одно понятие Витгенштейна – Прообраз мира. Он ничего не говорит, поскольку не переходит в форму предложения. Сама общая форма предложения не может воспринять его. Когда хотят о нем что-то сказать, то высказывают тождество.³⁶

Продолжим пример Витгенштейна и рассмотрим белое пятно на белом листе бумаги, на который падает тень от другого предмета. Мы видим темное пятно, которое образовано не разницей в цвете пятна, а тенью, то есть разницей в освещенности. В данном случае мы можем говорить не о черном пятне на белом листе бумаги, а о тени предмета на белом листе бумаги. В этом случае темное пятно есть, но нет различия в химическом составе красок. Оттенок слово двусмысленное – оттенок красного, то есть определенная градация красного цвета и оттенок – «от тени», то, что произошло от тени. Образ Витгенштейн мыслит как тень предмета,

³⁵ *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. (Под общей редакцией В. А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 76 (8.12.14).

³⁶ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 77 (5.5351).

упавшая на сетчатку глаза, как образ, созданный проекцией предмета. Отношение образа к действительности такое же, как отношение тени к предмету, его отбросившему. Он как тень – нерасчленим. Тень расчленивать нельзя. Можно лишь расчленивать предмет, ее отбрасывающий, и тогда она разделится сама. Поэтому в образе должно быть столько же различных частей, сколько их в предмете. Если их больше или меньше, то, значит, мы чего-то не рассмотрели. Тень молчит. Она лишь показывает себя. По мере прояснения тени (если направить на нее свет) она будет исчезать. По мере сокрытия предмета исчезает и его образ. Если предмет, отбросивший тень, сам не принадлежит миру, то его тень разложить нельзя.

Витгенштейн мыслит логическую работу как прояснение смысла предложений. Соответственно прообраз, с которым он имеет дело – образ непроясненный, нерасчленимый и темный. Но, тем не менее – это образ мира. По мере того как образ разлагается, мир проясняется. Сначала – прообраз мира. Он не расчленен ни письменной, ни устной речью. Он ничего не говорит о мире, он только показывает себя. Далее следует первообраз мира. Первообраз это «мерка», которая еще не приложена к предмету. Для того чтобы измерять, необходимо уже иметь мерку. Для того чтобы измерять первообраз, необходимо расчленивать, создать предложения – предложения – мера мира. Создание предложений – это работа по расчленению образа. Далее идет предложение, ко-

торое говорит о мире, расчлняя первообраз на части и используя эти части в высказывании о мире. Все высказывания о мире – это высказывания о фактах, о том, из чего состоит мир. Но предложение не может выйти за границу образа, который в нем распадается. Далее идет логика, которая проясняет предложения, разлагая предложение на части определениями. Ее задача дойти до минимальной части факта, до атомарного факта, который далее не разлагается, а представляет некую первичную целостность – соединение знаков, или имен, которым соответствует соединение предметов, вещей, объектов. В пределе останутся только предложения логики, и границы логики совпадут с границами языка, и с границами мира, как мы его мыслим. Других предложений не будет. Тогда будет создан идеальный язык.

Но совпадет ли граница всех предложений с полностью проанализированным и ясным образом мира? В этом случае, замечает Витгенштейн, «мы попадаем на скользкую поверхность льда, где нет никакого трения и условия в известном смысле идеальны, но именно поэтому мы не можем двигаться. Мы хотим ходить: тогда нам необходимо трение. Назад к целине!». ³⁷

Посредством знака предмет маркируется. Витгенштейн замечает: «Быть может, в самом прямом смысле слово *обо-*

³⁷ Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 79–128. // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. С. 123 (107).

значать употребляется тогда, когда знак стоит на предмете, который он обозначает». ³⁸ И далее: «Назвать что-то – это как бы прикрепить к некоторой вещи табличку с именем». ³⁹ Именование он сравнивает с прикосновением к шахматной фигуре, но еще не с ходом в игре. ⁴⁰

В исторически существующих религиях Бог имеет разные имена, но все они предполагают, что у него есть Имя. В феноменологии религии Хайлера «святое», которое не проявило себя в предметах, представлениях или переживаниях, может быть только указано, но не названо и не обозначено и, тем самым оно не может существовать в истории. Оно не будет ни истолковано, ни объяснено. Феноменология ограничена, с одной стороны, религией, с другой – историей. Религия дает «Священному» имя, а история изучает то, что этим именем названо. Феноменология оставляет религии возможность дать имя, а истории изучать исторические формы. Без феноменологического образца религиоведение окажется либо во власти религии, либо во власти истории, археологии, филологии и психологии.

