
Религиозная проблематика в творчестве М. Хайдеггера и феноменология религии: взаимосвязи и параллели

© 2021 г. Т.С. Самарина

Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: t_s_samarina@bk.ru
ORCID: 0000-0002-9888-0872

Поступила 20.11.2020

В статье анализируется возникшая у Мартина Хайдеггера на раннем этапе его творчества идея создания особой феноменологии религии, к чему, очевидно, его подвигла мода на исследование религии, вызванная в том числе и трудом Р. Отто «Святое». Доказывается, что некоторые философские идеи раннего М. Хайдеггера, особенно в его «Феноменологии религиозной жизни», созвучны мысли Отто и сближаются с феноменологической традицией исследования религии. При этом показывается, что поздний М. Хайдеггер отходит от этих идей, используя категорию *святого* как прикладную для изучения художественного и поэтического творчества. Далее анализируется экзистенциал *ужаса*, играющий значительную роль во втором этапе творчества М. Хайдеггера, который также во многом схож с описанием характеристик нуминозного чувства у Р. Отто. В статье отдельно анализируется специфика двух понятий *Angst* и *Furcht*, особенности их употребления, для этого проводятся параллели с трудами С. Кьеркегора, З. Фрейда, Г. ван дер Леува. Выдвигается предположение, что близость Р. Отто и М. Хайдеггера в этом вопросе скорее обусловлена общим культурным контекстом, чем прямым влиянием, и она не дает достаточных оснований для серьезного сближения феноменологии религии и идей философии М. Хайдеггера периода «Бытия и времени». Хотя это и не отрицает того факта, что некоторые феноменологи позднее обращались к философии М. Хайдеггера, видя в ней определенную поддержку для построения своих теорий.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, Р. Отто, З. Фрейд, религия, феноменология религии, философская феноменология, философия религии, религиоведение, святое, страх, ужас, мистицизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-9-173-183

Цитирование: Самарина Т.С. Религиозная проблематика в творчестве М. Хайдеггера и феноменология религии: взаимосвязи и параллели // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 173–183.

Religious Problematics in M. Heidegger's Works and the Phenomenology of Religion: Linkage and Parallels

© 2021 Tatiana S. Samarina

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: t_s_samarina@bk.ru
ORCID: 0000-0002-9888-0872*

Received 20.11.2020

The article analyzes Martin Heidegger's idea of creating a special phenomenology of religion at an early stage of his work, which was obviously inspired by the fashion for the study of religion, which was also caused by R. Otto's *The Holy*. It is proved that some of the philosophical ideas of early M. Heidegger, especially in his *The Phenomenology of Religious Life*, are in tune with Otto's thought and are close to the phenomenological tradition of religious studies. But late M. Heidegger departs from these ideas, using the category of *Holy* as applied to the study of artistic and poetic creativity. Further, the article analyzes the existential of horror, which plays a significant role in the second stage of M. Heidegger's work, which is also in many ways similar to the description of the characteristics of numinous feeling by R. Otto. The article separately analyzes the specifics of the two concepts *Angst* and *Furcht*, for this purpose parallels are drawn with the works of S. Kierkegaard, S. Freud, G. van der Leeuw. It is suggested that the proximity of R. Otto's and M. Heidegger's approaches to this issue is more due to the cultural context than to direct influence, and it does not provide sufficient ground for a serious convergence of the phenomenology of religion and the ideas of M. Heidegger's philosophy of the period of *Being and Time*. Although this does not deny the fact that some phenomenologists later turned to the philosophy of M. Heidegger, seeing it as a support for the construction of their theories.

Keywords: M. Heidegger, R. Otto, S. Freud, religion, phenomenology of religion, philosophical phenomenology, philosophy of religion, religious studies, the Holy, fear, horror, mysticism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-9-173-183

Citation: Samarina, Tatiana S. (2021) "Religious Problematics in M. Heidegger's Works and the Phenomenology of Religion: Linkage and Parallels", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2021), pp. 173-183.

1. Пожалуй, из всех философов, работавших с философской феноменологией, только Мартин Хайдеггер может считаться наиболее близко подошедшим к проблематике феноменологии религии¹. Здесь мы оставляем за скобками вопрос о том, до какой степени труды Хайдеггера можно считать философской феноменологией; эта проблема подобно разобрана в специальной литературе [Шпигельберг 2002]. Для нас важен не столько Хайдеггер-феноменолог или Хайдеггер-экзистенциалист, сколько Хайдеггер-мыслитель, в круг интересов которого входили и проблемы, затронутые феноменологами религии.

