

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ РУДОЛЬФА ОТТО

М. А. ПЫЛАЕВ

Статья посвящена философскому измерению работы «Священное» Рудольфа Отто. Автора интересует трансформация кантовской философии у Я. Ф. Фриза и последующее преломление кантианства и фризианства в «Священном» Отто. Предметом исследования также является философско-феноменологическое прочтение дескриптивных разделов «Священного», открывающих моменты нуминозного.

...Вопреки многим своим методическим и логическим ошибкам, вопреки бесформенности «Священное» открыло послевоенному поколению новое понимание религии и религиозных явлений...

*Г. ван дер Лей*

Вопрос об оценке «Священного» Рудольфа Отто — это вопрос об оценке философии и теологии. Точнее, выявление того, что есть теология и в чем состоит ее ценность для познания. Э. Гуссерль в письме Р. Отто от 5 марта 1919 г. открыл, на наш взгляд, тайну невиданной популярности работы «Священное» в протестантской теологии XX в. Она превратилась не просто в бестселлер, но стала самым известным протестантским теологическим произведением прошлого столетия (замечу, что переводы Отто с санскрита, его книги по истории религий, сравнительному религиоведению и философии религии не претерпели и двух-трех изданий, в отличие от переиздаваемого почти каждое десятилетие «Священного»). В этом письме Гуссерль пишет: «Метафизик (теолог) в господине Отто, кажется мне, унес феноменолога Отто на своих крыльях, и я думаю при этом как в притче об ангеле, который своими крыльями закрыл себе глаза»<sup>1</sup>.

Сравнение Гуссерля вполне понятно. Канто-фризовская теория познания в виде априористской концепции категории «священное», концепции синтетического познания априори, схематизма понятия «священное» пришла в противоречие с собственно феноменологическим описанием моментов нуминозного

---

<sup>1</sup> *Husserl E.* Brief an R. Otto vom 5. 03. 1919 // Schütte H. W. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. В., 1969. S. 141.

как феномена *sui generis*. Гуссерль не может сочувствовать философскому теоретизированию Отто, которое кажется ему совершенно несущественным для прояснения «изначально религиозного» и которому поэтому лучше было бы отсутствовать. Прежде чем приступить к анализу религиозного сознания, по мнению Гуссерля, автор «Священного» должен был провести радикальное разделение между случайным фактом и эйдосом, изучить необходимые сущности и возможные сущности религиозного сознания и их корреляты, а также построить систематическую типологию ступеней религиозных данностей, особенно в их сущностно необходимом развитии<sup>2</sup>.

Не менее суровой критике подвергли «Священное» Отто представители неофризианской школы философии религии, к которой Отто причислял и себя. Сейферт пишет о «взрыве системы» Я. Ф. Фриза в «Священном» Отто<sup>3</sup>. Нигрен<sup>4</sup> полагает, что главная проблема познания просто элиминирована у Отто в работе «Священное» в процессе психологизации формального априори. Два крупнейших философских источника (феноменологическая философия и неофризианство), несмотря на высокую оценку чисто дескриптивной части «Священного» Гуссерлем, в целом отказываются признать в оттовском описании категории «священное» последовательно приведенную в жизнь философскую логику (будь то феноменологическую или трансцендентально-идеалистическую). Но вопреки сосуществованию в «Священном» разновременных, зачастую достаточно автономных философских дискурсов, книга сохраняет свое значение для понимания религии и сегодня. При ее прочтении возникает уверенность в компетентности автора. Он убеждает нас в том, что для него нуминозное обладает безусловной реальностью. То, как он концептуализирует эту реальность, в конечном счете остается вторичным. О ней можно осмысленно говорить на языке философской феноменологии или философии Канта и Фриза. Ангел с закрытыми глазами не перестает быть ангелом, то есть свидетелем горнего мира, реальности священного-нуминозного. Все дело в масштабе личности Отто и его религиозной одаренности. К нему можно отнести слова, адресованные В. Эрном другому выдающемуся протестантскому теологу А. Гарнаку: «Вся значительность книги Гарнака (“Сущность христианства”. — *М. П.*) основывается на том, что сам он представляет из себя крупную религиозную индивидуальность, которой если и недоступна вся полнота религиозных настроений и религиозных восприятий, то все же в этой области понятно очень и очень много»<sup>5</sup>. Читая «Священное» Отто, европейцы впервые пропускали через свое религиозное чувство историю религий как историю духа или развитие в ней религиозного чувства. При индологической компетентности Отто, при его любви к путешествиям (он первым среди европейских религиоведов посетил Японию и беседовал с монахами дзен, встречался с послушниками «северного Афона» (слова Отто. — *М. П.*) Валаамского монастыря), его теоретизирование выглядело как обработка собственного

<sup>2</sup> Schütte H. W. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. B., 1969. S. 141.

<sup>3</sup> Seifert P. Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto. Düsseldorf, 1936. S. 94.

<sup>4</sup> См.: Feigel K. F. Das Heilige. Tübingen, 1948. S. 76.

<sup>5</sup> Эрн В. Борьба за Логос. Минск; М., 2000. С. 289.

интерконфессионального опыта<sup>6</sup>. Следует также напомнить, что и священное в качестве нозмы религиозной интенциональности, первофеномена религии он открывает в синагоге Танжера, вслушиваясь в трисвятое Исаяи. Для нас очевидно, что религиозная одаренность Отто, стремление к осмыслению места христианства в истории религий предопределили популярность «Священного». Хочется согласиться с Г. ван дер Леу в оценке главного оттовского труда. «Значение его религиозно-психологической работы лежит ни в коем случае не в его методе... но в тонком чувстве, в котором он обнаруживает корень религиозной экзистенции, и оно делает понятной экзистенцию вообще»<sup>7</sup>.