³⁸ Там же. С. 84 (15).

³⁹ Там же. С. 84 (15).

⁴⁰ Там же. С. 101 (49).

Часть I

Глава 1

§ 1. Предмет и основные направления

Феноменология религии – одна из дисциплин, входящих в структуру современного религиоведения, которая исследует религию как явление, его области, структуру, типы и формы. В отличие от истории религии феноменология изучает религию не как событие в границах его исторического и культурного контекстов и генетических связей, но пытается выявить и зафиксировать общие и универсальные структуры и формы религиозного феномена, механизмы его проявления. Феноменология акцентирует не столько историко-генетические взаимосвязи религиозных явлений, сколько функциональную, структурную, типологическую и топологическую общность исторически и генетически различных религий. В этом отношении феноменология религии является предпосылкой ее сравнительного изучения, создавая возможность интерпретации и понимания исторически различных и даже, возможно, генетически несвязанных религиозных явлений и традиций. В целом феноменология религии рассмат-

ривает то или иное событие в истории религии неразрывно с восприятием этого события, при этом исторический и культурный контекст события и исторический и культурный контекст восприятия могут быть различными. Иными словами, сам религиозный феномен не является ни чисто субъективным, ни чисто объективным фактом, но представляет их отношение друг к другу и их взаимосвязь.

§ 2. Феноменологическое определение религии

Слово религия, с одной стороны, используется как имя для обозначения исторически существующих и существовавших явлений, каждое из которых имеет свое собственное название (например, христианство), с другой стороны, словом религия мы обозначаем то общее, что присуще всем этим явлениям. Исторические явления возникают, развиваются и исчезают, но сам феномен религии сохраняется и продолжает жить, и слово «религия» не утрачивает своего значения. Поэтому значение слова религия связано именно с этим устойчивым элементом в исторических религиях. Именно этот элемент «Х», сохраняющий свое значение на протяжении исторического существования человечества, наделяет религиозное восприятие смыслом, и позволяет выразить его во внешних формах; в переживаниях, жестах, звуках, образах, предложениях, музыке, орудиях и постройках.

Этот элемент вызывает к себе особое отношение со стороны человека, которое и называется религией. В истории вокруг этого элемента осуществляются действия, складываются отношения и институты.

С феноменологической точки зрения, религия есть совокупность реальных отношений, действий и институтов, возникших и выстроенных вокруг неизвестной и, возможно, только воображаемой сущности – силы Х.

В этом предмет феноменологии религии отличен от предмета теологии, поскольку феноменология религии ничего не говорит об объективности существования религиозного феномена, об объекте исторического религиозного опыта как человечества, так и отдельного человека.

Феноменология называет эту неизвестную сущность «Х» – «святое» и стремится выделить ее и зафиксировать в исторических формах. Религиозный исторический опыт человечества действительно многообразен, и феноменологическое рассмотрение позволяет увидеть в нем то, что является общим для многих религий, т. е. выделить основные формы проявления святого в предметах, культе, представлениях и переживаниях.

Само слово «религия», рассмотренное с феноменологической точки зрения, представляет собой внешний знаковый образ – звуковой или визуальный – и выраженный в нем внутренний смысл. Знаковый образ будет различаться в зависимости от языка (если только речь не идет о предметном

рисуночном письме, но именно «святое» нельзя предметно изобразить), но то значение «Х», которое придает смысл этому знаковому образу сохраниться. Именно в изучении этого значения классическая феноменология религии видела свои основные задачи. Как замечал еще Николай Кузанский в своей работе «О мире в вере»: «Существует лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть лишь одна религия и один культ».⁴¹ В современной феноменологии религии, которая использует методы феноменологической философии Э. Гуссерля, акцент перемещен с выделения общих моментов исторического религиозного опыта на исследование уникальности проявления святого. Оно есть то, что не вписывается в привычный мир, то, что противопоставлено повседневному – упорядоченному и близкому – непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое, которое манит и пугает одновременно».⁴²