Для рассмотрения философии Хайдеггера в контексте феноменологии религии есть как исторические, так и философские основания. Прежде всего по самой фундаментальной установке философия Хайдеггера более, чем философия Гуссерля, должна быть связана с этой проблематикой. Ориентация Гуссерля на сознание выводит за рамки его философской системы весь дискурс феноменологии религии, делая его нерелевантным без предварительного построения трансцендентальной эгологии. В то время как главным вопросом философии Хайдеггера был не вопрос о сознании, а вопрос о бытии, что само по себе включает проблему религиозного, Бога и Святого, как сущностно связанных с бытием реальных. Кроме того, именно Хайдеггер был первым из круга Гуссерля, прочитавшим «Святое» Отто и познакомившим своего наставника с этой работой. В это же время в бытность приват-доцентом на теологическом факультете Фрайбурга Хайдеггер, по мнению большинства исследователей, испытал значительное влияние Гуссерля и пытался строить свою философию, базируясь на его идеях; см., например: [Михайлов 1999]. Как пишет Г. Шпигельберг, «...начиная с этого времени вплоть до его марбургского назначения в 1923 г. каждый семестр Хайдеггер предлагает курсы и семинары, в чьих названиях фигурирует слово “феноменология”» [Шпигельберг 2002, 298]. Среди этих курсов было два, напрямую связанных с проблематикой феноменологии религии. Первый назывался «Философские основания средневекового мистицизма» и был намечен Хайдеггером в зимнем семестре 1919–1920 гг. Согласно сохранившимся рукописям, он начал работать над его подготовкой в августе 1919 г. и в течение месяца пришел к убеждению, что не сможет прочесть такой курс, поэтому попросил заменить его на «Фундаментальные проблемы феноменологии». В следующем учебном году, тоже в зимнем семестре, Хайдеггер прочел курс «Введение в феноменологию религии»², в котором он, с одной стороны, критиковал современную ему философию религии, в первую очередь религиозно-историческую школу Трёлча, а с другой – пытался отметить пути, по которым фактичность жизни может быть уловлена в ее историчности. Сами лекции состояли из двух блоков: в первом были представлены общие основания философско-феноменологического исследования религии, а во втором на основании этих установок дан развернутый анализ некоторых посланий апостола Павла. К сожалению, ни первый, ни второй курсы не были изданы при жизни Хайдеггера, и он не стал перерабатывать их в законченные произведения. Лишь сравнительно недавно в рамках проекта издания всего наследия философа были опубликованы конспекты и заметки, по которым можно отчасти восстановить логику рассуждений Хайдеггера на эти темы. По замечанию издателей, именно «феноменология религии – единственная конкретная проблематика, к которой Хайдеггер, кажется, приближается в это время» [Heidegger 1995, 344]. Такая направленность мысли Хайдеггера легко объяснима. Во-первых, в эти годы он переживал период разочарования в воспитавшей его христианской традиции, следовательно, не мог не рефлексировать о проблеме религиозного. Во-вторых, широкая популярность феноменологии религии, особенно развившаяся после выхода труда Р. Отто, сделала это направление модным, что не могло не повлиять на запросы студентов и на интересы молодого философа. В-третьих, именно в эти годы Хайдеггер занимается герменевтикой фактичности, развивая одну из установок Гуссерля, и феноменология религиозной жизни лучше всего подходила для такого проекта. Но несмотря на всё отмеченное выше, Хайдеггера вряд ли можно причислять к феноменологам религии. Он всегда был чужд изучению эмпирических реалий религиозной жизни и далек от проблемы религиозных феноменов в той ее постановке, которая сформировалась в голландской традиции феноменологии религии. С.А. Коначева хорошо выразила эту специфику феноменологии религии Хайдеггера, отмечая, что «...различные варианты феноменологической герменевтики сосредотачивают внимание не на доказательствах бытия Бога или рассмотрении божественных атрибутов, но на способе данности Бога опыту мышления» [Коначева 2016, 26]. Поэтому далее мы не будем реконструировать отношение Хайдеггера к религии и даже восстанавливать его систему религиозной философии³, мы остановимся на ряде узловых проблем, над

которыми Хайдеггер думал одновременно с немецкими феноменологами религии, прежде всего с Рудольфом Отто.

Итак, исходным пунктом для Хайдеггера является отвержение рационализации религиозной жизни, то есть сведения ее к теологии или спекуляциям из сферы философии религии. Для создания феноменологии религии, по его мнению, нужно устранить всякую «высокоразвитую философию религии... мы должны вернуться к подлинным началам, и пусть весь мир подождет. Ибо как *религиозный человек* я нуждаюсь в том, чтобы от философии религии не осталось и следа. Жизнь порождает только жизнь, а не абсолютную интуицию» [Heidegger 1995, 309]⁴. Та же картина и с теологией, ее необходимо отделить от религиозной жизни, ведь «в теологии следует обратить внимание на ее постоянную зависимость от философии... и от положения соответствующего теоретического сознания в целом» [ibid., 310]. Проблема же опыта в современной Хайдеггеру психологии религии, по его мнению, «фальсифицирована и плохо обоснована» [ibid., 313], выхолощена в догматике и казуистике, а близость философских теорий о религии к конкретным религиозным традициям, в первую очередь к католицизму, убивает всякую возможность непосредственного исследования религиозного опыта. Феноменология же должна строиться вокруг непосредственного опыта религиозного человека, именно опыт есть краеугольный камень, на котором можно положить основание феноменологии религии. Красной нитью через все заметки Хайдеггера проходит мысль о центральности религиозного опыта для понимания религии как таковой. Он так характеризует эту проблему: «...то, что дает специфически религиозный смысл, уже находится в опыте. Религиозный мир опыта централизован в своей оригинальности, а не в своей теоретико-теологической обособленности в одну великую уникальную историческую форму (лично влияющую на полную жизнь). С этим связан конститутивный характер понятий откровения и предания, с которыми в свою очередь связана сущность религии» [ibid., 323]. Именно поэтому при подготовке к курсу лекций он прорабатывает «Речи о религии» Ф. Шлейермахера, останавливаясь на его *чувстве и вкусе к бесконечному*. Вообще некоторые замечания Хайдеггера из курса лекций по «Феноменологии религиозной жизни» оказываются очень близки к этой идее Шлейермахера и еще ближе к взгляду Отто, выраженному в «Святом». Так, Хайдеггер пишет: «...определения смысла... “абсолютного”... обнаруживаются только в специфических структурах конституирующего опыта» [ibid., 324]⁵. Видимо, именно поэтому главным объектом для исследования он выбирает средневековый мистицизм.

