

УДК 130.3

DOI: 10.24411/2224-5391-2019-10202

Т. С. Самарина

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ В. Б. КРИСТЕНСЕНА

Аннотация. В статье подробно разбираются идеи голландского феноменолога религии В. Б. Кристенсена, в своем творчестве сочетавшего богословские, философские и историко-религиоведческие воззрения. Определяющее влияние на его теорию оказали философские идеи Ф. Шлейермахера и христианская теология. При этом, согласно В. Б. Кристенсену, религиоведение должно придерживаться золотой середины — выйдя из теологии, не поддаваться на искушение чистого философствования, цель которого сводится только к описанию сущности религии. В. Б. Кристенсен предлагает общее деление религий на две группы: религии космоса (все формы политеизма) и религии человека, или этические (монотеизм и буддизм). Предложенное В. Б. Кристенсеном деление на два типа религий имеет свой аналог в современности. Известный историк и культуролог Ян Ассман также предложил выделять в мировой истории два типа религий — космоистические и монотеистические. При этом в своей основе деление Я. Ассмана предполагает унитарность мировоззрения архаических религий, в то время как В. Б. Кристенсен настаивает на его партикулярности. Рассуждая о сути религии, В. Б. Кристенсен использует метафору *силы*, наделяющей то или иное явление особым статусом, это наиболее заметно при описании архаических религий. Центральным методом его феноменологии является *эмпатия*. Механизм *эмпатии* у него зачастую превращается из сопереживания опыту верующего иной религии в перенесение личного христианского опыта исследователя на другие религии. В статье делается предположение, что для В. Б. Кристенсена партикулярность архаических религий является следствием его эмпатической установки. По В. Б. Кристенсену, религиоведение обязано описывать мир религии так, как понимают его сами верующие. Согласно В. Б. Кристенсену, развившийся в XIX веке религиоведческий эволюционизм — пагубный метод, поскольку по своей сути он не историчен и отличается крайней

нечувствительностью к религии как таковой. В заключение статьи делается вывод, что труды В. Б. Кристенсена являются наиболее теологически окрашенными и предлагают завершённую картину мира религиозных феноменов.

Ключевые слова: *религиоведение, философия религии, феноменология, эмпатия, сущность религии, культ, религиозное чувство, В. Б. Кристенсен, Ф. Шлейермахер.*

Цитирование. Самарина Т. С. Философия и теология в религиоведческой концепции В. Б. Кристенсена // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). С. 57–74. DOI: 10.24411/2224-5391-2019-10202

Несмотря на то, что в современной России теология вошла в круг признанных государством научных специальностей, в общественных дискуссиях до сих пор идут споры о ее статусе. Немалую роль в них играет связь теологии со смежными дисциплинами — философией и религиоведением. Случай последнего наиболее интересен, ведь долгие годы в СССР религиоведение оформлялось в рамках традиции научного атеизма, а позже конфессиональные вузы и семинарии, не имеющие возможности давать государственное образование по теологии, открывали религиоведческие направления подготовки. Таким образом, в России религиоведение стало противоречивой дисциплиной, могущей быть как поддержкой теологии, так и ее оппонентом. Стоит отметить, что такой статус религиоведения не есть примета лишь современной российской ситуации. В Голландии в конце XIX — начале XX веков религиоведение сформировалось в рамках теологии, затем отмежевалось от него, но при этом сохранило особые теологические основы. Эту специфику религиоведения можно проиллюстрировать на примере классика голландской феноменологии религии В. Б. Кристенсена.

Вильям Бреде Кристенсен — второй по значимости голландский феноменолог религии. Он был приемником К. Тиле на кафедре сравнительного религиоведения и учителем самого популярного голландского феноменолога Г. ван дер Леу. Некоторые почитают В. Б. Кристенсена за «одного из величайших феноменологов религии, если не самого великого»¹, он уступает разве что своему ученику Г. ван дер Леу. Но сам

¹ *Kristensen W. B. The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960. P. XI.* Это слова из

Леу не относился к своему учителю с таким пиететом, в своих работах он лишь изредка ссылается на труды В. Б. Кристенсена, и то чтобы показать важность психологического подхода в изучении религии, видимо, имея в виду эмпатию Кристенсена. Другой именитый ученик В. Б. Кристенсена — К. Блекер — в поздних трудах, напротив, указывал, что свой подход к феноменологическому изучению религии он основывал на идеях учителя², хотя при этом и отмечал, что особенностью творчества Кристенсена было намеренное игнорирование современных модных достижений в исследовании религии³. Согласно мнению А. Молендийка, «можно утверждать, что смерти Мюллера (1900) и Тиле (1902) ознаменовали конец эпохи, а творчество В. Б. Кристенсена положило начало нового периода в истории религий, которая постепенно освобождалась от философии религии»⁴.

