

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ СИСТЕМА М. ЭЛИАДЕ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ИЛИ ПОЛИТИКА МИФА?

Татьяна Сергеевна Самарина

кандидат философских наук
старший научный сотрудник Института философии РАН
Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
t_s_samarina@bk.ru

Для цитирования: Самарина Т. С. Религиоведческая система М. Элиаде: феноменология религии или политика мифа? // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 285–301. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.014

Аннотация

УДК 2-1

Задача статьи состоит в сопоставлении религиоведческой концепции Мирчи Элиаде с традицией феноменологии религии. Устоявшаяся идея существования так называемой «чикагской школы», понимаемой обычно как форма феноменологии религии на американской почве, вызывает большие сомнения. Современные исследователи утверждают, что между лидерами этой «школы» (И. Вахом и М. Элиаде) нет никакой научной связи, а само понятие «чикагская школа» — конструкт, созданный учеником И. Ваха Дж. Китагавой. Чтобы проверить эти утверждения, в статье последовательно анализируются центральные концепции системы Элиаде: представление о центре религии, иерофании, крипторелигиозности, его идеи сопоставляются с системами классиков феноменологии религии — Р. Отто, Ф. Хайлера, И. Ваха. В заключении статьи делается вывод о том, что Элиаде не принадлежал к феноменологической традиции изучения религии ни в её голландском, ни в её немецком вариантах. Концепты *illud tempus*, ностальгии по истокам, иерофании, а также систематика через архаизацию проявлений священного пространства и времени, составляющие ядро системы Элиаде, не имеют параллелей в творчестве феноменологов-классиков. Показывается, что религиоведческая концепция Элиаде была укоренена не в феноменологической традиции, а в его внутреннем психологическом опыте. Не проблема систематизации и описания религиозной жизни и не дискуссии о «Святом» лежали в её основе, а поиск противоядия против исторического редукционизма, желание сбегать от необходимых процессов старения, изменения,

экзистенциальной неуверенности в идеализированный образ вечного прошлого. Эта психологическая ориентация Элиаде роднит его с направлением, называемым «политикой мифа», пытавшимся реабилитировать мифологическое сознание, к которому принадлежали К. Г. Юнг, Дж. Кэмпбелл, А. Корбен. Но тем не менее, проект Элиаде схож с феноменологией религии, поскольку религия понимается им как *sui generis*.

Ключевые слова: Мирча Элиаде, религиоведение, феноменология религии, философия религии, священное, И. Вах, Р. Отто, Ф. Хайлер, квазирелигии, крипторелигиозность.

Введение

Без сомнения, Мирча Элиаде — один из самых известных религиоведов XX в. Общепринятым стало его причисление к феноменологам религии, в начале 90-х гг. он даже считался крупнейшим выразителем феноменологии в религиоведении. За десятилетия, прошедшие после пика популярности Элиаде, его творчество было всесторонне изучено, поэтому нет нужды обобщать или систематизировать хорошо известные мнения учёных о его наследии. Таким образом, задача этой статьи будет заключаться в сопоставлении религиоведческой концепции Элиаде с традицией феноменологии религии. Вписывание Элиаде в традицию феноменологического исследования религии произошло во многом с подачи самого Элиаде, поскольку он позиционировал себя преемником Ваха на кафедре и формально соотносил себя с общей концепцией Р. Отто, именно из этого соотношения и выросла идея так называемой «чикагской школы», понимаемой как единство Ваха и Элиаде. Сейчас историки религиоведения ставят под сомнение само существование «чикагской школы» как некоего единого образования. Пожалуй, лучше всего эту мысль выразил Кристиан Ведемейер в предисловии к сборнику, посвящённому наследию Элиаде и Ваха: «...что касается существования чикагской школы, включающей как Ваха, так и Элиаде, то я бы сказал, что это понятие (если не прозвище), по-видимому, было почти полностью продуктом привязанности Джозефа Китагавы к его любимому наставнику Ваху, таким образом, для Ваха сохранялось место в истории школы и всей “дисциплины”»¹. Иными словами, между лидерами этой «школы» нет никакой научной связи, и само понятие «чикагская школа» — конструкт, созданный учеником Ваха. Элиаде же принадлежал к иному направлению в религиоведческих исследованиях. Роберт С. Элвуд определил его как политику мифа, а основные устремления его выразителей он обобщил следующим образом: их «...интерес был не просто эстетическим, эти интерпретаторы древнего мифа делали много, дабы заставить свою публику поверить, что повторное открытие смысла в мифе может способствовать решению личных и социальных проблем...»², их роднил «поиск “скрытой”

1 *Wedemeyer K.* Introduction I: Two Scholars, a «School», and a Conference // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / ed. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. P. XIX.

2 *Ellwood R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. Albany, 1999. P. VII.