Еще после завершения своей докторской диссертации о Дунсе Скоте, готовя проект исследования по наследию Майстера Экхарта, Хайдеггер писал: «Я считаю философское, проводимое в феноменологическом духе исследование мистической, этико-теологической и аскетической литературы средневековой схоластики особенно важным для обретения принципиального понимания глубинного характера схоластической психологии»; цит. по: [Шпигельберг 2002, 315]. В некоторых характеристиках мистицизма Хайдеггер также обращает внимание на его опытное измерение. Феноменология мистицизма для него – это изучение тайны, «феноменология *восхищения и изумления*»⁶, это почти полностью совпадает с описанием чувства нуминозного у Отто. В то же время мистицизм не замыкается на переживании, он должен быть сведен к философским основаниям: эпистемологии, метафизическим предпосылкам, этике и проблематике религиозного опыта вместе взятых. Для Хайдеггера изучение религиозного опыта – не что-то вырванное из философского контекста в духе Джеймса, а, напротив, центральная проблема, помещенная в этот контекст. Мистицизм он возводит к Аристотелю, стоикам, неоплатоникам и Августину. И в этом он чрезвычайно близок к Отто, что заметно даже по тематике. Хайдеггер акцентирует внимание на Экхарте как главном примере мистицизма, укорененного в философии, точно так же его рассматривает Отто; см.: [Otto 1926]. Для Хайдеггера мистицизм Экхарта строится вокруг уничтожения субъект-объектной оппозиции, кульминацией мистического опыта является погружение в центр религии, который он иногда именуется Святым. Это мистическое единство есть «радикальное единство и как таковое единство *обоих*: *Я есть*

оно и оно есть Я» [Heidegger 1995, 316]⁷. Такой акцент на опыте растворения в Божестве характерен для всех феноменологов религии и в первую очередь наблюдается в работе Отто об Экхарте и Шанкаре «Западно-восточная мистика: Сравнение и различие для объяснения сущности». Хайдеггер ставит акцент на религиозном опыте, противопоставляя его теологии и конфессиональной философии, такая посылка – исходный пункт «Святого» у Отто. Хайдеггер всерьез размышляет о проблеме познания религии и утверждает: «Только религиозный человек может понять религиозную жизнь, ибо если бы это было не так, то у него не было бы подлинной реальности... есть ли в этом какие-либо систематические или методологические недостатки? Это означает лишь то, что те, кто не чувствует себя здесь (в религиозной жизни. – Т.С.) по-настоящему дома, должны убрать руки прочь от этой реальности» [ibid., 304]. Хайдеггер не только соглашается здесь с радикальной постановкой вопроса Отто, выдвинутой в «Святом»⁸, он раскрывает его, философски фундируя, и замечает, что в понимании чего-либо (и в особенности религии) «понятность не означает “рационализации”, растворения опыта в его логических компонентах» [ibid., 305], напротив, «концепции понимания, да и вообще всякое понимание в подлинно философском смысле, не имеют ни малейшего отношения к рационализации» [ibid., 311].

Но, как видно из общей установки мысли Хайдеггера, он не планирует сводить религию к опыту или исключительно иррационализировать ее. Напротив, для него религия имеет комплексную природу, и только в этой комплексности можно постичь ее в полноте. Интересно, что писать об этой специфике религии Хайдеггер начинает в контексте обсуждения проблемы Святого, вот как это выглядит: «Святое должно определяться только через воплощение логических, этических и эстетических норм» [ibid., 315]. А характеризую ценность измерения Святого, Хайдеггер замечает, что «...представление о ценности Святого как о некоем результате истинного, доброго и прекрасного совершенно ошибочно» [ibid., 316]. Ведь и для Отто формула нуминозного предполагает исключение этического и рационального моментов⁹.