Будучи специалистом по истории древних религий, в первую очередь Египта, В. Б. Кристенсен посвятил большую часть своей жизни разработке системы феноменологического изучения религии. Но при его жизни ни один его труд не был переведен на иностранные языки, а его идеи были достоянием лишь голландской школы. После его смерти ученики издали систематизированную расшифровку цикла его лекций, прочитанных в университете Осло в 1946 году, озаглавив их «Смысл религии: Лекции по феноменологии религии». Этот труд можно назвать самым доступным из всех работ феноменологов, как по стилю изложения, так и по системе группировки материала. Идея трехчастной систематизации религиозных феноменов — космология, антропология, культ — заметно упрощает восприятие текста, по сравнению с очень сложно структурированными трудами, например, Леу⁵ и Хайлера⁶. Кро-
предисловия, написанного учеником В. Б. Кристенсена Хендриком Креммером.

² См., напр.: Блекер К. Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 54–55.

³ См.: Bleeker C. J. In Memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen // Numen. 1954. Vol. 1, Iss. 1. P. 235–236.

⁴ Molendijk A. L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005. P. 26.

⁵ См.: Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. N. Y.: Macmillan, 1933.

⁶ См. его главный труд по феноменологии религии: Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

ме того, среди всех феноменологов В. Б. Кристенсен выделяется, пожалуй, наиболее проработанной методологией исследования. Например, в трудах Хайлера общую идею и принципы применения метода нужно вычитывать между строк, а у Леу все методологические размышления являются дополнением к его главному труду, причем плохо согласующимся с основным текстом. В. Б. Кристенсен же, напротив, ясно и подробно описывает суть феноменологии религии, указывает ее ключевые принципы и отличия от других дисциплин. Правда, по мнению некоторых исследователей, нельзя сказать, что В. Б. Кристенсен был феноменологом всю свою жизнь, ранний этап его творчества описывается скорее как исторический и лишь позднее, ближе к смерти, он оформляет феноменологию религии как отдельную дисциплину.

Феноменологию религии В. Б. Кристенсен определяет как «систематически понимаемую историю религии ... ее задача состоит в том, чтобы классифицировать и сгруппировать многочисленные и сильно разнящиеся данные таким образом, чтобы можно было получить цельное представление об их религиозном содержании и заключенных в них религиозных ценностях»⁷. Следуя предложенной еще Шантепи де ля Соссе идее⁸, он помещает феноменологию между философией и историей религии, указывая, что «феноменология — это одновременно системная история религии и прикладная философия религии»⁹. Историческое исследование не устраивает В. Б. Кристенсена по многим причинам. Во-первых, история работает с отдельными религиозными традициями, редко поднимаясь на уровень широких обобщений; если же это делается, то всегда бессистемно. Во-вторых, в истории, в особенности в истории религий, начиная с конца XIX века, преобладающей методологией стал компаративизм, базирующийся на эволюционном подходе к религии. В. Б. Кристенсен выступает против такого подхода, и здесь он был в оппозиции как своему учителю К. Тиле, так и немецкой феноменологии, представленной Р. Отто и Ф. Хайлером. В. Б. Кристенсен считал, что эволюционизм стремится создать воображаемую линию раз-

⁷ *Kristensen W. B. The Meaning of Religion. P. 1.*

⁸ Подробнее об этой идее Шантепи де ля Соссе см. в: *Шантепи де ля Соссе П. Д. Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1996. Т. 1. С. 197–215.*

⁹ *Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 9.*

вития человечества, на которой выстраиваются религии, и одни из них именуется «примитивными», а другие «высшими». Согласно В. Б. Кристенсену, эволюционизм — пагубный для истории метод, поскольку по своей сути он не историчен, в его основе лежит философское допущение о едином эволюционном процессе, предполагающем непрерывное развитие от низшего к высшему. Кроме того, эволюционизм отличается крайней нечувствительностью к религии как таковой, здесь нет никакой возможности взглянуть на религию глазами верующего, ведь ни один религиозный человек не станет воспринимать свою религию лишь звеном в цепи безликой эволюции, а следовательно, такой метод не может претендовать на объективность.

Философия религии, и здесь В. Б. Кристенсен мыслит вполне в духе большинства феноменологов религии, страдает чрезмерным теоретизированием, оторванным от реальных фактов религиозной жизни. В религиозноведении главным искушением философского понимания религии стала попытка описать ее сущность. По мнению В. Б. Кристенсена, вся сила феноменологии заключается в том, что она не претендует на проникновение в ядро религии, об этом ядре она ничего не говорит в принципе. Ее задачей является классификация и систематизация внешних проявлений религиозной жизни, при этом сущность религии постигается только верующим в непосредственном религиозном опыте, а феноменолог может судить об этом лишь в той степени, насколько он может в этом опыте участвовать. Идея *святого* как сущности религии, выдвинутая Отто, является для В. Б. Кристенсена показательным примером ошибочной феноменологии религии. Он считает, что, читая труд Отто, мы можем многое узнать о месте, занимаемом *святым* в истории религии, но ничего не узнаем о *святом* самом по себе, поскольку оно есть «априорное предположение в нашем исследовании»¹⁰. Таким образом, Отто положил философскую абстракцию в основу эмпирического описания религиозных феноменов, предположив, что суть этих феноменов можно постичь из их истока — идеи *святого*. В. Б. Кристенсен считает, что представление о том, что по желудю мы можем постичь все особенности устройства дуба, иллюзорно и лишь путает исследователей. Здесь аналогии животного мира неправомерно проецируются на мир людей, в котором постижение чего-либо есть сложный творческий процесс. Для феноменолога центральными

¹⁰ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 18.

