

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МОЛИТВЫ: ПРИМИТИВНАЯ МОЛИТВА

М. А. ПЫЛАЕВ  
(РГГУ)

Ставя вопрос о феноменологическом описании сущности молитвы, о ноэматических законах, управляющих религиозным актом, автор статьи пытается реконструировать типы религиозной интенциональности на материале примитивной молитвы, а также рассмотреть вариативность трансцендирования как выражения сущности молитвы, используя свидетельства истории религий. В качестве объекта изучения выступает молитва гомерового эпоса, темпоральная теория сознания у Шри Ауробиндо, а также концепция древнеегипетской имплицитной теологии. Базовой методологической моделью анализа примитивной молитвы будет служить в первую очередь теория религиозного акта и коррелятивного ему предмета Шелера, а также использование феноменологической установки Рудольфом Отто.

Популярный вопрос об историческом начале религии таким образом является бессмысленным, как и вопрос об историческом начале языка и разума.

*М. Шелер. О Вечном в человеке*

Только через слово действие становится священнодействием.

*П. Флоренский. Философия культа*

Молитва выступает источником жертвы и, несомненно, древнее, чем последняя.

*Ф. Хайлер. Молитва*

Статья со столь обязывающим названием на самом деле призвана лишь обратить внимание научного сообщества на то, что попытки осмысления молитвы в феноменологии религии начала XX в. в трудах М. Шелера, Ф. Хайлера, Р. Отто отнюдь не исчерпали своей эвристической функции как в отношении истории религий, так и философии религии и теологии. Напротив, именно составлявшая ядро классической феноменологии религии проблема коммуникации со священным призвана связать эмпирические, компаративистские и философско-феноменологические исследования религии. Со времени выхода в свет в 1923 г. «Молитвы» Хайлера, профессора Марбургского университета, объединившего в себе историка религий европейского уровня, талантливого теолога и

феноменолога религии, ученые, будь то религиоведы, философы или теологи, не осмеливаются вести речь о молитве одинаково профессионально на трех уровнях: эмпирически и компаративистско-религиоведческом, философском и теологическом. В рамках хайдеггеровской темы открытости измерения священного мышлению, например, мы встречаем современное философско-феноменологическое описание молитвы<sup>1</sup>. В этих исследованиях ученые не зависят и почти не ссылаются на эмпирические и сравнительные религиоведческие материалы. Симптоматично и название работ по философской феноменологии молитвы: «Хайдеггер и перспектива феноменологии молитвы» (Б. Кров), «Эдит Штайн: молитва и духовная жизнь» (Т. Райт), «Молитвы и слезы Фридриха Ницше» (Б. Бенсон) и другие<sup>2</sup>. Залогом же научности рассмотрения феномена молитвы у религиоведов с историческим или филологическим образованием становится их дистанцированность от философской или теологической презумпции.

Итак, ставя вопрос о феноменологическом описании сущности молитвы, о ноэматических законах, управляющих религиозным актом, мы попытаемся реконструировать типы религиозной интенциональности на материале примитивной молитвы, а также рассмотреть вариативность трансцендирования как выражения сущности молитвы, используя свидетельства истории религий. В качестве объекта изучения выступит молитва гомерового эпоса, темпоральная теория сознания у Шри Ауробиндо<sup>3</sup>, а также концепция древнеегипетской имплицитной теологии (термин Я. Ассмана). Базовой методологической моделью анализа примитивной молитвы будет служить в первую очередь теория религиозного акта и коррелятивного ему предмета Шелера, а также использование феноменологической установки Рудольфом Отто.

Первые попытки философского понимания молитвы свидетельствовали о ее парадоксальности. И это ставит вопрос о ее возможности и смысле. Сократ говорит в «Евтифроне» (14с): Οὐκοῦν τὸ θύειν δωρεῖσθαι ἔστι τοῖς θεοῖς, τὸ δ' εὔχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεοὺς; («Но ведь приносить жертвы — это значит одарять богов, а возносить мольбы — значит у них что-то просить?»)<sup>4</sup>. Молитва, соединенная с жертвоприношением, по Платону (или не соединенная, добавим мы), при таком понимании бессмысленна, так как мы «...получаем от них все блага, они же от нас — ничего» (15а)<sup>5</sup>. И даже «жертва Богу дух сокрушен» (Пс 50. 19) — не снимает, на наш взгляд, вопрос об апорийности возможности молитвы и ее значения для Бога.

Можно предположить, что пониманию молитвы будет способствовать соблюдение следующего условия: обособления религиозного акта от акта нерелигиозного. Уместно говорить о феноменологическом преломлении этой предпосылки изучения молитвы. Молитвенное состояние сознания в данном случае

<sup>1</sup> Das Heilige im Denken: Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion / K. Kienzler et al., hrsg. Münster, 2005; The Phenomenology of Prayer / B. Benson, N. Wirzba, eds. N. Y.: Fordham University Press, 2005.

<sup>2</sup> The Phenomenology of Prayer...

<sup>3</sup> Мы убеждены в том, что творчество этого мыслителя отражает в том числе интенции традиционного религиозного сознания индуиста.

<sup>4</sup> Платон. Сочинения: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 311.

<sup>5</sup> Там же. С. 312.