Якобу Фридриху Фризу принадлежит особое место среди мыслителей, оказавших сильнейшее влияние на Р. Отто. Автор «Священного» писал: «Но мы твердо убеждены, что из всех ее представителей (то есть немецкой философии XIX века. — М. П.) и тенденций Фриз и его позиция методологически наиболее плодотворна и ее результаты больше всего заслуживают доверия»<sup>8</sup>. Более того, Р. Дэвидсон замечает: «Он (Отто. — М. П.) никогда не отказывался от своей ранней преданности идеализму Фриза»<sup>9</sup>. А Сейферт справедливо считает, что «он (Отто. — М. П.) делает фризианскую систему своей собственной»<sup>10</sup>. Благодаря Фризу не только сформировалось теоретическое обоснование категории «священное» у Отто, но и были проанализированы в нуминозном его моменты. У Фриза мы найдем и понятие «Ganz Andere» (абсолютно инаковое), и феномен «священное», и «Ahndung» (предчувствие) в качестве познавательной способности, переработанной у основателя феноменологии религии в учение о дивинации и «sensus numinis». Постараемся проследить метаморфозы фризианской философии религии в феноменологии религии Отто. Другими словами, сконцентрируемся исключительно на анализе «философского теоретизирования» в оттовском «Священном».

Я. Фриз, современник И. Канта, автор «Новой или антропологической критики разума», представитель философии «чувства и веры», размежевывается с главными положениями кантовской трансцендентальной философии. Он действительно, как пишет Г. Нигрен: «Фактически опрокидывает все здание кантовского критицизма»<sup>11</sup>.

Критика разума у Фриза называется антропологической. В какой-то мере он, как и Ж. Ж. Руссо, впервые в нововременной философии открывает экзистенцию человека и описывает познание как целостное, экзистенциальное постижение действительности. Фриз констатирует: «Во всяком познании предметы открываются в отношении к экзистенции»<sup>12</sup>. Философия по своей задаче

<sup>6</sup> См.: *Schinzer R.* Rudolf Otto — Entwurf einer Biographie // Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute. Leiden, 1971.

<sup>7</sup> *Van der Leeuw G.* Rudolf Otto und die Religionsgeschichte // Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt, 1974. S. 80—81.

<sup>8</sup> Цит. по: *Davidson R.* Rudolf Otto's interpretation of Religion. Princeton, 1947. P. 134.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> *Seifert.* Op. cit. S. 27.

<sup>11</sup> *Nygren G.* Religionsphilosophie Rudolf Otto's // Rudolf Otto's Bedeutung... S. 87.

<sup>12</sup> *Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung // Idem. Sämtliche Schriften. Aalen, 1968. Bd. 3. S. 449.

превращается в антропологию и призвана выполнять роль опытного, духовного самонаблюдения. Философское обрамление этого наблюдения составляет антропологическая дедукция. Все опосредованное знание должно быть обосновано знанием непосредственным. В процессе дедукции первоначальная (то есть непосредственная) возможность (способность) познания возвышается в рефлексивном познании. Отношение предмета и экзистенции в процессе познания не является каузальным. Об их природе, считает Фриз, мы в состоянии узнать лишь во внутреннем опыте. Всеобщность и необходимость синтетических суждений а priori, предполагающих созерцание, фундировано непосредственным необходимым и априорным познанием разума. Поэтому «Wissen» (знание) у Фриза, знание как познание законов природы, знание в понятиях, знание явлений в пространстве и времени, знание как осуществляемое объективно с помощью созерцания, т. е. применения рефлексии к созерцанию, не исчерпывает познавательный потенциал чистого разума. «Wissen» предполагает у Фриза «Glaube» (веру). Возражая Канту, Фриз считает, что дедукция идей возможна. Он отмечает, что мы знаем через веру разума вечное. Идеи вечного, свободы и абсолюта открывают только в вере, которая имеет основание в чистой рефлексии. Понятие «убеждение» в качестве способа познания идей Фриз приводит в центр философии. Именно это понятие, по Сейферту, составляет особенность фризианской философии религии. «Итак, вера вытекает непосредственно из внутренней сущности разума, она дает нам собственный взгляд на реальность вещи, познание собственного высшего мира, мира идей. Но она (вера. — М. П.) не кладет в основание созерцание, она может прийти в сознание только через свободную рефлексию»<sup>13</sup>. Синтетическое априорное суждение об идее, дедукция идей, по Канту, невозможна. Идеям не может быть дан в чувствах адекватный предмет, их нельзя представить образно, они недоступны чувственному созерцанию. Для идей в философии Канта невозможна процедура, подобная элементарной арифметической операции. Мы не помыслили бы понятие 12, имея понятие суммы 5 и 7 без созерцания. «Для этого (то есть для операции сложения. — М. П.) необходимо выйти за пределы этих понятий (т. е. 5 и 7. — М. П.), прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи»<sup>14</sup>. Фриз соглашается с Кантом в том, что созерцание вечного не дано. Разум обладает только двумя возможностями, чтобы подняться сверх познания использующего созерцание: комбинацией для эстетических идей и отрицанием для логических идей<sup>15</sup>. В вере (Glaube), по Фризу, невозможно позитивное знание идеи. Идеи исходят из отрицания ограниченности (относительности, неполноты) конечного. Они не выполняют регулятивную функцию по отношению к опыту, как у Канта. Идеи даны непосредственно разуму в априорном убеждении, обладают особым качеством и связаны с необходимостью со знанием о конечном. Таким образом, идеи у Фриза не восходят к эксплицированию опыта, познанию через

<sup>13</sup> Fries. Op. cit. S. 551.