мудрости в далёком прошлом»³. Кроме того, поиски новой мифологии приводили её создателей в крайне правый политический спектр, для которого характерна апелляция к мифу. Ключевыми мыслителями такого мифологизма Элвуд назвал К. Г. Юнга, М. Элиаде и Дж. Кэмпбелла. Другой специалист по истории мысли, Т. Хакль, в своём исследовании круга Эранос утверждал, что Элиаде стал проводником влияния круга в США⁴.

Такое мифологическое направление мысли совсем не характерно для классиков феноменологии религии — Отто, Хайлера или Ваха, они были чужды ностальгии по истокам, чувство представления об ужасе истории, столь рельефно выраженное в наследии Юнга, Элиаде и Кэмпбелла, также им не свойственно. Немецких феноменологов религии трудно обвинить в симпатиях к фашизму или каким-то иным правым идеологиям, лишь круг Эранос может считаться реальной исторической связью между Элиаде, Отто и Хайлером. Как утверждают исследователи, изучавшие религиозное наследие круга, роль Отто в его создании была случайной⁵, в его работе он участия принять не успел, Хайлер же выступал эпизодически, как и на других научных мероприятиях тех лет, поэтому говорить о влиянии на него Эраноса или влиянии Хайлера на Эранос не приходится. Элиаде же был одним из лидеров второго постъюнговского поколения участников круга⁶. Всё это указывает на различные интеллектуальные траектории Элиаде и немецких феноменологов, что отчётливо прослеживается в их научных концепциях. Продемонстрируем это, обратившись к ключевому труду Элиаде «Священное и мирское», в котором он наиболее полно представил своё видение феноменологии религии.

Уточним, что исследовать творчество Элиаде с концептуальной точки зрения — непростая задача, и это не раз подчёркивалось специалистами. Так, например, Даниэль Дюбюиссон утверждает, что в содержательном

3 Ellwood R. *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany, 1999. P.VIII.

4 См.: *Hakl H. T. Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Bristol, 2013. P.126–127.

5 См.: *Hakl H. T. Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. P.50–51.

6 Как пишет П. Г. Носачёв: «...историю кружка можно разделить на два этапа: первый этап — с 1933 до 1945 г. — так называемая эпоха Юнга и второй — с 1945 по 1988 г. — период, когда идеи, заложенные вначале, активно развиваются восходящими звёздами кружка (Элиаде, Шолем, Корбен, Кереньи, Нойманн и др.)» (*Носачёв П. Г. «Отречённое знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование*. М., 2015. С. 31).

плане труды Элиаде несут в себе сравнительно мало, он очень любит громкие выражения, например «трансмутация космоса», «мистерия полноты» и им подобные, почти ничего не дающие тексту, но превращающие его из научного в околохудожественный, ведь в них скрывается нечто таинственное⁷. Если к этому прибавить и то, что Элиаде намеренно дистанцировался от методологических проблем религиозоведческого исследования, то понятно, что делает его работы столь популярными, ведь «поэтический текст всегда говорит нам гораздо больше (и часто много лучше), чем любая научная монография. В этом “гораздо больше” мы можем найти все человеческие желания и мечты, но также страхи и тревоги»⁸. Уже упомянутый Р. Элвуд характеризовал Элиаде как «литератора, писателя и литературного критика»⁹, а ученик Элиаде и известный историк религиоведения Д. Аллен утверждал, что метод Элиаде сводился к простой констатации: «он просто смотрит на религиозные явления и просто “видит” сущностные структуры и смыслы»¹⁰. Но концептуальная слабость Элиаде не отменяет наличие системы в его религиозоведческом наследии, к анализу этой системы мы и обратимся.

1. Феноменология священного и мирского

В самом начале «Священного и мирского» Элиаде подробно пишет о вкладе Отто в религиоведение, анализируя его «Святое». Тем самым он как бы вписывает свои труды в традицию религиозоведческих исследований Отто, при этом если внимательно читать этот вводный текст, то некоторые его пассажи не могут не привести к размышлениям. Во-первых, Элиаде характеризует Отто как «теолога и историка религий по образованию и психолога по призванию»¹¹. Признание Отто психологом раскрывает фактически целую перспективу взгляда, ведь

7 *Dubuisson D.* The Poetical and Rhetorical Structure of the Eliadean Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religions Communities // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / ed. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. P. 137.

8 *Ibid.* P. 143.

9 *Ellwood R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. P. 124.

10 *Allen D.* Encounters with Mircea Eliade in Intalniri / ed. M. Gligor, M. L. Ricketts. Cluj-Napoca, 2005. P. 14.

11 *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского // *Элиаде М.* Избранные произведения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / науч. ред. В. П. Калыгина, И. И. Шептуновой. М., 2000. С. 254.