будет отличаться особым интенциональным объектом и характером интенциональности от магического или оккультного (как оно описано в ранней статье П. А. Флоренского «О суеверии и чуде», 1903) или «идольского» (как оно представлено у Шелера). Проблемы структуры молитвы, исторической типологии молитвы, вообще формальный подход к изучению молитвы являются, с нашей точки зрения, производными от только что приведенного условия понимания молитвы. Например, дескриптивно-компаративистская классификация молитвы у Хайлера, учитывающая мотив, форму, содержание, субъект и объект молитвы, не обращает внимания на это важнейшее для понимания молитвы условие. Хайлер не берет в расчет своеобразие религиозной интенциональности в качестве решающего критерия при описании молитвы. Так ноэтическое измерение священного (если использовать терминологию Б. Вельгэ) отличается от несвященного измерения у Флоренского различными модальностями, а именно наличием в акте восприятия должного, т. е. божественного, или недолжного (мыслитель называет его «дьявольским») момента. Свою концепцию он иллюстрирует на примере того, что, на наш взгляд, может быть названо ноэмой тела умершего для разных типов интенциональности. Флоренский пишет: «Тело умершего, например, служит одновременно объектом суеверия и научного исследования и благоговейного почитания, смотря по тому, воспринимаем ли мы какие-то 1) телесные силы, действующие в нем, 2) физико-химические процессы или, как в мощах, 3) Силу Благую, поддерживающую нетление»<sup>6</sup>. Само описание Флоренского феноменологическое: он не ставит вопрос о реальности спиритических явлений, но стремится прояснить истинный смысл сознания суевера (окультиста) и его отличие от религиозного сознания.

Для нас религиозный акт, как мы уже указывали, безусловно, есть акт *sui generis*<sup>7</sup>. В этом случае его концептуализация, как правило, осуществляется при помощи понятий «трансцендентное», «священное», «божественное» и «откровение». Какой бы язык мы не использовали, будь то феноменологический, экзистенциальный или какой-нибудь другой, для обозначения уникальности религиозного акта, в конечном счете, он будет представлять собой обоснование принципа антиредукционизма во всех его возможных формах. В шелеровской критериологии религиозного акта как акта *sui generis* имеют место три «точных» признака. Их можно было бы охарактеризовать следующим образом. Во-первых, в своей интенции религиозный акт охватывает «мир» или трансцендирует. Во-вторых, лишь божественное может быть источником его осуществления. В-третьих, божественное передает себя посредством откровения<sup>8</sup>. Феноменология молитвы наводит на мысль о том, что «предмет религиозного акта является одновременно причиной его Dasein»<sup>9</sup>. Это ничто иное, как переложение на язык феноменологии религии идеи о том, что все знание о Боге есть одновременно знание через Бога.

<sup>6</sup> Флоренский П. А. О суеверии и чуде // Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 44–69, здесь: с. 60.

<sup>7</sup> Этот подход исповедуют почти все феноменологи религии.

<sup>8</sup> Scheler M. Vom Ewigen im Menschen // Scheler M. Gesammelte Werke. Bern, 1954. Bd. 5. S. 244.

<sup>9</sup> Ibid. S. 255.

В феноменологии религии Отто нередуцируемое ядро религиозного акта, его трансценденцию передает понятие «Ganz Andere (абсолютно иное)» по отношению к объектам эмпирического и идеального рода.

Многие религиоведы обращают внимание на неуниверсальность — в перспективе многочисленных конкретных форм религиозного сознания — критерия трансцендирования в качестве сущности религиозного акта (например, у Шелера) или абсолютной инаковости опыта священного у Отто<sup>10</sup>. Феноменологам религии ставят в вину ограниченность научно-философской природы их дисциплины в ее попытках придать общезначимый смысл европейским критериям научности и истинности<sup>11</sup>. Однако, с нашей точки зрения, все это еще не свидетельствует о малоэффективности самого антиредукционистского подхода при изучении религии, в том числе и по отношению к исследованию молитвы. Нынешнее состояние религиоведческих наук дает нам повод, и это мы постараемся показать в статье, подтвердить наш главный тезис о вариативности молитвенной интенциональности в истории религий и, соответственно, о многообразии форм трансцендирования при коммуникации со священным в качестве выражения сущности молитвы.

Кроме этого, для феноменологии молитвы важно понять, каковы эпистемологические возможности молитвы и сущностные законы, по которым протекает религиозный акт.

Несомненно, что в религиозном акте имеет место корреляция между, можем назвать их традиционно, ноэзой и ноэмой. Например, Б. Вельтэ подразумевает в религиозном переживании под ноэмой священное, божественное, Бога, а под ноэзой - веру, молитву, культ<sup>12</sup>. Шелер подчеркивает единство религиозного акта и его смыслового коррелята. Он приводит примеры подобного единства: молитве (в качестве ноэзы) соответствует личностное божество (в качестве ноэмы), а поклонению — божество как *summum bonum*<sup>13</sup>. Можно согласиться с Шелером в том, что «...культ и идея религиозного объекта постоянно меняются во взаимной зависимости друг от друга»<sup>14</sup>. Наличие строгой корреляции между религиозным объектом и молитвенной настроенностью на него не подтверждают тезис У. Джеймса о том, что все равно кому молиться. «Если же мы теперь спросим: кому молиться? То ответ будет — сколь бы странным это ни показалось — что это не имеет большого значения»<sup>15</sup>. Как раз напротив ноэма и ноэза определяют друг друга, и это имеет решающее значение для конституирования типа религиозного сознания в молитве. Дело еще в том, и на это справедливо обращает внимание Шелер, что религиозный акт (в том числе и молитва) повинуетя законности

10 См.: *Gantke W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen. Marburg, 1998; *Picht G.* Vorlesungen und Schriften. Zukunft und Utopie. Stuttgart, 1992; *Zinser H.* Religionswissenschaft: Eine Einführung. B., 1988; *Pannikar R.* Religion oder Politik: Das westliche Dilemma // Journal für Religion und Moderne. 2007. Bd. 1.