являются фиксация и проникновение в восприятие религии верующим человеком, а не фиксация некоего изначального явления святости. Любопытно, что во введении к своей работе он отдельно разбирает лишь одну книгу — «Святое» Р. Отто, не из-за того, как он подчеркивает, что она так хороша, а лишь из-за того, что она очень популярна. Описывая труд Отто, В. Б. Кристенсен выносит ему своеобразный вердикт, утверждая, что «Отто имеет больше исторических знаний, чем Гегель, но тем не менее он остается философом»¹¹. Сходным образом В. Б. Кристенсен критикует и труды Ф. Хайлера, с одной стороны, упрекая его за излишнюю философичность, а с другой, — отмечая, что в «Молитве» он не смог достичь должного уровня систематизации материала, и количество фактов стало превалировать над качеством их описания¹². В некоторых работах он выступает и против идей Леу, обвиняя последнего в излишнем субъективизме и попытке определить сущность религии¹³.

Центральным методом феноменологии, согласно В. Б. Кристенсену, является *эмпатия*. Преподавание религиозоведческих курсов В. Б. Кристенсен начал в последней четверти XIX века, до оформления философской теории Гуссерля, поэтому в течение всей жизни он ориентировался на понимание эмпатии в психологическом, а не в гуссерлианском философском ключе, для него эмпатия — это психологическое *вчувствование*, необходимое для понимания и изучения религии. Эту идею позднее заимствовал у него Г. ван дер Леу. Для В. Б. Кристенсена принципиально важным является то, что ученый обязан понимать религию так, как понимает ее верующий человек. В изданных в 1960 году лекциях, ставших итогом творческого пути В. Б. Кристенсена, об этом читаем: «С помощью эмпатии он [ученый. — Т. С.] пытается пережить на собственном опыте то, что является “чужим”, и то, что он может только приблизить. Это образное переживание странной для нас ситуации — форма представления, а не сама реальность»¹⁴. Труд исследователя религии предстает своего рода жертвенным актом: религиовед должен уметь погружаться в мир иной религии, фактически забывая

¹¹ *Kristensen W.B.* The Meaning of Religion. P. 18.

¹² Подробнее см.: *Ibid.* P. 417–423.

¹³ Подробнее см.: *Kristensen W. B.* De inaugureele rede van Professor van der Leeuw // *Theologisch Tijdschrift*. 1919. № 53. P. 260–265.

¹⁴ *Kristensen W. B.* The Meaning of Religion. P. 7.

себя, вживаясь в чужие религиозные миры, воспринимая их как свой собственный. Одним из главных помощников в этом является личная религиозность исследователя религии¹⁵. В одной из своих ранних работ он сказал, что мы должны стать персами, чтобы понимать персидскую религию, и вавилонянами, чтобы понимать вавилонскую¹⁶. С точки зрения современной объективистской научности такая задача представляется плохо выполнимой и напоминает известный лозунг, что история должна показать, как все было на самом деле. Но В. Б. Кристенсен и не претендует на то, что человек самостоятельно способен на это. Чтобы легитимировать возможность эмпатического понимания религии, он переходит на квазитеологический язык. В «Сущности религии» он пишет: «Мы верим, что работаем объективно и научно, но плодоносный труд, без всякого сомнения, происходит через озарение Духа, который обнимает наш дух. Давайте просто назовем это интуицией — тогда хотя бы никто нам не возразит»¹⁷. Здесь очевидна ссылка на какой-то особый внеаучный опыт, а употребление слова «Дух» с большой буквы вполне может подразумевать христианские коннотации, хотя возможно усмотреть в этом влияние все той же философии Шлейермахера с его идеей религиозного чувства. Любопытно, что, оценивая вклад того или иного исследователя религии, В. Б. Кристенсен всегда ориентировался на уровень его эмпатии. Например, при описании феномена жертвоприношений он в значительной мере опирался на труды французской и британской школ исследования ритуала (У. Робертсона-Смита, А. Юбера, М. Мосса), высоко оценивая их информативность, но при этом подчеркивая, что эти исследователи-антропологи, к сожалению, не отнеслись к религии с должным уважением¹⁸, т.е. упрекает их за недостаток эмпатии.

¹⁵ Хендрик Креммер в предисловии к изданию кристенсеновского «Смысла религии» пишет об этой идее Кристенсена: «...исследователь религии сам становится религиозным через свое исследование. Жаль, что это утверждение является не только поразительным, но и необычным. Часто создается впечатление, что многие исследователи религии являются бесплодными, беспристрастными, нейтральными или безразличными в отношении религии. Для Кристенсена религия была суверенным образованием, независимым от всех конечных сущностей» (Ibid. P. XXII).

¹⁶ См.: *Kristensen W. B. Symbool en werkelijkheid: een bundel godsdiensthistorische studiën*, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954. P. 77.