<sup>14</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 39.

<sup>15</sup> Ibid. S. 550.

созерцание. И хотя о них можно говорить в чистой рефлексии в связи с отрицанием конечного, они не фундированы последним, представляют собой особый вид познания.

Рациональная вера у автора антропологической критики разума выступает «органом внутреннего интеллектуального созерцания, через который в нас проявляется внутренний свет, в нем мы непосредственно познаем вечное и с ним божество»<sup>16</sup>. Вера есть необходимое убеждение чистого разума.

Итак, как мы видим, концепция «веры» (Glaube) уязвима с точки зрения кантовского критицизма. В ней отсутствует какая-либо аналитика. Концепция является тавтологичной. Вещь в себе познаваема, т. к. у нас есть особый вид познания, соответствующий ее природе. Что придает убеждению характер необходимого знания, как возможно непосредственное познание, как в конечном счете взаимосвязаны «Wissen» и «Glaube», — на эти вопросы для кантианской традиции, на наш взгляд, убедительных ответов у Фриза нет.

Третий и последний вид познания у Фриза — это религиозно-эстетическая интуиция, или чувство «Ahndung» (предчувствие). Чувство (Gefühl) для автора новой критики разума вполне рационально, избавлено от мистических коннотаций, имеет собственный сегмент в сфере познания. Чувство становится свободной рефлектирующей способностью суждения. Эту форму познания Фриз заимствует из «Критики способности суждения» Канта. Для Канта, рефлектирующая способность суждения не дискурсивна, а интуитивна, претендует на всеобщность и занимается поиском общего при наличии частного, существуя в эстетической и телеологической форме, когда ноумены и феномены постигаются «als ob» пребывающими в единстве и гармонии. Именно и только «Ahndung» способствует у Фриза позитивному познанию вечного. «Познание с помощью чистого чувства я называю предчувствием вечного в конечном. Позитивное представление вечного возможно только через его отношение к конечному, но это отношение мы в состоянии понять лишь в чувстве с помощью [понятий] прекрасное и возвышенное»<sup>17</sup>, — писал Фриз. Непосредственная способность суждения вмещается чувству. При этом суждения претендуют на общезначимость. Функция предчувствия состоит в том, чтобы в предмете восприятия открыть идею.

Фриз убирает кантовское «als ob» при анализе рефлектирующей способности суждения в учении об «Ahndung». У автора «Новой критики разума» речь идет о действительном, а не гипотетическом познании единства понятия и идеи в чистом чувстве. Последнее объединяет знание о конечном и веру в вечное. Чувство в виде предчувствия у Фриза полностью отделено от научной рефлексии, невыразимо в понятиях. Оно совершенно отличается от ощущения и выступает необходимым убеждением из чистого разума. Именно при помощи непосредственного познания идеи приобретают в философии Фриза свою объективную значимость. Так же как рефлектирующая способность суждения у Канта, «Ahndung» для Фриза нацелено на открытие общего в частном. Однако позитивное, непосредственное познание в предчувствии «необходимо указывает на... тайну в

<sup>16</sup> Fries. Op. cit. S. 485.

<sup>17</sup> Ibid. S. 604, 606.

отношении вечного к конечному»<sup>18</sup>. В этом заключается своеобразие предмета чувства: он остается тайной, и уникальность закона гармонизации вечного и конечного остается для нас сокрытой. Через предчувствие познание становится целостным и совершенным. «Wissen» и «Glaube» обретают свое единство.

Фриз заимствует у Канта идею эстетической и телеологической способности суждения, связанных соответственно с феноменами красоты и возвышенного, и трансформирует ее в свою концепцию философии религии. В отличие от Канта, он отождествляет понятия «религиозное» и «эстетическое». Предчувствие включает в себя чисто эстетические характеристики, к которым Фриз относит формы и образы, которые мы оцениваем как прекрасные и отдельные предметы природы, воспринятые как возвышенные. На Отто оказало сильное влияние психологическое описание палитры состояний чувства у Фриза в предчувствии вечного в конечном. Чувство в предчувствии, которое пробуждается посредством оценки прекрасного и возвышенного, двойственно: это благоговение (Andacht) и вдохновение, энтузиазм (Enthusiasmus). Первое возбуждается непосредственно с помощью предчувствия высшего порядка вещей при всяком рассмотрении прекрасных форм или возвышенного. Прекрасные души в свою очередь инициируют чувство вдохновения. В предчувствии также открывается доверие к вечной божественной любви, которое вызывает умиление (Erhebung). И, наконец, в смирении (Ergebung), переживаемом перед священным, осознается зависимость от Бога, собственная неполноценность. Сейферт считает, что понятие «религия» у Фриза обладает тремя значениями: религия в качестве религии сердца, религия как убеждение, которую образует вера (Glaube), и религия в качестве чувства (душевной жизни), непосредственная и необходимая, живое соединение эстетического и идей веры. «Каждая эстетическая характеристика, каждое чувство прекрасного и возвышенного получают свою жизнь из веры, то есть религиозного убеждения. И, наоборот, идеи прекрасного и возвышенного служат тому, чтобы привести в сознание убеждение о подчинении сущности вещей идеям веры»<sup>19</sup>.

Мы солидарны с мнением Д. Яцык в оценке своеобразия философии религии Фриза по отношению к критической философии Канта. «Трансцендентальная философия после Канта определяет новую форму философской установки в отношении к религии посредством психологически-трансцендентального понимания и своеобразия эмоционального переживания»<sup>20</sup>. Тем самым Фриз описывает духовную сферу человека как область *suī generis*, которая является конститутивной для религии на основании психологического самоанализа. Идеи у Фриза соприкасаются с человеческой эмоциональностью. И, как подмечает Яцык, «так интерпретированные идеи религии имеют интегрированный образ и относятся к его (человека. — М. П.) рационально-эмоциональному единству»<sup>21</sup>. И далее: «Именно эстетическая оценка чувства должна сделать возможным по-

<sup>18</sup> Ibid. S. 681.