11 *Пылаев М. А.* Западная феноменология религии. М., 2006. С. 69.

12 *Kienzler K.* Das Heilige im Denken Bernhard Weltes // Das Heilige im Denken... S. 266.

13 *Scheler.* Op. cit. S. 206.

14 *Ibid.* S. 212.

15 *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 364.

ноэтического, а не психологического рода<sup>16</sup>. Религиозные акты «направлены на совершенно другую область сущности интенциональных предметов, чем предметов эмпирического и “идеального” рода»<sup>17</sup>.

Верно подмеченная, с точки зрения дескриптивного подхода, Ф. Зелинским структура древнегреческой молитвы<sup>18</sup> может стать первым, хотя и малозначительным шагом к пониманию идеи молитвы. Нельзя не согласиться с Флоренским в том, что в своей формальной структуре молитва древних славян, древних греков и христианская молитва почти идентичны. Триадологическая форма древнегреческой молитвы или даже примитивной молитвы в целом (как она прочитывается у Хайлера) не проясняет важный вопрос об интенциональном объекте молитвы и о наличии феноменологической корреляции между молитвенной настроенностью сознания и этим объектом.

Троянская жрица Афины Феано молит богиню:

Πότνι' Ἀθηναίη ἐρουσίπτολι δῖα θεάων

Мощная в бранях, защитница града, Паллада Афина! (Илиада VI. 305).

Это призыв, первая часть молитвы. «Молящийся нагромождает эпитеты, полагая, что Богу приятнее слышать о своей силе и своих почестях, и не желая, по возможности, упустить ни одной из сторон деятельности называемого»<sup>19</sup>. Хайлер в свою очередь утверждает, что в молитвенном призыве: «Человек хочет, чтобы Бог обратил внимание на его присутствие...»<sup>20</sup>. Для завоевания внимания божества греки использовали в качестве введения к молитве слова «услышь мою речь», «слушай». В гомеровской молитве — «κλύθι» — аорист от κλύω («слушать»), древние римляне употребляли в подобных случаях глаголы «vocare (призывать)», «invocare (взывать)», «advocare (призывать)»<sup>21</sup>.

Буквальный перевод приведенного отрывка из «Илиады», как и других фрагментов древнегреческого эпоса, посвященных молитве, безусловно, более значим для религиоведческого анализа, чем высокохудожественный и, похоже, не превзойденный до сих пор с точки зрения законов поэтического перевода перевод Н. Гнедича. Феано обращается к богине со следующими словами: «Владычица (πότνι), Афина, защитница городов (ερουσίπτολι) среди богинь...». «Ερουσίπτολις» и «λότνια» представляют собой ритуальные имена Афины: «Эпитет πότνια, “владычица”, примененный к Афине, сразу заставляет вспомнить о

<sup>16</sup> «Религиозные акты нельзя выводить ни психологически-каузально, ни познавать телеологически из какого-либо вида целеполагания... Религиозные акты повинуются закону, который является автономным для себя... Эта законность суть ноэтического, а не психологического рода» (*Scheler M. Op.cit. S. 242–243*).

<sup>17</sup> *Scheler M. Op.cit. S. 242*.

<sup>18</sup> Она включает в себя призыв, санкцию (указание на собственные заслуги перед богом в качестве предпосылки исполнения просьбы) и просьбу. У Флоренского — призыв, указание на присущую богу власть, санкцию, просьбу, славословие, скрепу. У Хайлера примитивная молитва исчерпывается призывом, просьбой и санкцией (см.: *Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. К., 1993. С. 77. Флоренский. Философия культа. М., 2004. С. 383–396. Heiler F. Das Gebet. München, 1923<sup>5</sup>. S. 58–150*).

<sup>19</sup> *Зелинский. Древнегреческая религия... С. 78*.

<sup>20</sup> *Heiler F. Das Gebet... S. 58*.

<sup>21</sup> *Ibid.*

соответствующей функции Афины в городе Афинах, где она была... прежде всего собственной городской богиней-хозяйкой, покровительницей города во всех обстоятельствах»<sup>22</sup>.

Призыв часто, но не всегда предполагает озвучивание места нахождения божества. «Обращение часто содержит в себе указание на жилище бога, в частности на небо, где пребывает праотец...»<sup>23</sup>. В «Илиаде» Агамемнон обращается к Зевсу:

Ζεῦ κῦδιστε μέγιστε κελαινεφές αἰθέρι ναίων

«Славный, великий Зевес, чернооблачный житель эфира!» (Илиада II. 412).

«Κῦδιστε μέγιστε» точнее перевести как «славнейший» и «величайший», а не «славный» и «великий», тем более не «славнейший» и «сильнейший», как у Гнедича. Обилие культовых эпитетов богов и героев у Гомера, их буквальная точность свидетельствуют о несомненном благочестии великого поэта, что отчасти подтверждает идею о том, что структура древнегреческого эпоса определяется структурой мифа и в конечном счете структурой ритуала<sup>24</sup>. Термин «κελαινεφές» также не является художественным вымыслом Гомера, а вполне конкретной формой греческой эпikleзы. Это один из самых известных эпитетов Зевса. Молящийся обращался к божеству, как к «покрытому черными тучами» или «окруженному черными тучами»<sup>25</sup>.