¹⁷ *Kristensen W. B. The Meaning of Religion*. P. 10.

¹⁸ Ibid. P. 461. Трудам указанных исследователей ритуала он противопоставляет «Мо-

Несмотря на то, что к философии в целом В. Б. Кристенсен относился с настороженностью, он читал курсы по философии религии, где особое внимание уделял И. Канту, Ф. Гегелю, Ф. Шлейермахеру и С. Кьеркегору, но, видимо, именно Шлейермахер оказал на него наибольшее влияние. Описывая основные черты древних религий, В. Б. Кристенсен выделяет особое «религиозное чувство природы»¹⁹, в котором было возможно прямое интуитивное восприятие космоса, духовной и божественной реальностей. Мысль о том, что центральным для древних религий является именно чувство, и чувство интуитивное, напрямую отсылает к основным идеям того же Шлейермахера. Фактически именно на возможности улавливания религиозной интуиции и строится у В. Б. Кристенсена процесс религиозной эмпатии. Познать религию другого можно только обладая вкусом к религиозной жизни и интуитивно улавливая ее специфику в иных культурах. Очень любил В. Б. Кристенсен и шлейермахеровскую метафору уподобления религии искусству. Для него понимание другой религии есть особый тип искусства, в котором человек должен постоянно упражняться, чтобы достичь высот, как в живописи или музыке.

В своей религиоведческой системе В. Б. Кристенсен выделял два исторических типа цивилизации — *современную* цивилизацию и цивилизацию *древности*. Современная цивилизация берет начало в греческой культуре, раскрывается в эпоху господства Рима и находит свое выражение в христианстве. Древняя цивилизация существует параллельно с современной, она не умирает, а живет своей отделенной жизнью. Две цивилизации соответствуют двум особым типам восприятия божественного. Для современной цивилизации все окружающее человека есть проявление единого действия Бога, выражение Его реальности. Древняя цивилизация, напротив, верит в плюральность религиозных феноменов, для нее нет одного действия Божьего, а существует множество несвязанных друг с другом актов различных богов и священных реальностей. Мир древних не един, он прерывен как в пространственном, так и во временном аспектах, каждое событие жизни мира уникально, каждый момент никогда не вернется, «он не может быть сведен к чему-то литву» Ф. Хайлера, которая, на его взгляд, написана сходным образом, но с несравнимо большим уважением к исследуемому материалу.

¹⁹ Это одно из наиболее распространенных выражений В. Б. Кристенсена, употребляемое им в «Смысле религии» несколько десятков раз, см., напр.: *Kristensen W. B. The Meaning of Religion*. P. 21, 42, 83, 88, 120, 124, 192, 208, 213, 233, 280, 359, 465.

иному, он обладает уникальным качеством бытия»²⁰. Из-за такой обособленности мировосприятия античной цивилизации исследователю религии трудно преодолеть дистанцию и понять этот мир, поэтому эмпатия в этом случае в особенности затруднена. Заметим, что в этом плане взгляд В. Б. Кристенсена в корне отличается от представлений М. Элиаде о непрерывности священного пространства и времени, у М. Элиаде именно архаические культуры были хранителями такого восприятия²¹. В корне отличаются идеи В. Б. Кристенсена и от концепции современного историка и, что интересно, египтолога Яна Ассмана, предложившего делить религии на монотеистические и космоистические. Последние, согласно Ассману, соответствуют древней цивилизации В. Б. Кристенсена, но при этом базируются на идеях непрерывного времени, смены форм богов, людей и животных и вечного круговорота жизней²².

Как мы уже отмечали выше, все многообразие религиозных феноменов В. Б. Кристенсен структурирует вокруг трех тем: космология, антропология и культовые действия. Под космологией он понимает не учение о мироустройстве, а все формы поклонения космосу, миру, природе. Структурируя феномены таким образом, он обращается к уже упомянутому Шлейермахеру, утверждая, что концепции мироустройства не есть рациональные построения, напротив, они есть формы созерцания Вселенной²³, формы опытного ее познания. В. Б. Кристенсен приводит подробный перечень различных форм поклонения вселенной: начиная от поклонения небесам, распространенного по всему миру, он переходит к роли планет и служению отдельным звездам, касается места астрологии в религиозных традициях. По его мнению, астрология прошла путь вы-

²⁰ Kristensen W. B. The Meaning of Religion. P. 21.

²¹ Об этом у М. Элиаде см. в: *Элиаде М. Священное и мирское*. М.: Изд-во МГУ, 1994.

²² Подробнее см.: *Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. М.: Языки славянской культуры, 2004.

²³ Kristensen W. B. The Meaning of Religion. P. 28. Еще один заимствованный у Шлейермахера термин. В оригинале он звучит как «Anschauung des Universums», что можно перевести как «созерцание Вселенной», но в русском переводе «Речей...» С. Франком такая форма используется лишь один раз (*Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим: Монологи*. СПб.: Алетейя, 1994. С. 196), тогда как в немецком тексте это один из любимых оборотов Шлейермахера, особо часто встречающийся во второй и пятой речах (см.: *Schleiermacher F. Über die Religion*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. S. 22–75, 131–171).