Такая близость Отто и Хайдеггера в описании Святого, проблемы религиозного опыта и феноменологии мистицизма не может не вызывать интерес. Некоторые исследователи предполагают, что этот комплекс идей, оформленный вокруг концепции Святого, сохранился и в позднем творчестве Хайдеггера. Например, Кэтлин Кризи прослеживает их преломление в концепции «земли», развитой Хайдеггером в работе 1935 г. «Исток художественного творения». Как известно, там Хайдеггер раскрывает сущность творения через его основу, именуемую им «землей». «Земля, – пишет он, – есть выход на свет постоянно замыкающегося, тем самым укрывающего и прячущего себя, того, что ни к чему не испытывает напора. Мир и земля сущностно отличны друг от друга и, однако, никогда не разделены. Мир основывает себя на земле, а земля пронизывает мир своим воздыманием в нем. Но сопряженность мира и земли отнюдь не прозябает в пустом единстве противоположностей, которым нет дела друг до друга. Мир, возлежа на земле, стремится вывести, возвысить ее над ее пределами. Как мир разверзающийся, он не терпит ничего затворенного. А земля, будучи землей укрывающей, склонна к тому, чтобы вбирать в себя и удерживать в себе мир» [Хайдеггер 2008, 153]. Комментируя эти слова, Кризи замечает: «Здесь очевидно, что земля – это нечто, что показывает себя наблюдателю произведения искусства. Земля для Хайдеггера – это слово, которое относится к бытию-как-таковому, к переполненной полноте бытия... Земля нескрывается для человеческого существа как нечто такое, что предшествует и превосходит предмет» [Creasy web]. В таком контексте «земля» схожа с описанием Святого в заметках раннего Хайдеггера, а еще отчетливее это выражено в позднем эссе «Разъяснения к поэзии Гельдерлина», в котором Хайдеггер, в частности, характеризует Святое следующим образом: «...“святость” никоим образом не есть некое ссуженное какому-то непреложному богу свойство. Святое свято не потому, что оно божественно, но божественное божественно потому, что оно по-своему “свято”, ибо “святым” Гельдерлин в этой строфе называет также и “хаос”. Святое – это сущность природы» [Хайдеггер 2003⁶, 125]. Эти мысли отчасти созвучны представлениям

Отто, ведь он утверждал, что бытие Святого предшествует оформлению концепции Бога и одним из первых включил в него хаотичные и эзотичные элементы. Таким образом, можно заметить, что следы отговской концепции Святого могут быть обнаружены не только в раннем, но и в позднем творчестве Хайдеггера. Правда, мы бы не стали столь категорично утверждать единство этих концепций, как это делает Кризи. Все же представление о «земле» у Хайдеггера не несет прямой религиозной окраски, а святое в «Разъяснениях к поэзии Гельдерлина» выступает как способ объяснения сути поэтического творчества. Более того, поэты в этом тексте становятся лучшими медиаторами в общении со святым, превосходя религиозные институты и религию в целом. Здесь, в отличие от ранних заметок и лекций, нет чистой феноменологии религии, нет даже попытки ее обоснования. Концепт святого имеет прикладное значение и вынесен вовне сферы религии.

Таким образом, рассуждения раннего Хайдеггера и Отто об основаниях религиозной жизни местами созвучны. В то же время близость двух мыслителей и их согласие в понимании оснований феноменологии религии не стоит преувеличивать. Хайдеггеру не нравилось то, что Отто упростил проблему иррационального. Для Отто иррациональное является проекцией, оппонентом рационального, что устраняет возможность самобытного исследования иррационального как такового. Отто все еще стоит на старых позициях противопоставления рационализма и иррационализма, мысля в рамках критики разума. Кроме того, у Отто не проработаны и философско-методологические основы исследования святого. Для Хайдеггера святое самоценно, оно напрямую связано с верой, которая, в свою очередь, может быть понята лишь через открытие «фундаментально сущностного опытного контекста исторического сознания» [Heidegger 1995, 333]. К тому же для Хайдеггера формула *святое минус рациональный момент*, выдвинутая Отто [Отто 2008, 12], сомнительна, ведь вычитание предполагает, что до этого святое было или могло быть сложено с рациональным, но эта возможность никак не оговаривается в книге Отто. Вообще Хайдеггер не стремился создать отдельную феноменологию религии или же свою концепцию религиозного и мистического опыта, амбиции его были гораздо шире. В общем проекте исследования бытия вопрос о религии был вызван к жизни насущной необходимостью по объективным и личным причинам. Как замечает Г. Шпигельберг, характеризуя диссертацию Хайдеггера о Дунсе Скотте, «историческая философия... живого духа, как она проектируется Хайдеггером в заключении, должна охватывать и философию как таковую и мистицизм; поскольку философия лишь как рационалистическая структура бессильна, тогда как мистицизм лишь как иррациональное переживание бесцелен» [Шпигельберг 2002, 316]. Иными словами, стремление к цельности исследования заставило Хайдеггера рассмотреть вопрос о религии с акцентом на ее иррациональном аспекте, и в этом моменте его интересы совпали с разработками Отто. Позднее, в период «Бытия и времени», эта проблематика уйдет на третий план. По удачному замечанию О.И. Ставцевой, проблема *Dasein* заменила собой всю религиозную проблематику раннего периода, ведь «ничто из сущего – ни камень, ни растение, ни животное, ни ангел, ни Бог не определены через *Dasein* – а только человек» [Ставцева 2001, 39].