Призыв, по мнению Хайлера, конституирует взаимосвязь между божеством и родом, племенем или народом, к которому принадлежит молящийся. Приам призывает Отца богов в «Илиаде»:

Ζεῦ πάτερ Ἰδηθεὺν μεδέων κῦδιστε μέγιστε

«Зевс, наш отец, обладающий с Иды, славнейший, сильнейший!» (Илиада VII. 202).

Опять, как мы видим, у Гомера устойчивое сочетание «κῦδιστε μέγιστε (славнейший и величайший)» при обращении к Зевсу. «Μεδέων» — причастие от глагола μεδέω, которое буквально означает «царствующий», а не просто обладающий или властвующий со священной Иды. «С древних времен сохранились культовые имена Зевса по названию гор — его резиденций: Зевс Ὀλύμπιος (Олимпийский), Ἰδαῖος (Идейский, по горе в Троаде), Λύκαιος (Ликейский, по горе в Аркадии)»<sup>26</sup>, — отмечает А. И. Зайцев.

По мнению Хайлера, в обращении архаического человека к божеству переплетаются два противоположных чувства: страх и доверие<sup>27</sup>.

Нам кажется, что подобное описание архаической молитвы имеет существенные недостатки. Нам представляется, что оно не способствует реконструкции

<sup>22</sup> Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. М.; СПб., 2005. С. 57.

<sup>23</sup> Heiler. Op. cit. S. 59.

<sup>24</sup> «... Поскольку греческий материал убеждает в присутствии подобного параллелизма бога и героя и на уровне культа, представление Дюмезиля о том, что структура эпоса определяется структурой мифа, следует углубить еще на одну ступень: от эпоса к мифу и ритуалу» (Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 30).

<sup>25</sup> См., например: Зайцев. Цит. соч. С. 73.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Heiler. Op. cit. S. 59.

архаического (хотя бы гомеровского) религиозного сознания и в конечном счете пониманию любой молитвы. Остается непонятным, каков интенциональный объект примитивной молитвы. Шелер прав, когда пишет: «Так, например, невозможно, чтобы римлянин, который в молитве закрывает свои глаза и в большей степени погружается (в себя. — *М. П.*)... обладал бы в этом акте той же конкретной идеей бога, как и грек, который раскрытыми глазами... [открывает] божество...»<sup>28</sup>. Дело в том, что в «Илиаде» и «Одиссее» призыв зачастую либо отсутствует, либо совсем не напоминает похвалу богам перечисление их эпитетов. То, на что обратил внимание Шелер, составляет, на наш взгляд, существенную особенность древнегреческой молитвы. Молиться для Гомерового грека — значит обращаться к чему-то видимому, наглядно воспринимаемому. Можно сказать, что интенциональный объект молитвы здесь имманентен космосу. «...Базовым принципом греческой религии (не только греческой. — *М. П.*) было убеждение в том, что любая сверхъестественная сила связана с определенным местом в пространстве»<sup>29</sup>, — совершенно точно констатирует Надь. В Гомеровом эпосе можно даже обнаружить стереотипное приурочивание к совершению молитвы такому божеству. После того, как Пелид «руки омыл и себе и, вином наполнивши кубок»:

«Стал посредине двора и молился, вино возливая. *На небо смотря*; и не был невидим метателю грома...» (Илиада XVI. 230–232).

Νίψατο δ' αὐτὸς χεῖρας, ἀφύσσατο δ' αἴθρα οἴνον.

Εὐχεται ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρει,

Λεῖβε δὲ οἴνον οὐρανὸν εἰσανιδῶν· Δία δ' οὐ λάθε τερλικέραυον'

«Терликέραυος» — культовое обращение к Зевсу, называющее его «радующимся или наслаждающимся молнией» и уж никак не выдающее в нем «метателю грома».

Молитва Приама:

Οὐρανὸν εἰσανιδῶν, καὶ φωνήσας ἔπος ἠΐδα· Ζευ...  
 «*На небо взор возведя*; и возвысивши голос, воскликнул: Зевс...» (Илиада XXIV. 307).

Нам кажется, что прикрепление божества к определенному месту в примитивной молитве не противоречит критериям религиозного акта Шелера. Несмотря на это, интенции Гомеровой молитвы вполне в состоянии быть трансцендентными по отношению к миру. Действительно: «В саму природу этих (то есть олимпийских. — *М. П.*) богов входит отвлечение от места, от местного значения и местной функции»<sup>30</sup>.

В призыве допускалось не называть имени бога при его незнании. Одиссей обращается с мольбой к неведомому божеству:

«К мощному богу реки он тогда обратился с молитвой: Кто бы ты ни был, могучий, к тебе, столь желанному ныне я прибегаю...» (Одиссея V. 445).

<sup>28</sup> Scheler. Op. cit. S. 260.

<sup>29</sup> Надь. Цит. соч. С. 28–29.

<sup>30</sup> Ахутин А. В. Эпический исход // Ахутин А. В. Тяжба о бытии. М., 1997. С. 89.

В обращении к богу иногда мы сталкиваемся с указанием на бывшую ранее иерофанию, заставляющую бога внимать молитве. Телемак взывает к Афине:

«Ты, посетившая дом мой вчера, и в туманное море плыть повелевшая мне...» (Одиссея II. 260).