<sup>19</sup> Seifert. Op. cit. S. 14.

<sup>20</sup> Jacyk D. Rudolf Otto und Fries gegenüber der Religion innerhalb der blossen Vernunft // Die Quellen der Philosophie und Phänomenologie der Religion. Frankfurt am Main, 2010. S. 65.

<sup>21</sup> Ibid. S. 70.

нимание объективной величины и ценности, на которые ориентирован человек в акте веры»<sup>22</sup>.

Итак, собственный исток религии, по Фризу, обретается не в идеях веры, но в чувстве благочестия. Как и Ф. Шлейермахер, он девальвирует понятие Бога в своей философии религии, т. к. конститутивное значение для религиозного сознания у Фриза приобретает непосредственное эстетически-религиозное чувство.

Сущность Божества (идея Бога), по Фризу, в понятиях непостижима. В предчувствии идея Бога познается символически только в атрибуте святости. Один Бог свят. Святость является единственным своеобразием Бога, которое выступает не чем иным, как только символическим выражением его сущности. (Эпистемология Отто в «Священном», описывающая символическую (идеограмматическую) природу понятий языка религии детерминирована идеей символического познания Божества в атрибуте «священное» у Фриза.) Фриз пишет: «Мы приходим к идее Божества с помощью высшей идеи идеала разума, в которой мы его (Божество. — М. П.) мыслим как абсолютное единство прапричины в вечном бытии вещей, и при этом как святое»<sup>23</sup>. Как и Шлейермахер, Фриз вплотную подходит к феномену «священное» в качестве особого, не антропологического атрибута Божества, его специфически сущностному признаку, данному в религиозном чувстве. Святость Бога, по Фризу, переживается в эстетическом предчувствии в качестве таинственного.

«Священным» Фриз называет реализацию вечного блага в мире, само совершенное благо. Святости Бога со стороны человека соответствует смирение (*Demut*). В смирении человек переживает священное в качестве силы (*Macht*). Фриз обращает внимание на нравственное (но не только нравственное) обесценивание (*Ab-wertung*) человека перед «святостью закона» в качестве сверхценности<sup>24</sup>. Эта палитра религиозных переживаний полностью адаптирована Отто к категории «нуминозное».

Во многих местах «Новой критики разума» Фриза встречается одно из центральных понятий Рудольфа Отто — «*Ganz Andere*», выражающее у автора «Священного» сущность нуминозного. Фриз обозначает термином «*Ganz Andere*», например, радикальную противоположность жизни и смерти, природы и идеи<sup>25</sup>.

Ключевыми из элементов канто-фризовской теории познания у Отто являются термины «схема», «априорное», «синтетические» и «аналитические» суждения, «априорный синтез».

Камнем преткновения кантианских, фризианских и феноменологических прочтений Отто стала его концепция априорности феномена «священное». Создатель феноменологии религии как будто не замечает того очевидного факта, что «решающее отличие феноменологии... от всех видов кантианства состоит как раз в том, что любое “условие возможности опыта” имеет своим истоком опыт, в то время как у Канта “условия возможности опыта” в принципе не мо-

<sup>22</sup> *Jacyk*. Op. cit. S. 71.

<sup>23</sup> *Fries*. Wissen, Glaube... S. 738.

<sup>24</sup> *Seifert*. Op. cit. S. 26.

<sup>25</sup> С.м.: *Fries*. Op. cit. S. 273.

гут быть сформированы в опыте»<sup>26</sup>. Однако, на наш взгляд, у Отто в «Священном» можно увидеть как эксплицитную (канто-фризовскую) трактовку понятия а priori, так и имплицитную (запечатленную в описании моментов нуминозного) модель а priori, близкую феноменологическому пониманию априори в значении «первичного», «чистого» опыта.

Кант именует априорным знание, «безусловно, независимое от всякого опыта, а не независимое от того или иного опыта»<sup>27</sup>. Этот вид познания обладает всеобщностью и необходимостью. Хольм экстраполирует кантианское видение априорности на оттовскую априорную категорию «священное». Он категорично заявляет: «Априори не может быть эмпирическим, оно не может быть найдено в опыте, оно не является психологическим феноменом, но трансцендентальным условием... [познания]»<sup>28</sup>. Ф. Фейгель также отказывается видеть в оттовской интерпретации а priori трансцендентальный смысл. Критик полагает, что «священное» на самом деле не является формальной категорией а priori, а «содержательной редукцией комплексного феномена к одному простому прафеномену»<sup>29</sup>. То есть, вместо заявленной Фризом трансцендентально-антропологической дедукции, мы сталкиваемся у Отто с эмпирической редукцией в описании априорности священного. То, что выступает материальным результатом исторического развития в кантианской традиции, никак нельзя назвать «со всей строгостью» «чистой категорией а priori». В этой связи Фейгель указывает на два вида априорного познания в «Священном» Отто. (Он называет их «кругами априори».) Во-первых, это способность религиозной рецептивности. (Она отождествляется с собственным учением об а priori категории «священное» у Отто.) Во-вторых, «пророчески-дивинаторное априори, способность религиозной продуктивности»<sup>30</sup>. (Она включает концепцию Отто о предчувствии религиозно одарёнными личностями нуминозного, дивинаторную способность.)