холащивания от культа поклонения планетам до научной теории, полностью лишенной религиозного измерения. При этом сама астрология изначально не являлась ни верой в отдельные планеты, ни поклонением космическим законам, напротив, она была культом небесных божеств, чья воля выражалась в планетарных законах, а поскольку воля богов (любопытно, что в этом разделе В. Б. Кристенсен плавно переходит от термина «божества», к термину «Бог» с большой буквы)²⁴ действует повсюду, то планетарные законы имели прямое действие на Землю. Описывая звездные культы, В. Б. Кристенсен обращается к роли Солнца и Луны, выделяя им особое место, поскольку значение этих светил в религиозных культурах по всему миру огромно.

От описания небесных божеств В. Б. Кристенсен переходит к культу священной земли, затем описывает все разнообразные формы поклонения богам земли, в первую очередь стихиям (огню и воде), богам деревьев и растений. Наиболее оригинальным является выделение разряда богов и божественных сил не абсолютного, а локального и временного характера. Под партикулярными богами В. Б. Кристенсен понимает божеств, сфера деятельности которых чрезвычайно ограничена, божеств, не имеющих никакого универсального значения и зачастую играющих в религии второстепенную роль. Это, например, боги конкретных гор, ручьев, ветров, дождей, городских стен и т. п. В. Б. Кристенсен подчеркивает, что не стоит, как это делали многие, отождествлять поклонение таким богам с пантеизмом: здесь нет поклонения природе как таковой и миру в целом, каждый бог почитается верующими особо, они видят в нем вполне конкретное существо. Близко к партикулярным богам стоят «боги момента»²⁵, существа, чье бытие связано с каким-то периодом или процессом. Например, боги последнего снопа зерна, призываемые во время церемоний благословения полей, продолжительность жизни которых составляет всего год — до нового сбора урожая. Кстати, в славянской традиции сходную роль выполняет масленица. Гениев отдельного человека он также относит к богам такого типа, поскольку их деятельность связана с жизнью индивида и прекращается с его смертью. К этому же типу В. Б. Кристенсен причисляет и богов, воплощающих в себе законы, атрибуты или концепции. Любопытно, что в традиции

²⁴ См.: *Kristensen W. B. The Meaning of Religion*. P. 52.

²⁵ *Ibid.* P. 149.

социологического исследования религии такие боги никогда бы не выделялись отдельно, поскольку воспринимались как проекции некоего принципа, его обобщенное олицетворение²⁶. В голландской феноменологии, цель которой — классификация религиозного материала, они уже обособляются, поскольку в мире верующих людей выполняют особую роль. К таким богам В. Б. Кристенсен относит богов, олицетворяющих праведность, мудрость, силу, победу, ритуал, закон и т. п.

К теме космологии В. Б. Кристенсен относит и хорошо известные и изученные к началу XX века формы поклонения животным, тотемизм, фетишизм, анимизм и динамизм. Именно открытие двух последних форм религиозной жизни В. Б. Кристенсен причисляет к одному из самых значительных достижений этнологии XIX века. При этом он не согласен с Тайлором в том, что в анимизме проявляется детская наивная философия, предполагающая, что все вокруг живо и одушевлено. В. Б. Кристенсен подчеркивает, что в религиозной жизни не все наделяется равным значением: различные объекты в разное время и в разных условиях несут некую силу в различной степени. Так, например, рис наделен ею лишь в момент посева, лодка — в момент плавания и т. п.

Ко второй части книги — антропологии — относятся все верования и религиозные традиции, связанные с человеком, в первую очередь с его внутренним миром. Если в разделе о космологии В. Б. Кристенсен брал иллюстрации преимущественно из политеистических и архаических религий, часто ссылаясь на индуизм, то здесь приводит примеры из монотеистических религий. Он разбирает варианты мифов о возникновении человека, представление о жизненной силе, наполняющей весь мир и объективирующейся в душе человека. Человек, в свою очередь, описывается как существо, способное не только локализовать в себе силу, но и изливать ее во внешний мир в благословениях, проклятиях и даже в действиях и проявлениях своего физического тела. С точки зрения истории феноменологии религии, такая акцентуированность на метафоре энергии, как ключевом способе описания сути религиозной антропологии, является отличительной чертой голландской феноменологической школы, особенно в поздний ее период в трудах В. Б. Кри-

²⁶ Напр., см. классическую работу Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни».

стенсена и в значительно большей мере у его ученика Леу, немецкая феноменология шла совсем другим путем.