Верно характеризует Хайлер примитивную молитву, когда пишет: «Призыв к богу нередко граничил с открытой угрозой»<sup>31</sup>. Не столь важно, однако, знать, являются ли похвала божеству и угрозы в его адрес средством убеждения бога или нет. Интересно понять, существует ли религиозная идея, удовлетворяющая всем формам молитвенного призыва?

В призыве примитивной молитвы уживается несоединимое. Негативные эпитеты включают в себя не только вражду, ненависть, угрозы, хулу и приказы богам, но даже пренебрежение и презрение. Уже в Гомеровой молитве хула на богов встречается в форме оскорбления божества, в форме упреков в его адрес и даже просто в качестве несогласия с исполнением его воли.

“Ὀς νείκεσσε θεὰς ὅτε οἱ μέσσαυλον ἴκοντο,

Τὴν δ’ ἦννης’ ἢ οἱ πόρε μαχλοσύνην ἀλεγεινήν.

«Он (Парис. — *М. П.*) богинь оскорбил, приходивших в дом его сельский;

Честь он воздал одарившей его сладострастием вредным». (Илиада XXIV. 29–30).

«Согласно “Илиаде”, результатом суда Париса стало поношение богинь Геры и Афины и превознесение Афродиты...»<sup>32</sup>. Гомер употребляет глагол «νείκεω» — бранить, порицать и «αἰνέω» — хвалить, одобрять.

В другом фрагменте Диомед обращается к Афине:

Τῆ δ’ ἐπὶ μακρὸν ἄυσε βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης·

Εἶχε Διὸς θύγατερ πολέμου καὶ δημοτῆτος...

«Грозно меж тем на богиню вскричал Диомед воеватель:

“Скройся, Зевсова дочь! Удалися от брани и боя...”» (Илиада V. 347–348).

Еще в одном месте Азий Гиртакид восклицает:

Ζεῦ πάτερ ἦ ρά νυ καὶ σὺ φιλοφευδῆς ἐτέτυξο...

«Зевс Олимпийский, и ты уже сделался явный лжелюбец!» (Илиада XII. 164).

А. П. Забияко справедливо обращает внимание на то, что «...религиозная мысль античных греков допускала включение при определенных обстоятельствах в семантику представления (о священном. — *М. П.*) психологического признака ненавистное»<sup>33</sup>. И далее: «...семантическое представление, соответствовавшее категории религиозного сознания, было образовано сцеплением достаточно разнообразных — вплоть до антиномических — признаков»<sup>34</sup>. Но эта двойственность, на наш взгляд, несколько иного рода, чем, например, оттовское *mysterium*

<sup>31</sup> Heiler. Op. cit. S. 82.

<sup>32</sup> Надь. Цит. соч. С. 36.

<sup>33</sup> Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 78.

<sup>34</sup> Там же. С. 78.



tremendum и fascinans. И даже такие признаки, входящие в древнегреческую семантику священного, как ураническое и хтоническое, светлое и темное, мертвящее и животворящее, могущественное и проклятое<sup>35</sup>, не позволяют нам описать интенциональный объект древнегреческой молитвы. Складывается впечатление о десакрализации священного в ряде древнегреческих молитв. Амбивалентность призыва (молитвы в целом) не ограничивается чисто религиозной сферой (в качестве контрастной гармонии чувств страха, трепета, даже ненависти и восхищения (очарования)), но преодолевает ее и манифестирует «профанное» измерение молитвы. Получается, что временами «...грек разговаривал с богом, как с человеком»<sup>36</sup>. Но в этом и запечатлен один из важнейших парадоксов молитвы. С богом нельзя разговаривать как с человеком, но невозможно говорить с богом и о боге вне антропологического контекста. Ряд исследователей творчества Гомера полагают, что основу религиозного ощущения эпоса составляют чувства восхищения, восторга, удивления. «Основное переживание, которое вызывает в смертном гомеровский бог, это не столько ужас, страх или трепет и даже не столько почтительное благоговение (σέβας), а скорее восхищение, восторг, удивление, дивование»<sup>37</sup>. Однако эти черты ощущения божественного сами по себе не добавляют, на наш взгляд, ничего нового к описанию религиозной интенциональности, например у Отто. Это типичные нуминозные характеристики *mirum* — чуда в качестве *Ganz Andere*. При внимательном рассмотрении молитвенного призыва Гомерова грека никак не складывается впечатление, что «смех... составляет глубочайшее ядро олимпийского божества... превращает все земные события — если их рассматривать с точки зрения богов — в некую игру...»<sup>38</sup>.

Однако чувства пренебрежения и презрения, которые в эпосе Гомера иногда вызывают боги и богини, безусловно, не укладываются в схему переживания сакрального у Отто в качестве мистического ужаса и восхищения. Аналогично и для Хайлера священное является по определению тем, к чему нельзя относиться с пренебрежением. *Religio* восходит к глаголу «*telegere*»: Хайлер передает его значение как «заботливо соблюдать, принимать во внимание», противоположному по смыслу «*negligere*» («оставлять без внимания, пренебрегать») <sup>39</sup>. Это относится и к другим классикам феноменологии религии: Шелеру, Ваху, Элиаде, Меншингу. По всей видимости, эпическое слово выступает рубежом, границей между профанным и сакральным мирами, что отражает примитивная молитва. Ахутин прав, когда пишет: «...(Олимпийские боги. — М. П.) как бы постоянно пребывают между мифами, на границе мифа, зная эту границу, но не имея никакого пространства за ней»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Там же. С. 77.