Главный упрек кантианцев в адрес Отто состоит в смешении двух сфер познания: трансцендентальной и эмпирической. Трансцендентальные условия возможности опыта не могут быть предметом психологии, но лишь трансцендентальной эстетики и логики. Эмпирически эмоциональное априори в категории «священное» выглядит для кантианца Хольма противоречием в тезисе.

В «Священном» Отто действительно размывается кантианский смысл априорного познания. «Чистое» понятие а priori Отто помещает в сознание, превращая его в психически-эмпирическое праоснование, которое отличается от других психических элементов только тем, что существует без естественной причинности. С точки зрения кантианской традиции априорные моменты священного у Отто предшествуют религиозному опыту и не обуславливают его, ибо не выступают его трансцендентальным условием<sup>31</sup>. «Отто совершает ту же самую

<sup>26</sup> Молчанов В. Аналитическая феноменология в логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. М., 2001. Т. 3. Ч. 1. С. XXII–XXIII.

<sup>27</sup> Кант И. Цит. соч. С. 33.

<sup>28</sup> Holm S. Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto // Rudolf Otto's Bedeutung... S. 72.

<sup>29</sup> Feigel. Op. cit. S. 74.

<sup>30</sup> См.: Gaede E. Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei Rudolf Otto. Oschersleben, 1932. S. 56.

<sup>31</sup> См.: Holm. Op. cit. S. 80–81.

ошибку... что и эрлангенская теология... а именно она открывает “божественную причинность” в “христианском самосознании”, которое констатируется эмпирически и психологически, а затем они (эрлангенские теологи. — М. П.) считают, что этим привели доказательства из опыта»<sup>32</sup>, — пишет Хольм.

Фризианская и нефризианская теории познания исходят из обоснования возможности понимания религиозной интенциональности не в эмпирическом, а в трансцендентальном смысле. Так, Яцык называет философию религии Отто трансцендентальной философией. «“*Sacrum*” образует у Отто фундамент всего того, что следует понимать как субъективное и объективное, и в себе (он) не может быть отождествлен с субъективной действительностью, тут ее онтологический и эпистемологический источник... начало. “*Sacrum*” показывает истоки всех категориальных различий потому, что он существует сверх всех категорий...”<sup>33</sup>. Хольм, Фейгель и другие, ориентированные на Канта оттоведы, не усматривают в понятии априори автора «Священного» элементов трансцендентального, формального, чистого познания. Но в категории «нуминозное» имплицитно содержится понятие о материальном априори феноменологии и интенции трансцендентального познания. (О феноменологическом прочтении «Священного» будет сказано ниже.) Сам Отто в примечании к переводу на английский язык своей книги «Философия религии Канта и Фриза и ее влияние на теологию» писал в 1931 г., что «*Gefühl*» не является эмоцией. Это форма познания (*cognizance*) в неконцептуальной (*unconceptual*) или доконцептуальной форме<sup>34</sup>. Христов Элзас верно нащупывает содержание трансформации кантовского трансцендентализма в оттовской концепции религиозного познания. «Исходная точка философии Канта — условия возможности познания — сдвигается у него (Отто. — М. П.) [и предстает] как возможность познающего человека квалифицировать собственные опыты в качестве религиозных»<sup>35</sup>. Априорные категории у Фриза и Отто выполняют иную функцию, чем у Канта. Многие критики обращали внимание на то, что эти категории служат реальному познанию и сводятся с помощью антропологической дедукции к предельным основаниям истины в непосредственном познании.

Существуют разные точки зрения относительно вопроса об истоках религиозного (у Отто) или религиозно-эстетического (у Фриза) априори. Так, Нигрен почти отождествляет априорные моменты нуминозного Отто с творящими идеями Платона. Оттовед находит в этом платонизированном учении об априори новый тип мистики, далекий от научного познания<sup>36</sup>. Выдающийся католический теолог Эрих Пшивара опосредованно (через религиозное априори Э. Трельча) связывает оттовскую концепцию априори с Г. Лейбницем. Пшивара считает, что «религиозное априори» у Трельча является не функционалистски-субъективным (как у Канта), а объективным действием божественного в человеческом духе, то

<sup>32</sup> *Holm*. Op. cit. S. 79.

<sup>33</sup> *Jacyk*. Op. cit. S. 75.

<sup>34</sup> См.: *Schütte*. Op. cit. S. 124.

<sup>35</sup> *Elsas C.* Wie das Göttliche begegnet. Rudolf Ottos Buch «Das Heilige» und seine Wirkung // *Jacyk*. Op. cit. S. 59.

<sup>36</sup> См.: *Ibid.* S. 95.

есть познанием Бога и через Бога. При этом у Отто притязания на объективное познание при помощи категории *a priori* становятся, по мнению Пшивары, лишь кажущимися. На самом деле *a priori* у Отто — это «переодетый метафизический функционализм чисто субъективного априори, выступающий для объективных данностей лишь “случайной причиной”»<sup>37</sup>.

Важной особенностью фризанского и оттовского анализа *a priori* становится выдвижение требования гарантировать действительность божественного (вещи вообще), а не только возможность его (ее) познания. В отличие от Фриза, Отто с помощью учения о дивинации вводит историческую действительность во фризанство. Для автора «Священного» *a priori* придает единство религиозно-историческому материалу, способствует его пониманию. Много сказано о психологизации *a priori* во фризанстве и у Отто. Лучше других об этом писал Шютте. «Отто пытается преодолеть [абстрактность] конструкции («религиозного априори») Трёлча. <...> Он стремится показать в первоначальном религиозном страхе конкретный чувственный образ религиозного априори»<sup>38</sup>. Автор «Священного», перенимая у Фриза элементы антропологической дедукции, стремится в концепции априорности категории «священное» придать общезначимый статус религиозному чувству (*sensus numinis*) и тем самым оправдать действительность религии. Последней цели служит и отделение Отто религиозного априори от морального и эстетического, в отличие от Фриза, для которого эстетическое и религиозное тождественны.