Отто никогда не был психологом, он занимался философским обоснованием религиозного опыта и дистанцировался от его психологизации. Видеть в Отто психолога — наследие американской традиции, предлагающей прочтение его трудов через Джеймса, что, кстати, вполне согласуется с отношением к нему и другого лидера так называемой «чикагской школы» — И. Ваха. Во-вторых, Элиаде приводит все основные характеристики нуминозного по Отто, особенно акцентируя внимание на его иррациональном аспекте, и этот экскурс он завершает довольно парадоксальным утверждением:

«...но в нашей книге мы избрали другой путь: мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в иррациональном аспекте»¹².

Здесь он, как и многие его современники, игнорирует комплексность проекта Отто и, отдавая ему должное, всё же противопоставляет себя ему, показывая, что предполагает создание всеобъемлющей картины религиозной жизни. Беря на себя такую миссию, Элиаде должен предложить собственное определение центра религии, что он и делает, утверждая, что священное¹³ — «это то, что противопоставлено мирскому»¹⁴. Такое определение не просто отлично от данного Отто, оно полностью меняет всю перспективу религиоведческого исследования. Для немецких феноменологов, в особенности Отто и Хайлера, религия как система может быть понята и раскрыта только из постижения её центра, черты которого и требуется выявить в исследовании. Элиаде же исходит совсем из иной, противоположной позиции, он отказывается от какого бы то ни было чёткого определения центра религии, играя на контрасте, то есть священное — это всё то, что не является мирским. На самом деле очевидно, что такое определение по всем параметрам проигрывает оттовской концепции «Святого». Утверждая, что хочет рассматривать центр религии в полноте, Элиаде не делает ни одной попытки продемонстрировать, как в его определении эта полнота выражается. Фактически Элиаде оставляет вопрос о центре религии за скобками своего

12 *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского // *Элиаде М.* Избранные произведения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / науч. ред. В. П. Калыгина, И. И. Шептуновой. М., 2000. С. 255.

13 Здесь и далее центр религии в системе Элиаде мы именуем «священным», тому есть две причины: в традиции перевода его трудов на русский язык это закрепившийся термин, в английском варианте книги Элиаде употребляется не «Holy», как у Ваха, а «Sacred», что адекватнее переводить именно как «священное».

14 Там же. С. 255.

дальнейшего исследования, священное как бы подразумевается, но работа идёт над проявлениями религиозной жизни. Именно поэтому исследователи Элиаде больше писали о механизме проявления священного в мире — иерофании¹⁵, чем о самом священном.

Для Элиаде иерофания — проявление священного в мирском, преобразующее реальность естественную в сверхъестественную в сознании верующих людей, разрывающее обыденное пространство жизни человека, создающее «абсолютную точку отсчёта, некий Центр»¹⁶. На самом деле с рассмотрения иерофании разворачивается иная, не феноменологическая концепция религии, поскольку всё, что мы можем узнать о её центре, это то, что он не является мирским и что стремление к нему является стремлением к «совершенно реальному бытию»¹⁷. Но что значат эти утверждения — Элиаде никак не поясняет. Из других работ мы можем узнать о священном максимум то, что оно есть *coincidentia oppositorum*. Элиаде пишет следующее: «...эта концепция, согласно которой все противоположности примиряются (точнее, превосходятся, трансцендируются), представляет собой, по существу, наиболее фундаментальное определение божества и показывает, насколько радикальным является его отличие от человека...»¹⁸. Но чем это отличается от *Ganz Anderes* Отто и где здесь попытка описания полноты священного, — не ясно, ведь мы имеем дело с тем же иррационализмом. Иерофания Элиаде чем-то похожа на «точку соприкосновения» Ваха¹⁹, но Вах подробно описывает, как через неё действует религиозный опыт, предлагает диалогическую модель построения религии, а у Элиаде этого нет. Здесь проявляется поэтизм мысли Элиаде. Красивые слова об истинном бытии, о противостоянии мирскому, о сочетании противоположностей, в сущности, никак не раскрывают понятие священного, но создают некое интуитивно знакомое ощущение, благодаря которому читатель соглашается с ними, не рефлексируя над вопросом.

15 См., например: *Rennie B. Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany, 1996.

16 Элиаде М. Священное и мирское. С. 260.

17 Там же. С. 272.

18 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 381.

19 В своих поздних трудах Вах развивает диалогическую сторону встречи с нуминозным, отсутствующую у Отто. Он говорит, что среди первичных аспектов религии выделяется особая «точка соприкосновения» со Святым (*Wach J. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago, 1951. P. 36), связующая предельную реальность с миром людей; через эту точку и разворачивается феноменальный мир религии во множестве его проявлений. Соприкасаясь с ней, человек получает интенсивный религиозный опыт.