<sup>36</sup> Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. М., 2000. С. 39. Зайцев также пишет: «Я убежден в этом и исхожу из того, что элементы скептического отношения к религиозно-мифической традиции имеются уже в поэмах Гомера» (Цит. соч. С. 16).

<sup>37</sup> Snell В. Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1948<sup>2</sup>. S. 47 (цит. по: Ахутин. Цит. соч. С. 97).

<sup>38</sup> Ахутин. Цит. соч. С. 111.

<sup>39</sup> Heiler. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart, 1959. S. 13.

<sup>40</sup> Ахутин. Цит. соч. С. 89.

Как пишет Хайлер, бог примитивной молитвы в одной своей ипостаси действительно «такой же наивный эгоист, как и он сам (то есть человек. — *М. П.*), поэтому человек пользуется эгоизмом бога как средством для удовлетворения своего собственного: он апеллирует к его (бога. — *М. П.*) личным интересам, он объясняет ему, что исполнение желания (молящегося. — *М. П.*) в его (бога. — *М. П.*) интересах»<sup>41</sup>. Но разве к такому божеству обращается Приам, желая спасти от плуменения тело любимого Гектора?

Ζεῦ πάτερ ἴδηθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε  
 Δός μ' ἐς Ἀχιλλῆος φίλον ἔλθειν ἢ δ' ἔλεεινόν,  
 «Зевс, наш отец, обладающий с Иды, славнейший, сильнейший!

Дай мне прийти к Ахиллесу угодным и жалостным сердцу...» (Илиада XXIV. 308–309).

И совсем непохожа эта просьба на изощренное средство склонить бога к ее выполнению. Мы существенно обедняем «примитивную» (в действительности, совсем не примитивную) молитву в случае, если, как это делает Хайлер, подчиняем все остальные мотивы (моральный, мотив самообвинения молящегося и др.) эвдемонистической цели, воплощающейся главным образом в стяжании здоровья, безопасности и материального благополучия. Объект древнегреческой молитвы часто становится предметом бескорыстного славословия, ласковой просьбы, иногда даже любви.

ἦ δὲ γνῦξ ἐριποῦσα κασιγνήτοιο φίλοιο  
 πολλὰ λισσομένη χρυσάμπυκας ἦτεεν ἴπλους·  
 φίλε κασίγνητε κόμισαί τέ με δός τέ μοι ἴπλους,  
 ὄφρ' ἐς Ὀλυμπον ἴκωμαι ἴν' ἀθανάτων ἔδος ἐστί.  
 Λίην ἄχθομαι ἔλκος ὃ με βροτὸς οὔτασεν ἀνήρ...

«...Упав на колена, любезного брата  
 Нежно молила она и просила коней златосбруйных:  
 Милый мой брат, помоги мне,  
 Дай мне коней с колесницей,  
 Только достигнуть Олимпа, жилища  
 Богов безмятежных,  
 Страшно я мучаюсь язвою...» (Илиада V. 357–361).

Итак, мы пришли к выводу о том, что в призыве примитивной молитвы объединяются уже не два, а три смысловых поля, можно сказать три различных интенциональных объекта. Во-первых, это могущественная сверхчеловеческая сила, наивно эгоистическая по природе, которую можно заставить (лестью, уговорами, приветствием, хулой, хитростью, подарками и т. д.) действовать в своих интересах. Во-вторых, это бессмертное, но не могущественное антропоморфное существо, к которому можно относиться с пренебрежением и презрением, угрожать ему и даже проявить над ним насилие. В-третьих, это иночеловеческая морально-духовная личность, способная сострадать и любить. По всей видимости, в прими-

<sup>41</sup> Heiler. Die Religionen der Menschheit... S. 82.

тивной молитве (например, Гомеровой) уживались, сосуществовали по крайней мере три типа настроенности сознания, которые были призваны соответствовать трем видам интенциональных объектов. Назовем первое сознание магическим, второе — профанным, а третье — религиозным в подлинном смысле этого слова.

Вторая и наиважнейшая часть примитивной молитвы, по мнению многих исследователей, — просьба. «Ядро и средоточие всех молитв — просьба, из которой и происходит слово молитва»<sup>42</sup>, — находим мы у Хайлера. Греческое слово «εὐχή» означает и «молитву», и «желание», а отложительный глагол «εὐχόμεαι» можно перевести и как «молить», и как «просить». Немецкое «Gebet (молитва)» произошло от «Bitte (просьба)». Диапазон просьб велик настолько, насколько разнообразны потребности человека: от сохранения жизни и здоровья до приобретения нравственной харизмы.

Третий элемент морфологии молитвы — санкция. Хотя Хайлер связывает воедино просьбу и санкцию. Он считает (и это, безусловно, спорно), что там, где присутствует молитва, возникает жертвоприношение в качестве средства наполнить молитву силой, сделать ее действенной. И совсем не очевидно, что, например, греческий глагол «ἵσχομαι (просить, молить)» имплицитно содержит в себе, как утверждает Хайлер, не только значение молитвы, но и жертвы. Аналогично и латинский глагол «litare (жертвовать)» совсем не обязательно приобретает семантику молитвы<sup>43</sup>.