Само понятие «религиозное априори» Отто заимствует у Э. Трёлча. Сохраняя коннотации кантовского понимания априоризма, его трансцендентальность, аподиктичность, Трёлч трансформирует одновременно априори в психологическое понятие, которое становится критерием достоверности в мире эмпирических религий. Он добивается тем самым объективности и общезначимости религиозного опыта. Однако на вопрос о том, как возможно «религиозное априори», он не отвечает. (Трансцендентальная дедукция религиозных понятий или ее альтернатива у Трёлча отсутствуют.)

Эксплицитная концепция «священного» в качестве априорной категории у Отто включает в себя как элементы кантианского, так и фризанского понимания. С одной стороны, априорные моменты священного претендуют на статус ясного, очевидного, аподиктического, нечувственного в обычном понимании чувства как эмоции (доопытного) познания. С другой стороны, они сверхразумны и выступают мистическим основанием души, при помощи которого мы чувствуем (особым сверхъестественным чувством) нуминозный объект. Подобное объединение в одном понятии научно достоверного (аподиктического) знания и совершенно научно недостоверного познания в мистическом основании души, как мы уже писали, недопустимо для кантианской философии.

Эпистемологический статус априорного религиозного чувства обсуждался нами не один раз. Мы хотели бы констатировать нетождественность дескриптивного экзистенциально-феноменологического анализа моментов нуминозного (когда священное действительно непосредственно познается (переживается)

<sup>37</sup> *Przywara E.* Ringen der Gegenwart. Augsburg, 1929. Bd. 2. S. 678–679.

<sup>38</sup> *Schütte.* Op. cit. S. 48.

как таинственно пугающее и очаровывающее) «темному синтетическому познанию априори», в котором священное с ясностью и очевидностью узнается в качестве монотеистического Божества. Мы позволим себе усомниться в возможности непосредственного априорного распознавания священного как всемогущего Творца, воплощение справедливости, неизменного личностного существа. И примеры, мы сошлемся только на один, приведенные Отто, кажутся нам неудачными. Адиманту в разговоре с Сократом во 2-й книге «Государства» становятся понятными слова Сократа о том, что бог есть нечто «вполне простое и правдивое и на деле, и в слове» только после длительной диалектической работы, удостоверяющей, что богам чужда ложь и сами они неизменны<sup>39</sup>. (Если бог есть во всех отношениях наилучшее, то он не может пожелать стать хуже, следовательно, он неизменен. Если продумать понятия истины и лжи, то получится, что желать последнее вместо первого противоестественно и богам и людям.) На наш взгляд, описанное Отто априорное познание может нам удостоверить, что священное есть на уровне переживания, но не скажет ничего о том, какое оно есть. «Открытие» Адиманта не связано с тем, что он верит Сократу, признает его правоту. Он «сражен» умением Сократа определить понятия, осуществив сравнения, и построить дедуктивные цепочки доказательств.

Отто, как и Фриз, включает в свое исследование понятие «схема», «аналитические» и «синтетические» суждения.

Как мы уже писали, следуя за Мартином Леберехтом де Ветте, Отто вводит историко-религиозную действительность во фризианство. Как и у де Ветте, история религий расценивается прежде всего как предмет предчувствующего понимания. Влияние де Ветте на Отто прослеживается также в их общем интересе к духу гениальных религиозных личностей. Сейферт пишет: «История играет в системе Отто двойственную роль: 1) предчувствие божественного управления — история как телеологический процесс (как у Ветте. — *М. П.*); 2) история в качестве истории религий: как воплощение антропологически постигнутой религиозной способности человечества»<sup>40</sup>. Отто, в отличие от Фриза, понимает природу чувства как иррациональную. (Для Фриза и тайна, и чувство рациональны.) Сейферт утверждает, что при интерпретации сущности религиозного чувства в качестве иррациональной антропологическая дедукция становится невозможной. Но есть мнение фризианца Шмида о том, что притязания на религиозную значимость и истину выведены у Отто антропологически, то есть в чистом мышлении, выделяющем трансцендентальные основания психического. Трансцендентальный психологизм Отто возможно интерпретировать в духе «новой» фризианской антропологической дедукции. Соглашаясь с Сейфертом, следует подчеркнуть, что в оттовской «дедукции» речь идет не об удостоверении реальности идеи Бога, но о доказательстве того, что вера в реальность этой идеи обоснована фактически в непосредственном познании.

Оттоведы едины в том, что автор «Священного» трансформирует главный познавательный интерес философии религии Фриза, а именно доминирование в структуре субъекта рациональных идей веры над предчувствием, дающим им

<sup>39</sup> Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 145–147.

<sup>40</sup> Seifert. Op. cit. S. 51.

позитивное содержание. У Отто трансцендентная действительность понимается непосредственно в религиозном чувстве. Совершенно справедливо отмечает Сейферт: «Рационализация осуществляется в нуминозном, в иррациональном...»<sup>41</sup> Ясно обозначается отход от позиции Фриза.