Отдельно В. Б. Кристенсен останавливается на чертах, которыми человек подобен Богу (в этих разделах он употребляет именно слово «Бог» с большой буквы)²⁷, и чертах, отличающих человека от Бога. Отдельно он описывает различные варианты представлений о человеке и его месте в космосе. Важным аспектом антропологии является цикл жизни человека с соответствующими ему религиозными обрядами, общими всем культурам. Особую роль в антропологии В. Б. Кристенсен отводит закону человеческой жизни — *этике*. Он подчеркивает, что с философской точки зрения лучшим описанием этого закона является автономная этика Канта, но в религиозной жизни этика всегда гетерономна и базируется на внешнем законе, данном человеку «Божественной волей»²⁸. Особенно хорошей иллюстрацией конфликта между гетерономией и автономией В. Б. Кристенсен называет Книгу Иова. При этом внутри мира религий можно выделить две группы, ориентированные на разные типы этики. Первая, к которой относятся христианство, буддизм, иудаизм и ислам, полагает этическое в центр Откровения, данного Богом человеку, Бог понимается этическим по Своей природе. Вторая группа (индуизм, греческая религия и др.) в центр Откровения ставит представление о сакральности всего космоса и его жизни, следовательно, этичным будет соучастие в этой общей жизни, приобщение к ней в жертвоприношениях и ритуальных церемониях. Сам В. Б. Кристенсен находит это деление грубым и несовершенным, ведь даже боги политеизма могут в определенные исторические моменты пониматься как этические, но при этом он все равно склоняется к выделению двух типов религий — *этические* и *космические* (или *природные*)²⁹. Здесь ясно прослеживается общая идея В. Б. Кристенсена, которой фактически и подчинен его главный труд: антропологические религии ставят этические представления в центр своих учений и являются современными религиями; архаические религии, или религии космоса, формируют космологический тип этики и восприятия мира. Одним из основных законов, выделенных им при описании этики, является процесс апроприации религией этических норм жизни людей.

²⁷ Kristensen W. B. The Meaning of Religion. P. 239–259.

²⁸ Ibid. P. 267.

²⁹ Ibid. P. 271.

Согласно В. Б. Кристенсену, в человеческом общежитии вполне естественно складываются определенные правила (запрет на убийство, кражу и т. п.), но религиозные системы берут эти правила, включают в свои системы, трансформируют их, доводя до экзистенциальных пределов. Таким образом, происходит хорошо известное и распространенное в среде феноменологов утверждение связи культуры с культом³⁰, где религия зачастую играет роль силы, конституирующей все аспекты жизни человека.

Особой категорией религиозной жизни В. Б. Кристенсен называет *демонического бога*. В различных религиях сравнительно часто исследователь сталкивается с сюжетом, когда на человека, этически ведущего безупречную жизнь, Бог накладывает кару, формально не имеющую никакого объяснения. «Сущностной характеристикой демонического бога, — пишет В. Б. Кристенсен, — является не его ужасающий или безжалостный аспект, а его суверенная и высшая природа. Даймон не оправдывает своих действий, которые могут быть как добрыми, так и злыми. Подобно Божественной мудрости, они непредсказуемы и “произвольны”»³¹. Таковыми, по сути, являются все боги, обладающие этической амбивалентностью, зачастую это высшие боги пантеонов. Идея существования таких богов сводится В. Б. Кристенсеном к закону религиозной жизни, согласно которому жизнь полностью в руках Бога, человек не может знать, живет он праведно или нет, поэтому все нормы человеческой этики являются условностями, закон человеческой жизни известен только Богу.

После труда А. ван Геннепа «Обряды перехода»³² ритуалы перехода стали неотъемлемой частью всех общих феноменологических описаний

³⁰ Имплицитно эта установка присуща всем феноменологам религии, но ее эксплицитное утверждение и обоснование принадлежит русскому философу о. Павлу Флоренскому. В одной из своих работ он выразил ее следующим образом: «Большинство культур, сообразно своей этимологии (*cultura* есть то, что имеет развиваться из *cultus*), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры. Этот исторический факт охотно признает почти всякий исследователь в отношении всех религий, пожалуй, даже в отношении христианства, поскольку оно рассматривается только как исторический факт» (Флоренский П., *свящ.* Христианство и культура. М.: АСТ, 2001. С. 639). Мысль о близости идей Флоренского к теориям феноменологов религии достаточно хорошо обоснована в российском религиоведении, см., напр.: Павлюченков Н. Н. Научный подход к религии в трудах священника Павла Флоренского // *Пространство и время*. 2015. № 1–2. С. 183–186.

³¹ *Kristensen W. B. The Meaning of Religion*. P. 292.

³² *Genep A. van. Обряды перехода*. М.: Восточная литература, 1999.

религии. В. Б. Кристенсен тоже следует этой традиции, выделяя стадии рождения, крещения, перехода к взрослой жизни, свадьбы и смерти. Особенно любопытным является его указание на особый этап крещения, раздел о котором почти полностью базируется на христианском материале, хотя В. Б. Кристенсен и пытается придать этому этапу общее значение, отмечая, что суть крещения в очищении младенца, в закреплении его перехода из мира духов в мир людей, ибо сразу по рождении младенец воспринимается как табуированное существо.