Идея молитвы, безусловно, не всегда заключается в просьбе, какой бы по качеству она не была. Смысл молитвы как религиозного акта состоит, как было уже сказано, в трансцендировании. Хочется согласиться с законом сущностной феноменологии религии, сформулированным Шелером: «Каждый конечный дух верит или в Бога, или в идола»<sup>44</sup>. Масштаб религиозной коммуникации задается специфической формой трансцендирования. Структура молитвы (примитивной и отчасти молитвы в «высоких» религиях), как она представлена у Хайлера, Зеллинского, Флоренского, не соответствует, на наш взгляд, ни законам сущностной феноменологии религии Шелера, ни феноменологическому описанию нуминозного переживания у Отто. Молитва в качестве призыва, санкции и просьбы демонстрирует скорее формальное родство исторически различных типов молитв. Но формальное равенство структур не позволяет нам судить о характере интенциональности сознания примитивной или «высокой» молитвы, что имеет важное значение для понимания религии. Как нам кажется, нуминозной интенциональности сознания скорее подходит несколько иная структура молитвы. Мы находим ее, например, у свт. Игнатия (Брянчанинова). Во-первых, это благодарение Богу, бескорыстное славословие Божества. Во-вторых, и в этом заключается сущность молитвы как религиозного акта, — исповедание грехов и сокрушение. Это специфическая, представленная в данной религиозной традиции форма трансцендирования. И, наконец, просьба, в которой по мере трансцендирования сохраняется только воля абсолютно инакового<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Heiler. Die Religionen der Menschheit... S. 60.

<sup>43</sup> Ibid. S. 72.

<sup>44</sup> Scheler. Op. cit. S. 214.

<sup>45</sup> Свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. М., 1993<sup>р</sup>. Т. 1. С. 203–296; Т. 2 С. 202–314.

Определение молитвы как формы трансцендирования остро ставит вопрос о сущности этого процесса и о многообразии его историко-религиозных типов. Речь идет скорее о компаративистском исследовании опыта трансцендирования в религиях, чем об истории этого исследования в европейской философии. Немецкие религиоведы Я. Ассман (египтолог) и В. Гантке (индолог), описывая такую фундаментальную религиозную категорию, как сакральное время, соответственно в древнеегипетской религии и неоиндуизме, пришли к выводам об ограниченном масштабе применения концепции «архаической онтологии» Элиаде, в основе которой, несомненно, лежит платоническое понимание времени. Так Ассман пишет: «...Египтяне мыслили космическую действительность... в категориях времени и “процессуальности”: как жизненный процесс, высшим проявлением которого они считали круговращение солнца»<sup>46</sup>. Религиозное сознание древнего египтянина подразумевает священное действие, процесс операцию в первую очередь, с точки зрения его завершенности и незавершенности. Сущее мыслится не как бытие, но как время. Бросается в глаза зависимость теории сакрального времени Ассмана от «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. А. Черняков следующим образом оценивает итог работы «феноменологического движения»: «Восходящее к досократикам противопоставление истинно сущего как вечного и иллюзорно сущего как временного, казалось бы, превращается в свою противоположность: теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится предельным онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий»<sup>47</sup>. Ассман утверждает, что в сознании египтян целостное или завершенное не было тождественно конечному и ограниченному. Даже наоборот, бытие того, что уже завершилось и как результат продолжает существовать во времени «джет», противоположно конечному и ограниченному. Как замечает Ассман, «оба термина (“джет” как завершенное время и “нехех” в значении времени как “вечного вращения”). — М. П.) относятся к целостности космического времени, которая как таковая является сакральной, в определенном смысле трансцендентной и потому — вечной»<sup>48</sup>.

Таким образом, трансцендирование в качестве преодоления времени становления и приобщения к вечности, трансцендирование как переход из конечного сущего в бесконечное бытие не является основой коммуникации со священным в древнеегипетском благочестии как политеистическом, так и монотеистическом. В нашем понимании функцию молитвы в древнеегипетском благочестии выполнял не специфический вербальный контакт человека с божеством, а все три основные формы имплицитной теологии египетской религии: культовая, космическая и речевая<sup>49</sup>. По всей видимости, в древнеегипетском политеизме культовая связь человека с богами осуществлялась «не как коммуникация

<sup>46</sup> Ассман Я. Египет. Теология и благочестие древней цивилизации. М., 1999. С. 118.

<sup>47</sup> Черняков А. Г. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера (Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук). М., 2003. С. 1.

<sup>48</sup> Ассман. Цит. соч. С. 119.

<sup>49</sup> Там же. С. 26.

человека с богом, но как взаимодействие между богами»<sup>50</sup>. Но тем не менее обращение к конкретному культовому образу (статуе бога или иконе), космическому процессу (движению Ра по небу), имени бога предполагает трансцендентное, воплощенное во временном аспекте «джет». «По ту сторону трех измерений всегда присутствует “трансцендентность”»<sup>51</sup>, — указывает Ассман. Призыв, санкция и просьба в качестве универсальной структуры примитивной молитвы не способствуют раскрытию ее интенций в религии древних египтян, не отвечают на вопрос о ее возможности и предназначении. На наш взгляд, в архаической молитве как трансцендировании не всегда доминирует речевой аспект. В религиозном опыте египтян функцию молитвы берут на себя в первую очередь его культовое и космическое измерение. Безусловно, мы вправе говорить не только о строгой корреляции между настроенностью на сакральное в качестве двуединого временного процесса и формами древнеегипетского благочестия, но и о затруднительном понимании этих форм вне их собственной идеи священного времени.