Кантовское понятие «схема», опосредованное философией религии Фриза, попадает в феноменологию религии Отто. Иррациональное становится ясным, наглядно представимым при помощи рациональных понятий, которые его «схематизируют». Объектами «схематизации» у Отто являются моменты нуминозного («Tremendum», «Fascinans» и др.), их схемами — рациональные понятия (справедливость, моральная воля, любовь, абсолютность Божества). Результатами «схематизации» выступают: конкретно-исторический пример, гнев Бога в Библии, теологема (благодать), теологическая концепция (абсолютность Божества). Позволим себе отметить, что имеет место формальная аналогия между понятиями «схема» у Канта и у Отто. Возможно, например, сказать, используя кантовское определение схемы, что у Отто идея любви представляет собой общий способ, каким воображение доставляет понятию «Fascinans» образ. Схемы у Отто, как и у Канта, — это формальные априорные условия чувственности. Рациональная идея любви не есть образ «Fascinans», но его мышление вообще. Чувственным образом «Fascinans» является для Отто феномен благодати.

При этом нельзя не почувствовать озабоченности Р. Бультмана, которую он выражает в письме к Отто: «Так “схематизация” мне тоже кажется полностью непонятной»<sup>42</sup>. На каком основании Отто считает, что «понятия рационального и этического даны только в опыте нуминозного»? Автор «Священного» никак не обосновывает положение рационализации и этизации нуминозного. Конечно, оттовские схемы не в состоянии претендовать на общезначимость. Все они приводят к конфессионально-теологическим конструкциям. Но самым важным аргументом кантианской традиции против использования понятия «схемы» у Отто является следующий: невозможно схематизировать иррациональное, да и сами иррациональные идеи невозможны (Фейгель, Сейферт). Трансформируется смысл схематизации у Отто по сравнению с Кантом. Мост между рациональными, рассудочными понятиями и чувственностью превращается в связь между иррациональной чувственностью, идеями и чувственностью эмпирической. По Канту, схематизировать «Вещь в себе» невозможно.

Мы уверены в том, что в понятии «схема» Отто доводит до конца начавшуюся у Фриза психологизацию этого термина. Но при этом моменты нуминозного описывают трансцендентное измерение чувственности.

В канто-фризовском априоризме Отто ищет спасение и защиту от эволюционистских теорий в религиозоведении начала XX в. и от профанно-редукционистского религиозоведения в целом.

Марбургский ученый включает в свое философское осмысление религии понятия «сущностный синтетический предикат», «синтетическое познание априори». В данном случае речь у него идет о рациональной и при этом априорной стороне священного.

<sup>41</sup> Seifert. Op. cit. S. 80.

<sup>42</sup> Bultmann R. Brief an Rudolf Otto vom 6. 04. 1918 // Schütte. Op. cit. S. 134.

В вопросе синтетического познания априори преемственность между Отто и Кантом полностью утрачивается. У Отто в сущностных синтетических предикатах, таких как дух, разум, воля, всемогущество, субъект познан быть не может. Почему тогда они сущностные? Они не даны в созерцании. Если не считать материал из истории религий материей для созерцания. Почему они в таком случае синтетические? Сама связь рациональных и иррациональных моментов священного в «синтетическом познании априори» не является, по словам Отто, логически необходимой. Все эти пассажи не могут не вызвать удивления у кантианца.

Таким образом, в «Священном» Отто последовательно размывает фундаментальные установки кантианства и фризизанства. Канто-фризовская фразеология Отто не просто входит в противоречие с дескриптивно-феноменологическим ядром «Священного», но не способствует, на наш взгляд, прояснению и лучшему пониманию природы религии и религиозного сознания в конечном счете самого священного. Фризианская, или псевдо-фризианская, и феноменологическая проекция священного вполне автономны у Отто и только мешают друг другу самим фактом своего сосуществования.

Перейдем к феноменологическому измерению оттовской модели священного.

М. Шелер высоко оценивает дескриптивную часть «Священного» Отто, категорически не соглашаясь, как и Гуссерль, с ее теоретическим обоснованием. Шелер усматривает у Отто отрицательный метод последовательного очищения «феномена в чувственном». Этот путь ведет к «феноменологическому созерцанию сущности». Шелеру импонирует антиредукционистский подход марбургского феноменолога. Автор работы «О вечном в человеке» пишет: «В х (Отто. — М. П.) речь идет о подлинной элементарной чтойности (Was-heit), которая фундирует последние понятия, но ее саму поэтому нельзя в них определить»<sup>43</sup>. Складывается впечатление, что при написании глав, посвященных моментам нуминозного, Отто исходил из другой (не канто-фризовской) методологии. Во многих фрагментах «Священного» всплывают элементы философско-феноменологического описания, правда отягощенные «вводящими в заблуждение» с точки зрения самой феноменологии интерпретациями. Шелер углядел бы у Отто ошибочные формы религиозной ноэзы. То есть те формы, в которых религиозный опыт не достигает своего ноэматического коррелята. (Замечу, что сущностная феноменология религии Шелера получила резкую отповедь у Гуссерля, также многими феноменологами был оспорен проект философской феноменологии священного К. Хеммерле именно в качестве философского и феноменологического.)

У Отто имеет место анализ ноэмо-ноэтического комплекса. Он всегда рассматривает ноэму (священное, нуминозное) в строгой корреляции к ноэзе (почитание священного). Следует согласиться с Р. Шефлером в том, что «феноменологическое исследование корреляции между религиозной ноэзой и религиозной ноэмой исходит из анализа религиозного опыта. Так как он понимается как спо-

---

<sup>43</sup> Scheler M. Vom Ewigen im Menschen // Idem. Gesammelte Werke. Bern, 1954. Bd. 5. S. 166–167.