По мнению В. Б. Кристенсена, отдельной формой объединения религиозных феноменов являются *культовые действия*, они существуют в равной степени как в космических, так и в антропологических системах. В. Б. Кристенсен отталкивается от идеи объективизации культа, выраженной прежде всего в выделении особых священных мест, не тех мест, которые становятся центром культовых действий, а мест, которые носят священный характер, мест, которым поклоняются верующие. Иным типом, связанным с культовыми действиями, являются священные города. Для архаического мира само понятие *город* зачастую носило сакральный характер, в современности такую роль в глобальном масштабе выполняют Мекка и Иерусалим. Разумеется, концентрацией священного места являются храмы, но также любопытно, что трон, как царя, так и Бога, нередко играл особую роль отделенного запретного священного места, отношение к которому было нормировано во многих культурах. С категорией священного места тесно связана категория священного времени, поскольку время не может быть абстрактным, оно всегда принадлежит какому-то конкретному месту, время дня и ночи будет различным в зависимости от того, в какой точке планеты мы будем находиться. Время является неотъемлемой частью религиозного ритуала, например, в архаических культурах часы были посвящены конкретным богам.

Важным аспектом культа являются религиозные изображения, им Кристенсен также отводит особое место. В их анализе он использует хорошо известные философские теории символа, когда последний является сочетанием двух аспектов — высшего и низшего, и теологическую идею связи образа и первообраза. Он подробно описывает проявление религии в различных формах искусства, составляет своего рода каталог самых известных религиозных символов. В особую категорию он выделяет нематериальные символы, играющие роль в религиозной

жизни: имя и тень — две формы удвоения человека в нематериальной сфере. Стоит заметить, что такой акцент на имени и тени не типичен для феноменологов, здесь ощутимо влияние раннего научного увлечения В. Б. Кристенсена египетской религией, в которой эти категории (Шем и Шу) играют особую роль.

Вторую часть культа составляют непосредственно культовые действия. Здесь В. Б. Кристенсен предлагает набор общераспространенных практик: молитвы, ритуальные благословения и проклятия, обряды-испытания, ритуалы очищения и таинств. Особенную роль он отводит феномену жертвоприношения, описывая его в различных аспектах наиболее подробно. Здесь очевидно влияние моды на изучение этого феномена, заданное французскими социологами, особенно в 1930-е годы XX века³³, именно этот феномен начинает рассматриваться как один из центральных в религиозной жизни. В. Б. Кристенсен негативно настроен против всех форм, стремящихся свести роль жертвоприношения к простому обмену чем-то с божественным миром, к форме умиловления грозных божественных сил. Он замечает, что в таких объяснениях игнорируется «природа святости, которая заставляет воспринимать каждую жертву как религиозное, а не профанное действие. Жертвоприношение — всегда священнодействие и, следовательно, действие мистическое, поскольку связывает человека и божество (или дух). Приношение в тот момент, когда оно предлагается, — не обычный дар, а скорее, всегда дар, соответствующий сущности бога. И эта сущность актуализируется жертвоприношением в религиозно-магической манере»³⁴. Здесь мы должны признать феноменологическую теорию жертвоприношения, базирующуюся не на социологических, как у французских антропологов, а на эмпатических основаниях. Тут очевидна квазитеологическая

³³ В кругах антропологов и социологов, исследовавших феномены жертвы и дара в те годы, сложилось несколько направлений. С. Зенкин пишет об этом так: «Сторонники первой, реляционистской, гипотезы сводят дар к социальным отношениям дарителя и получателя, посредством которых стремятся объяснить и особый статус даримой вещи, сторонники же второй, субстанциалистской, гипотезы, вовлекают в свои размышления собственно подарок как парадоксальную не замкнутую в своих границах вещь» (Зенкин С. Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. С. 165). Как видно, основой обеих теорий является редукция религиозного к материальным и социальным реалиям, именно с ними и спорит В. Б. Кристенсен. Подробнее об истории антропологических и социальных исследований темы см.: Там же. С. 158–254.

³⁴ *Kristensen W. B. The Meaning of Religion. P. 461.*

идея связи человека и Бога, которая из христианской теологии через механизм эмпатии проецируется В. Б. Кристенсеном на другие религии.

Можно заключить, что труды В. Б. Кристенсена являются по сравнению с другими классиками дисциплины наиболее теологически окрашенными, наполненными спорными обобщениями, но при этом предлагают завершенную картину мира религиозных феноменов.

Сведения об авторе. Самарина Татьяна Сергеевна — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии Российской академии наук (Россия, г. Москва).

E-mail: t_s_samarina@bk.ru

Список литературы

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольская. М.: Языки славянской культуры, 2004.
2. Блекер К. Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 41–59.
3. Геннеп А. ван. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999.
4. Зенкин С. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012.
5. Павлюченков Н. Н. Научный подход к религии в трудах священника Павла Флоренского // Пространство и время. 2015. № 1–2. С. 183–186.
6. Флоренский П., свящ. Христианство и культура. М.: АСТ, 2001.
7. Шантени де ля Соссе П. Д. Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1996. Т. 1. С. 197–215.
8. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим: Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.
9. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
10. Bleeker C. J. In Memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen // Numen. 1954. Vol. 1, Iss. 1. P. 235–236.
11. Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
12. Kristensen W. B. De inaugureele rede van Professor van der Leeuw // Theologisch Tijdschrift. 1919. № 53. P. 260–265.
13. Kristensen W. B. Symbool en werkelijkheid: een bundel godsdiensthistorische studiën, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954.
14. Kristensen W. B. The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960.
15. Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. N. Y.: Macmillan, 1933.