Специфика феноменологии религии выявляется при определении ее предметной сферы, исходным пунктом которой становится рассмотрение слова «религия». В отличие от философии религии феноменология анализирует не понятие, а именно слово, полагая, что в понятии религии содержатся определенные мировоззренческие или идеологи-

⁴¹ *Cues Nikolaus von. De pace fidei (1453) // Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurt am M.: Büchergilde Gutenberg. 1991. S. 554–555.*

⁴² *Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. // Социо-логос. М., 1991. Вып. 1. С. 39.*

ческие предпосылки. Устанавливая значение слова «религия» исходя из языка, феноменология тем самым сближается с герменевтикой. Как известно, слово «религия» латинского происхождения, однако этимологи возводят его не к *religio* (от *religare* – связывать), а к *re-lego* (перечитывать, вновь обдумывать), отсюда *relegere* – почитать.⁴³ Важно заметить, что слово *relegere* не употребляется по отношению только к субъекту или только к объекту, но характеризует отношение между ними, т. е. указывает на предмет, требующий и заслуживающий особого внимания со стороны субъекта. Ф. Хайлер передает значение слова «религия» глаголом *sorgsam beachten* (нем. – проявлять особое внимание). Религия как феномен не принадлежит ни к миру лишь субъективного, ни к миру лишь объективного, но относится к взаимодействию того и другого. Предмет, который указан особым – религиозным – способом отношения к нему человека и общества, в феноменологии определяется как святое. Святое есть то, что наполнено сверхъестественной силой. Эта сила обозначается словами примитивных народов: меланезийским – «мана», полинезийским – «табу», индейским «оренда». Святое в отличие от обычного предмета есть табу – нечто, приближение к чему требует внимания и осторожности, оно опасно. Слово «религия» означает также благоговение и характеризует отношение человека к святому как страх и удивление одно-

⁴³ Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch von K. E. Georges. Leipzig. 1985. S. 201.

временно, как благоговейный страх. Исходя из этого, основоположники феноменологии религии Р. Отто и Ф. Хайлер определяют религию как «опыт встречи с ужасным и удивительным святым». Отсутствие у человека религиозного опыта оказывается, таким образом, результатом «не-встречи» со святым.

Подобное происходит по тем или иным причинам и зависит от ряда обстоятельств, понимаемых по-своему историческими религиями (греховность человеческой природы, авидья, майя), теологией («есть люди, которых бог отвергает» – Фома Аквинский), философии («бог умер» – Ф. Ницше, «боги удалились» – Ф. Гельдерлин, М. Хайдеггер), поэзией («боги, завернувшись в плащи, покинули землю» – Гесиод). Если од на из двух составляющих религиозного отношения – страх и удивление – доминирует над другой, то отношение разрушается и на его месте остается либо простое любопытство, либо некое экзистенциальное состояние «страха ни перед чем» (М. Хайдеггер), но и в том и в другом случае феноменология рассматривает это как следствие «не-встречи» человека со святым. Здесь уместно будет вспомнить гоголевского незадачливого и не в меру любопытного философа Хому Брута, который решился заглянуть в глаза Вию, хотя внутренний голос и предостерегал его: «Не смотри!».

«Встреча» или «невстреча» с точки зрения современной феноменологии религии ставится в зависимость от механиз-

ма восприятия и понимания феномена. Все зависит от того, улавливает ли человек в этой «встрече» религиозный смысл. Сумеет ли он увидеть в предмете знак и наделить его значением и, тем самым, придать событию «встречи» смысл, иными словами увидеть в знаке священный символ, увидеть не просто знак, а нечто достойное понимания. Этот механизм разворачивается в трех основных моментах: выбор, интерпретация, проекция. Для описания феномена современная теория символа оперирует понятием «проекция», которая представляет «ту интерпретацию, которую наш интеллект выбирает из прочих в момент обнаружения каждого знака; без этого «выбора» он оставался бы для нас непонятным».⁴⁴ Проекция – интерпретация, которую выбирает человек из всех других для понимания данного знака. Способность человека воспринять и интерпретировать «святое» Рудольф Отто назвал способностью дивинации.

⁴⁴ Бенцус Л. Знаки, символы и мифы. М.: Астрель: АСТ. 2006. С. 10–11.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.