соб, которым “священное” было дано первоначально»<sup>44</sup>. Все это применимо и к «Священному». Отто разворачивает опыт понимания священного в перспективе его интенциональности. В категории «нуминозное», раскрытой как «*Mysterium Tremendum* и *Fascinans*», феноменолог демонстрирует внутреннее своеобразие религиозного переживания, то есть его интенциональность. Он очищает сознание читателя от любых объясняющих религию конструкций, добываясь по мере настройки сознания непосредственного, интеллектуального понимания религиозной нозмы. Что такое нуминозное в качестве сущности священного выясняется только на основе самого религиозного переживания. Как нам кажется, Отто действительно стремится устранить в дескриптивных главах «Священного» «основной структурный элемент [дофеноменологического] познания, основной его ход: переход от явления к сущности...»<sup>45</sup>. В описании нуминозного не существует различия между пережитым или осознанным содержанием и самим «*sensus numinis*».

Конструированием собственного языка для демонстрации религиозной нозмы (речь идет в первую очередь о понятии *das Numinosum*) Отто обязан идее феноменологического созерцания сущности. Он следует за Гуссерлем, когда тот утверждает, что «он (эйдос. — *М. П.*) предшествует всем понятиям, понимаемым как значение слов; напротив, как чистые понятия они сами должны формулироваться в соответствии с эйдосом»<sup>46</sup>.

В дескриптивной части «Священного» у Отто встречается особая, как мы уже писали, отличная от Канта и Фриза имплицитная трактовка априорности. В этих главах чувство тварности, как и другие моменты нуминозного, не получают свои «определения» только благодаря какому-то «предположению» или соответствующему ему «суждению». Читатель обязан удостоверить через интуитивное «вчувствование» собственную религиозность на примере с Авраамом из Быт 18. 27 (Вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел), несконструированную априорную данность — чувство тварности. Здесь мы сталкиваемся с чистым, непосредственным опытом, в котором и только в котором усматривается смысл священного. Априорность категории «священное» в приведенных Отто примерах не является формальной и противостоит понятию *a posteriori* в значении подлинного религиозного опыта опыту неподлинному. Примеры, которые составляют основное содержание работы Отто, на наш взгляд, призваны продемонстрировать сознанию эйдос священного, указать на него. Они не являются иллюстрациями или объяснениями. В них непосредственно схватывается нуминозное. В иерофании Иакова в Вефеле открывается и доказывается священное вообще. (Мы понимаем священное как таковое на основании единичного созерцания момента нуминозного.)

<sup>44</sup> *Schaeffler R.* «Das Heilige» und «der Gott» — oder: Wie kommt Gott in die Religion? // Enders M., Zaborowski H. *Phänomenologie der Religion*. Freiburg; München, 2004. S. 160.

<sup>45</sup> Ахутин А. В. *Античные начала философии*. СПб., 2007. С. 157.

<sup>46</sup> Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. М., 2000. С. 410.

Однако, как и другие феноменологи религии, Отто не доводит до конца феноменологическую редукцию. «Религиозный акт (у Отто. — М. П.) изображает... недостижимость трансценденции в Боге»<sup>47</sup>. Интенциональность остается «незаконченной». Феномены в феноменологии, в том числе и религиозные, предполагают определенные структуры смысла, горизонты смысла и тем самым являются обусловленными феноменами. Но, как пишет Б. Вальденфельс: «Обусловленный Бог не был бы Богом... [обусловленное] священное утратило бы нуминозную силу и fasciniрующее действие»<sup>48</sup>. Для христианского теолога проблематична беспредпосылочная феноменология религии.

Если Шелер открывает закон взаимной корреляции религиозной нозмы и религиозной ноззы, то для Отто, скорее, нозма определяет ноззу (трансценденция в виде нуминозного объекта конституирует опыт в качестве религиозного и обосновывает его в этом качестве). Это идет вразрез с гуссерлианской феноменологией.

У Отто к «вводящим в заблуждение» относятся коэффициент реальности, заданный чувством тварности, религиозность субъекта, осуществляющего редукцию, побочные смыслы (вне осуществленного акта и интенционального направления) — все эмоционально-субъективно-психологическое описание моментов нуминозного.

Тем не менее Отто удалось создать науку о религии с собственной концептуальной природой, науку *sui generis*, не тождественную религиозоведческим дисциплинам, не обладающим собственной специфической концептуальной природой (истории религий, социологии религии, психологии религии, лингворелиговедению). «Несомненно, феноменология воплощает в области наших исследований важнейшее нововведение последней половины столетия...»<sup>49</sup> — подчеркивал Петтацони. Но одновременно с этим, как мы уже писали, внутренние противоречия «Священного», соединение несоединимого (истории религий, философии (в лице феноменологической и трансцендентально-идеалистической философии) и теологии), предопределили кризис феноменологии религии во второй половине XX в. и заново поставили вопрос о ее возможности.

*Ключевые слова:* Р. Отто, Я. Ф. Фриз, И. Кант, М. Шелер, феноменология религии, священное, нуминозное.

---

<sup>47</sup> Jacyk. Op. cit. S. 13.

<sup>48</sup> Waldenfels B. Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie // Failing W. E. Religion als Phänomen. B.; N. Y., 2001. S. 79.

<sup>49</sup> Pettazzoni R. Bemerkungen zur «Religionswissenschaft». Einführen der Überblick // Selbstverständnis... S. 163.

# PHILOSOPHY OF RELIGION IN RUDOLF OTTO'S PHENOMENOLOGY OF RELIGION

M. PYLAJEV

(Russian State University for the Humanities, Moscow)

This article is devoted to philosophical dimension of Rudolf Otto's work «The Idea of the Holy». The author is interested in transformation of Kant philosophy by J. F. Fries and following fracture of Kantianism and Friesianism in Otto's «The Idea of the Holy». The subject of research is also philosophic-phenomenological perspective of descriptive sections of «The Idea of the Holy», devoted to moments of numinous.

*Keywords:* R. Otto, J. F. Fries, I. Kant, M. Scheler, Phenomenology of Religion, the Holy, numinous.