Но это совсем не означает, что, перестав писать о феноменологии религии, Хайдеггер совсем ушел от тем, рассматриваемых ее выразителями. И это мы можем наблюдать в концепции *страха* Хайдеггера.

2. В статье «Герменевтические подступы к “Священному” Р. Отто» А.В. Фролов, в частности, заметил: «...вероятно, Отто оказал определенное влияние даже на экзистенциально-онтологический проект Хайдеггера» [Фролов 2011, 441], и для примера такого влияния указал роль онтологически нагруженного в творчестве обоих мыслителей переживания *Angst*. Эта мысль небезынтересна и стоит того, чтобы подвергнуть анализу категорию *Angst* у Хайдеггера и Отто.

Как известно, в немецком языке слово *страх* может быть передано двумя словами – *Furcht* и *Angst*, причем значение последнего не укладывается в русское понятие «страх». Наличие двух понятий, обозначающих чувство страха, стало значимой

основой для философской рефлексии над глубинным смыслом страха и ужаса. Корни этого очевидно уходят в романтическое мирозерцание, когда на поверхность выходит хаотичная, мрачная, скрытая от внешнего взгляда изнаночная сторона человека, делается акцент на необъяснимом и таинственном. Считается, что первым философом, остро поставившим вопрос о метафизическом разграничении двух типов страха, был Серён Кьеркегор¹⁰. В «Страхе и трепете» он впервые разграничил страх как способность бояться чего-то – страх эмпирический, страх конкретной угрозы, и страх как состояние метафизической тоски, безосновное, лишённое причины, страх «бесконечного ужаса возможности греха» [Кьеркегор 1993, 383]. Кьеркегор заметил, что «человек носит в себе как инфекцию некое зло, чье внутреннее присутствие временами, краткими вспышками обнаруживается для него в необъяснимом страхе» [Кьеркегор 2014, 39]. Это и есть Angst.

Проблема необъяснимого страха, который вернее будет именовать ужасом, особенно сильно проявилась в культуре первой трети XX в. Тогда в философии, психологии, литературе, искусстве эта тема начинает встречаться почти повсеместно. Даже З. Фрейд, который, как известно, стремился поспеть за всеми модными тенденциями эпохи, посвятил отдельное эссе разбору проблемы жуткого (*unheimlich*), в котором пришел к выводу, что жуткое есть «разновидность пугающего, которое имеет начало в давно известном, издавна привычном» [Фрейд 1995, 265–266]. Иллюстрируя свою мысль примерами из творчества Э.Т.А. Гофмана, Фрейд попытался объяснить причину необъяснимого страха, той самой жути, которая охватывает человека временами и без причины. Сам Фрейд повествует, что испытал подобное состояние, когда трижды случайно выходил в один и тот же квартал красных фонарей, от которого всячески пытался уйти [там же, 273].

Если Фрейд стремился объяснить природу ужаса, то феноменологи религии пытались через ужас описать суть религиозного чувства. Особенно это характерно для творчества Отто. Нуминозное в первичной форме открывает себя в переживании страха, несопоставимого ни с каким естественным страхом перед чем-то; леденящий, понижающий душу ужас – вот, что рождает в человеке Святое. В изначальном варианте основу всех религий и религиозного в целом составляет этот не имеющий причины и объяснения ужас. Описывая его, Отто как раз и использует термин *Angst*. Как он замечает, «подобный “ужас” совершенно отличается от естественного страха не только степенью или силой и уж никак не является просто особенно высоким уровнем последнего. Сущность “ужаса” совершенно независима от уровня интенсивности» [Отто 2008, 27–28]. Похоже, что эта тема занимала Отто давно, еще до оформления концепции Святого. Так, в философской работе, посвященной Канту и Фризу, Отто вдруг обращается к специфике религиозного чувства, описывая его в духе «Святого». В частности, он замечает: «...как для психологии, так и для истории религии было бы важно проследить влияние этого чувства в дионисийских культурах, в трауре по Таммузу и Адонису, в поклонении Кибеле и в “паническом ужасе”... Если позволительно говорить о личных переживаниях, то это чувство наиболее ярко проявилось у автора в вечерней тишине песчаной пустыни, обращенной лицом к огромному Сфинксу в Гизе с его устремленными в бесконечность глазами. Это чувство скрыто в каждом человеке и вызывается самыми разнообразными предметами, лучше всего, пожалуй, полуденной тишиной на широко раскинувшейся болотной пустоши. Шлейермахер в преувеличенно мистической части своей второй речи... и Боклин в картине “Молчание в лесу” подходят к этому вопросу с разных сторон» [Otto 1909, 116].