16. *Molendijk A. L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.

17. *Schleiermacher F.* Über die Religion. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

Tatiana S. Samarina

PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN W. B. KRISTENSEN'S RELIGIOUS CONCEPT

Abstract. The article deals with the ideas of W. B. Kristensen, the Dutch phenomenologist of religion, who combined in his work the theological and historical views. The philosophical ideas of Schleiermacher and Christian theology had a decisive influence on his theory. At the same time, according to Kristensen, religious studies must adhere to the golden mean — coming out of theology it should not succumb to pure philosophizing, the purpose of which is only to describe the essence of religion. W. B. Kristensen proposes a general division of religions into two groups: religions of the cosmos (all forms of polytheism) and religions of man, or ethical religions (monotheism and Buddhism). The division into two types of religions proposed by Kristensen has its analogue in modernity. The well-known historian and culture theorist Jan Assman also proposed to distinguish two types of religions: cosmotheistic and monotheistic. At the same time, at its core, the Assman's division assumes the unitarity of the worldview of archaic religions, while Kristensen insists on its particularity. Speaking about the essence of religion, Kristensen uses a metaphor of the force that gives a special status to the religious phenomenon; this is most noticeable in the description of archaic religions. The central method of his phenomenology is empathy. The mechanism of empathy often turns from the experience of a believer of another religion to the transferring of personal Christian experience of the researcher to other religions. The article makes the assumption that Kristensen's particularism of archaic religions is the result of his empathic perspective. According to Kristensen, religious studies are obliged to describe the world of religion as it is understood by believers themselves. According to Kristensen, the religious evolutionism developed in the 19th century is a pernicious method because it is inherently not historical and extremely insensitive to religion as such. The article concludes that Kristensen's works are the most theologically colored and at the same time offer a complete picture of the world of religious phenomena.

Keywords: *Religious Studies, Philosophy of Religion, Phenomenology, Empathy, Essence of Religion, Cult, Religious Feeling, W. B. Kristensen, F. Schleiermacher.*

Citation. Samarina T. S. Filosofii i teologii v religiovedcheskoi kontseptsii W. B. Kristense-na [Philosophy and Theology in W. B. Kristensen's Religious Concept]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2019, no. 2 (26), pp. 57–74. DOI: 10.24411/2224-5391-2019-10202

About the author. Samarina Tatiana Sergeevna — Candidate of Philosophical Sciences, Re-

Т. С. Самарина

search Fellow at the Philosophy of Religion Department of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow). E-mail: t_s_samarina@bk.ru

References

1. Assman J. *Kul'turnaia pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaiia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination]. Moscow, 2004.
2. Bleeker C. Fenomenologicheskii metod [The Phenomenological Method]. *Religiovedcheskie issledovaniia — Researches in Religious Studies*, 2014, no. 1–2 (9–10), pp. 41–59.
3. Bleeker C. J. In Memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen. *Numen*, 1954, vol. 1, iss. 1, pp. 235–236.
4. Chantepie de la Saussaye P. D. Uchebnik po istorii religii [Textbook on the History of Religion]. *Klassiki mirovogo religiovedeniia* [Classicists of World Religious Studies]. Moscow, 1996, vol. 1, pp. 197–215.
5. Eliade M. *Sviashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow, 1994.
6. Florensky P., Priest. *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and Culture]. Moscow, 2001.
7. Gennep A. van. *Obriady perekhoda* [The Rites of Passage]. Moscow, 1999.
8. Heiler F. *Manifestations and Essence of Religion* [Erscheinungsformen und Wesen der Religion]. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
9. Kristensen W. B. De inaugureele rede van Professor van der Leeuw. *Theologisch Tijdschrift*, 1919, no. 53, pp. 260–265.
10. Kristensen W. B. *Symbool en werkelijkheid: een bundel godsdiensthistorische studiën*. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954.
11. Kristensen W. B. *The Meaning of Religion*. The Hague: M. Nijhoff, 1960.
12. Leeuw G. van der. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*. N. Y.: Macmillan, 1933.
13. Molendijk A. L. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill, 2005.
14. Pavliuchenkov N. N. Nauchnyi podkhod k religii v trudakh sviashchennika Pavla Florenskogo [Scientific Approach to Religion in the Works of Priest Pavel Florensky]. *Prostranstvo i vremya — Space and Time*, 2015, no. 1–2, pp. 183–186.
15. Schleiermacher F. *Über die Religion*. Hamburg: Felix Meiner, 2004.
16. Schleiermacher F. D. *Rechi o religii k obrazovannym liudiam, ee preziraiushchim: Monologi* [On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers: Monologues]. Saint Petersburg: Aletheia, 1994.
17. Zenkin S. N. *Nebozhestvennoe sakral'noe* [The Undivine Sacred]. Moscow, 2012.