Вопрос о своеобразии историко-религиозных форм трансцендирования как проявления сущности молитвы возвращает нас в первую очередь к проблеме сакрального времени в качестве отправной точки концептуализации этого процесса. Уже К. Голдаммер пытается дифференцировать понятие вечности применительно к истории религий. Он выделяет феномен вечности в примитивных культурах в значении бесконечной долгой временной длительности, вечного повторения, но ни в коем случае не как абсолютную вневременность<sup>52</sup>. Мы согласны с Гантке в том, что можно констатировать в различных религиозных традициях<sup>53</sup> как понятие «вечность во времени» (именно о нем писал Голдаммер), так и понятие «вечность по ту сторону времени» (неподвижное идентичное себе бытие, как оно представлено в «Тимее» Платона<sup>54</sup>). Так крупнейший неиндуистский мыслитель XX в. Шри Ауробиндо описывает подобную вечность во времени: «...Когда было начало? Ни в одно мгновение во времени, так как начало есть в каждом мгновении; начало всегда было, всегда есть сейчас и всегда будет. ...Вечное, бесконечное и одно суть единое не оканчивающееся начало. ...Есть только точка соприкосновения между всегда длящимся концом и вечным началом: это знак творения, которое в каждый миг является новым. Творение было от всей вечности и будет во всей вечности. ...Творение, которое не имеет ни начала, ни конца. И когда конец? Нет конца...»<sup>55</sup>.

Если верить Шри Ауробиндо, то для индуистского темпорального сознания временное, изменчивое, необратимое (профанное время в парадигме феноменологии религии) и вневременное, вечное, тождественное себе (сакральное время в феноменологии религии) не исключают друг друга, а взаимно проникают сложным способом. Святое в индуистском религиозном сознании может обладать как развернутой трансцендентностью времени, так и неразвернутой имманентнос-

<sup>50</sup> Там же. С. 80.

<sup>51</sup> Там же. С. 232.

<sup>52</sup> *Gantke W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen... S. 348.

<sup>53</sup> *Ibid.* S. 248.

<sup>54</sup> «Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе...» (*Платон.* Сочинения... Т. 3. Ч. 1. С. 440).

<sup>55</sup> *Gantke.* *Op. cit.* S. 347.

тью времени, но в глубине все свято. Опыт времени для индуистской мысли является опытом относительных состояний сознания. Время здесь — не абстрактно линейный временной ряд, но подвижный момент (миг), полный внутренней динамики. Таким образом, в индийской религиозной традиции время мыслится в рамках подвижного мышления, единство которого превышает противоположности<sup>56</sup>. Актуализация (проявление) сверхразума (супраментала) йогиним — назovem этот процесс специфической формой трансцендирования — у Ауробиндо, на наш взгляд, вплетается и соответствует особой форме переживания времени. Как подчеркивает А. Е. Величенко: «И чем выше поднимается его (йогина. — М. П.) сознание, тем глубже ему приходится нисходить»<sup>57</sup>. Речь, по всей видимости, идет о динамическом взаимодействии противоположных процессов в опыте трансцендирования в неиндуизме: инволюции и эволюции супраментального сознания<sup>58</sup>.

В европоцентристской перспективе классического западного религиоведения, включая и феноменологию религии, молитва (благодетие) признается «центральным феноменом религии» (Хайлер), «лучшей историей религиозного развития человечества» (А. Сабатьер), «душой и сущностью религии» (Джеймс). При этом, религиоведы, теологи и религиозные мыслители согласны в том, что как история христианского благодетия (Х. Преус, Г. Федотов), так и морфология молитвенной жизни всего человечества еще не воссозданы.

Напротив, современное западное религиоведение в лице, например, неофеноменологии религии (у Гантке, Ж. Ваарденбурга, Й. Шплетта) обоснованно ставит под сомнение как религиозную универсальность и главенствующее положение в религии молитвы, так и возможность ее описания в рамках глобальных компаративистских типологий внутри феноменологии и философии религии в целом.

Возможна ли сегодня осмысленная нетеологическая речь о феномене молитвы вне дескриптивного подхода? Могут ли этому поспособствовать пионерские для религиоведения тематизации религиозной духовности в трудах Хайлера, Шелера, Отто, Меншинга, Голдаммера и других феноменологов религии? Предложенная статья призвана внести свою лепту в решение этого вопроса.

## PHENOMENOLOGY OF PRAYER: PRIMITIVE PRAYER

M. PYLAJEV

(Russian State University for the Humanities, Moscow)

Putting the question of phenomenology description of prayer essence, of noematic laws, which are managed of religious act, the author tries to reconstruct the types of religious intentionality on the material of primitive prayer, to consider as well the variety

<sup>56</sup> Ibid. S. 359.

<sup>57</sup> Величенко А. Е. Герменевтика как реконструкция системы понимания (на примере философии Шри Ауробиндо) // Религиоведение. 2001. № 2. С. 106.

<sup>58</sup> См.: Там же. С. 99.

of transcendation as expression of prayer essence, using evidences of history of religions. As the matter of study we will take the prayer of Homeric epos, temporal theory of consciousness by Shri Aurobindo, and also the conception of ancient Egyptian implicit theology. The main methodological model of primitive prayer analysis will be, first of all, the theory of religious act and its correlative subject of Sheller, and also usage of phenomenological purpose by Rudolf Otto.