Вообще, эта связь религиозного чувства с необъяснимым ужасом, первобытной жутью характерна не только для Отто. Сходные описания встречаются, например, у Г. ван дер Леува. В «Религии в сущности и проявлениях» он замечает: «...неясный страх, который может захватить нас, когда мы находимся одни на болоте или в лесу... ужас пребывания в темноте – весь этот страх носит специфически религиозный смысл. Если говорить прямо, то... во вторичном смысле я боюсь автомобиля, который может сбить меня, но в изначальном смысле я боюсь лишённого механики мира

степей; во вторичном смысле я боюсь мысли о том, что на меня могут напасть в лесу, в изначальном смысле я боюсь самого ощущения необъяснимости леса и, дабы избавиться от него, рад встретить даже разбойников!» [Leeuw 1933, 464]. Эти описания важно иметь в виду при сопоставлении концепции ужаса в феноменологии религии с концепцией страха в философии М. Хайдеггера.

Как известно, к проблеме страха Хайдеггер обращается в «Бытии и времени». Два раздела этого труда специально отведены анализу понятия страха. В § 30 «*Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit*»¹¹ Хайдеггер описывает три аспекта страха: чего мы боимся, сам процесс боязни и то, почему мы боимся. Здесь страх рассматривается как страх чего-то, страх, имеющий свою причину. При этом сама причина еще не объясняет факт страха; как замечает Хайдеггер, то, что может нам навредить, как и сама идея вреда, «исходит из определенной области», сама эта область «известна как такое, с чем не “ладно”» [Хайдеггер 2003^a, 166]. Страх может быть также вызван кем-то, может быть страх за кого-то, но все эти виды сами по себе есть лишь внешний уровень страшного, поэтому «в угрожающем надо различать: ближайшее приближение угрожающего и род встречаемости самого приближения, внезапность. Перед-чем испуга есть обычно что-то знакомое и свойское. Если угрожающее имеет характер наоборот целиком и полностью незнакомого, то страх становится жутью» [там же, 168]. Здесь мы имеем дело с фрейдовским пониманием страха (поскольку для Фрейда страх – это состояние, когда с чем-то знакомым неладно), сводимым полностью к понятию *Furcht*, и, хотя этот страх и связан с описанием расположения как важного фактора постижения бытия, роль его промежуточная, не решающая.

В § 40 «*Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*»¹² Хайдеггер встраивает чувство ужаса в рамки основных экзистенциалов, определяющих *Dasein*. Его рассмотрение напрямую связано с экзистенциальной аналитикой *Dasein* через структуру Заботы. Здесь различие страха и ужаса дается наиболее основательно. Он пишет: «...поскольку ужас подспудно всегда уже определяет бытие-в-мире, последнее как расположено-озаботившееся бытие при “мире” способно страшиться. Страх есть упавший в мир, несобственный и от себя самого как таковой потаенный ужас» [там же, 219]. Таким образом, страх есть ужас, лишенный через сущее своей бытийности. В своем анализе Хайдеггер приходит к выводу, что состояние жути становится экзистенциально непонятным для человека, поскольку само переживание ужаса при погружении в сущее редко. Любопытно, что, характеризуя ужас, Хайдеггер отдельно оговаривает, что «часто ужас обусловлен “физиологически”» [там же], и далее поясняет этот момент следующим образом: «...физиологическое возбуждение ужаса становится возможно лишь поскольку присутствие ужасается в основании своего бытия» [там же]. Именно физиологический эффект ужаса – важнейшая характеристика, выводимая Отто в «Святом». Эту общность вряд ли можно объяснить совпадением, ведь контекст мысли Хайдеггера – противоположение онтического онтологическому в анализе страха и ужаса – вполне созвучен общей идее проекта Отто, когда он анализирует основные формы проявления Святого. Для него Святое онтологично и постижение его, по сути, и есть попытка соприкосновения с Бытием.

Но аналитика страха у Хайдеггера не ограничивается «Бытием и временем». В самой известной из своих лекций «Что такое метафизика?» он ставит вопрос о Ничто, предлагая обратную перспективу взгляда на вопрос о Бытии. Такая перспектива помогает лучше понять *Dasein*, ведь *Dasein* означает выдвинутость в Ничто. Любопытно то, что Ничто не аннулирует сущее, оно ничтожествует само по себе, не делая ничтожествующим сущее. «В светлой ночи ужасающего Ничто, – пишет Хайдеггер, – впервые происходит простейшее открытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто... Существо исходно ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше *Dasein* перед сущим как таковым. Только на основе изначальной явленности Ничто *Dasein* способно подойти к сущему и вникнуть в него» [Хайдеггер 1993, 22]. Комментируя этот отрывок, Т.П. Лифинцева замечет, что, «попадая в область Ничто или, скорее, всегда в нем находясь, человек может увидеть мир (сущее)

со стороны, он может видеть вещи... возникает “просвет бытия” – момент рефлексии, понимания себя, путь к бытию самому по себе. Этот “просвет” есть осознание свой ничтожности как такого собственного бытия, которое является условием для понимания любого сущего» [Лифинцева 2015, 189–190]. Ужас в этой картине играет особую роль – «ужасом приоткрывается Ничто» [Хайдеггер 1993, 21]. В лекции Хайдеггер повторяет деление между страхом и ужасом из «Бытия и времени», при этом углубляя измерение ужаса. Он пишет: «...в ужасе, говорим мы, “человеку делается жутко”... Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко... В ужасе “земля уходит из-под ног”. Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом... Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение с его “есть”» [там же]. Все эти характеристики развивают описание ужаса из главного труда философа и при этом придают ему новую онтологическую роль – роль открытия Ничто. В каком-то смысле это вполне можно уподобить теофании, ведь именно так у Отто в страхе, трепете, бесосновном ужасе проявляет себя Святое в изначальных, самых грубых (то есть лишенных утонченной рефлексии сущего) формах. Так можно ли сопоставить Святое и Ничто? Это очень сложный вопрос, напрямую подводящий нас к проблеме онтологии негативности.

Например, Т.П. Лифинцева подробно раскрывает эту проблематику, в частности проводя определенные сближения онтологии Хайдеггера и буддийской религиозной мысли. Ей достаточно убедительно удается показать соположенность этих учений, несмотря на разницу онтологических оснований. В частности, она заключает, что общим в них является «понимание сознания как неравного себе, несамодостаточного, “беспокойного” и в этом смысле “страдающего”, “тревожащегося”... и представление о “ничтожащей” функции сознания» [Лифинцева 2015, 201]. Это сближение важно, поскольку показывает возможность анализа с помощью категории *Ничто* мира религии. Мы не беремся здесь отвечать на фундаментальный вопрос соотношения Святого и Ничто, констатируем лишь тот факт, что язык описания ключевого чувства, являющегося и первое, и второе, в религиозном и философском дискурсах идентичен. Очевидно, что в этом есть определенная историческая основа. Хайдеггер читал Отто и не мог оставить без внимания яркие описания нуминозного чувства, но почему именно ужас вызвал в нем такой отклик? На наш взгляд, этому тоже есть определенная причина.

Культура начала века была проникнута новой модой на сверхъестественное, в частности выразившейся в поисках встреч с духами; описания этих встреч давали немалую пищу для размышлений писателям, поэтам и философам. Фрейд в эссе «Жуткое» отталкивался именно от художественных произведений, так как они стали концентратом иллюстраций ужаса и ужасного в те годы. Такие авторы, как Г. Майринк, Э. Блеквуд, А. Мейчен, С. Грабинский и другие, были представителями особого типа религиозной культуры, стоящей на границе между традиционными религиями и современной наукой, в их трудах смешивались рациональность и порядок мира модерна с хаосом и загадочностью архаических культур, сконцентрированных в религиозном мировоззрении. Культура описания ужасного в литературе хронологически предшествовала трудам Отто и Хайдеггера. Думается, что именно культура поэтики вторжения сверхъестественного сформировала среду, в которой как религиозоведческая, так и философская рефлексия над этим феноменом стала возможной. Что в итоге и привело к возникновению темы ужаса в произведениях философов, психологов и религиоведов.

Примечания

¹ Отношение к ней Гуссерля мы уже разобрали в статье [Самарина 2020].

² Хайдеггер серьезно интересовался современной ему религиоведческой мыслью, например, в подготовительных заметках к курсу по мистицизму есть свидетельства, что он основательно изучил сборник “*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*” [Die Religion 1909–1913], особенно работая со статьями по отдельным религиозным феноменам, таким как Вера.

³ На эту тему уже написаны серьезные исследования, например: [Коначева 2010].

⁴ Курсив в оригинале.

⁵ А Бога здесь он называет *религиозно конституированным феноменологическим объектом*.

⁶ В оригинале: *Bewunderung und Verwunderung* [Heidegger 1995, 312].

⁷ Курсив в оригинале, видимо, Хайдеггер инкорпорирует цитату из Экхарта.

⁸ Напомним, что эту установку Р. Отто озвучил в начале своего труда «Святое» следующим образом: «Мы призываем вспомнить момент сильной и наивозможной односторонней религиозной возбужденности. Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать» [Отто 2008, 15].

⁹ Отто писал: «Поскольку наше нынешнее чувство языка, несомненно, всегда подводит священное под нравственное, то при поисках той особенной специальной составной части (по крайней мере, для временного использования в самом нашем исследовании) было бы полезно отыскать какое-то особое наименование, которое обозначало бы священное минус его нравственный момент и, стоит сразу добавить, минус его рациональный момент вообще» [Отто 2008, 6].

¹⁰ В философской мысли до Кьеркегора это различие неочевидно, часто понятие *Angst* используется в значении *Furcht*, или они воспринимаются как синонимы.

¹¹ В переводе В.В. Бибихина – «*Страх как модус расположения*» См.: С. 166. Здесь и далее мы намеренно даем оригинальные названия глав, чтобы терминологическая разница (*Furcht* – *Angst*) была очевидна.

¹² В переводе В.В. Бибихина – «*Основорасположение ужаса как отличительная разомкнутость присутствия*». [См.: Хайдеггер 2003^a, 213].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Кьеркегор 1993 – *Кьеркегор С. Страх и трепет* / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М.: Республика, 1993 (Kierkegaard, Søren, *Frygt og Bæven*, Russian Translation).

Кьеркегор 2014 – *Кьеркегор С. Болезнь к смерти* / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М.: Академический проект, 2014 (Kierkegaard, Søren, *Sygdommen til Døden*, Russian Translation).

Отто 2008 – *Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным* / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008 (Otto, Rudolf, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Russian Translation).

Фрейд 1995 – *Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование* / Под ред. Р.Ф. Додельцева, К.М. Долгова. М.: Республика, 1995. С. 265–281 (Freud, Sigmund, *Der Dichter und das Phantasieren*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления* / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993 (Heidegger, Martin, *Artikel*, Russian Translation).

Хайдеггер 2003^a – *Хайдеггер М. Бытие и время* / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Хайдеггер 2003^b – *Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина* / Пер. с нем. Г. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003 (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Russian Translation).

Хайдеггер 2008 – *Хайдеггер М. Исток художественного творения* / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2008 (Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Russian Translation).

Die Religion 1909–1913 – Schiele, Friedrich M., Gunkel, Hermann, Scheel, Otto, Zscharnack, Leopold, Hgs. (1909–1913) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*, J.C.B. Mohr, Tübingen.

Heidegger, Martin (1995) *Phänomenologie des religiösen Lebens: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Augustinus und der Neuplatonismus. Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Leeuw, Gerard van der (1933) *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*, Macmillan, New York.

Otto, Rudolf (1909) *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Otto, Rudolf (1926) *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Leopold Klotz, Gotha.

Ссылки – References in Russian

- Коначева 2010 – Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.
- Коначева 2016 – Коначева С.А. Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от ipsum esse к событию // Философские исследования. 2016. Том 5. № 1/2 (9/10). С. 24–38.
- Лифинцева 2015 – Лифинцева Т.П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 184–203.
- Михайлов 1999 – Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Самарина 2020 – Самарина Т.С. К вопросу о применимости научного аппарата феноменологии в религиоведении // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 57–68. DOI: 10.21146/0042–8744–2020–5–57–68.
- Ставцева 2001 – Ставцева О.И. Очерк хайдеггеровской философии // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 29–58.
- Фролов 2011 – Фролов А.В. Герменевтические подступы к «Священному» Р. Отто // Философия религии: Альманах. 2010–2011. М.: ИФ РАН, 2011. С. 429–442.
- Шпигельберг 2002 – Шпигельберг Г. Феноменологическое движение: Историческое введение. М.: Логос, 2002.

References

- Creasy, Kaitlyn (n. d.) *Martin Heidegger's Changing Conceptions of the Holy: From The Phenomenology of Religious Life, "The Origin of the Work of Art", and Elucidations of Hölderlin's Poetry*, URL: http://kaitlyncreasy.weebly.com/uploads/8/5/2/3/85234142/heideggers_changing_conceptions_of_the_holy.pdf
- Frolov, Alexander V. (2011) 'Hermeneutical Approaches to the "Sacred" by R. Otto', *Philosophy of Religion, An Almanac 2010–2011*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 429–442 (in Russian).
- Konacheva, Svetlana A. (2016) "Theological ontology in postmetaphysical epochs: from ipsum esse to the event", *Philosophical research*, Vol. 5, No. 1/2 (9/10), pp. 24–38 (in Russian).
- Konacheva, Svetlana A. (2010) *Being. Sacred. God: Heidegger and philosophical theology of the XXth century*, RSUH, Moscow (in Russian).
- Lifintseva, Tatyana P. (2015) "Heidegger's Sorge, Sartre's l'être pour-soi, and Buddhist dukkha: Ontology of Negativity", *Voprosy Filosofii*, Vol. 7, pp. 184–203 (in Russian).
- Mikhailov, Igor A. (1999) *Early Heidegger. Between phenomenology and philosophy of life*, Progress-Traditsia, Moscow (in Russian).
- Samarina, Tatiana S. (2020) "On the Applicability of the Scientific Apparatus of the Phenomenology in the Religious Studies", *Voprosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 57–68. DOI: 10.21146/0042–8744–2020–5–57–68 (in Russian).
- Spiegelberg, Herbert (1960) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Nijhoff, The Hague (Russian Translation 2002).
- Stavtseva, Olga I. (2001) "Essay on Heidegger's philosophy", Korneev, Mikhail Ya., Torchinov, Evgeniy A., eds., *Heidegger and Eastern philosophy: the search for complementarity of cultures*, Saint Petersburg philosophical society, Saint Petersburg, pp. 29–58 (in Russian).

Сведения об авторе

САМАРИНА Татьяна Сергеевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

SAMARINA Tatiana S. – CSc in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.