Религиозный материал упорядочивается благодаря предположению о неоднородности бытия. Согласно Элиаде, оно может быть мирским — и тогда оно кажется единым и монотонным, или священным; именно присутствие священного трансформирует мирскую реальность, «разрывает её»²⁰. Также неоднородно и время, в него вмешивается иной сакральный порядок богослужения, празднеств, таинств, разрывая его, обращая текучее время в вечность. Такое деление помогает Элиаде систематизировать многообразие религиозных феноменов по двум осям: проявление в пространстве и проявление во времени. Идея классификации проявлений священного роднит его как с немецкой, так и с голландской феноменологическими традициями. При этом Элиаде занимает промежуточную позицию: с одной стороны, он ставит вопрос о центре религиозной жизни и как-то решает его, чего не делают голландцы, с другой — этот вопрос для него не основной, поскольку всё исследование он посвящает систематизации и классификации религиозных феноменов. Стоит отметить, что систематика феноменов у Элиаде выигрывает перед голландской, она значительно проще и не создаёт впечатления каталога разрозненных фактов, как это мы видим у Г. ван дер Леува или В. Б. Кристенсена.

Но отличает Элиаде от общей феноменологической традиции не только это. Как немецкая, так и голландская школы утверждали развитие религии от примитивных форм к высшим, причём именно высшие формы они считали выражением полноты религиозного мира. Например, вспомним развитие восприятия святого у Отто: от примитивного страха до христианского благоговения — или выстраивание феноменов вокруг христианства у Леува. Элиаде избирает совершенно иной путь. Идеалом для него служит доисторический человек, стремящийся приобщиться к священному, соизмеряющий всю свою жизнь с ним. Жизнь такого человека ориентирована на священное, даже его повседневная деятельность: охота, работа, семейная жизнь и др. являются отражением священных мифов, копируют их представления и отношения, при этом жизнь своего племени воспринимается как приобщение к порядку истинного бытия, другие племена и народы расцениваются как силы зла и хаоса. Главная интенция религиозного человека всех эпох — стремление вернуться к изначальному порядку вещей, «*желание жить в некоем чистом и святом Космосе, каким он был изначально, когда только что вышел из рук Создателя*»²¹.

20 Элиаде М. Священное и мирское. С. 268.

21 Там же. С. 282, курсив в оригинале.

Точно так же и время: в религиозном восприятии это постоянное воспроизведение изначальной ситуации творения, возвращение года в начало мира, приобщение верующих через таинства к событиям, бывшим во время оно. Религиозный праздник не просто вспоминает прошлое, а «восстанавливает его»²², событие можно пережить вновь с помощью возвращающих мифическое время ритуалов. Человек становится настоящим человеком, лишь подражая богам, следуя их жизни по мифам. Таким образом, вся динамика религиозной жизни устремляется в прошлое. Следовательно, религии не развиваются от низшей, недифференцированной формы к высшей, а стремятся назад. Жизнь любой религии — это ностальгия по истокам, возвращение *во время оно*. Как справедливо замечали многие критики, категория истории, столь важная для всех феноменологов религии, у Элиаде изживается, присутствуя лишь как нечто, от чего нужно уйти²³. Например, в «Шаманизме» он замечает:

«...история некоего религиозного феномена не в силах выявить всё, что данный феномен способен нам раскрыть самим фактом своего существования. <...> Всегда сохраняется некое недоступное объяснению ядро, и это неведомое недоступное, быть может, и приоткрывает нам подлинное место человека в Космосе, место, к которому нам вечно дано возвращаться. Оно — не только “историческое”»²⁴.

История религий у него — это процесс постепенного ухода от точки встречи со священным, а не актуализация этой встречи, как это было, например, у Ваха. Отсюда непрестанное предпочтение древнего человека современному.

Для Элиаде ясно, что лучше всего чувствовали присутствие священного, осознавали опыт приобщения к нему именно древние люди. Согласно Элиаде, современный человек живёт в разрушенном,

22 Элиаде М. Священное и мирское. С. 289.

23 Так, Курт Рудольф, рассматривая место истории в творчестве Элиаде, писал: «Становится ясно, что в элиадовской истории религий мы встречаем очень специфические ценности, философскую антропологию и онтологию, которые выходят за рамки границы эмпирического исследования, границы, в пределах которой существуют история и феноменология религий» (*Rudolph K. Mircea Eliade and the «History» of Religions // Religion. 1989. № 19. P. 117*). Подробнее о месте истории в концепции Элиаде писали Д. Аллес и К. Гинзбург: *Alles D. Ist Eliade Antihistorisch? // Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade. Frankfurt am Main, 1984. S. 106–127; Ginzburg C. Mircea Eliade's Ambivalent Legacy // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / ed. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. P. 307–323.*

24 Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. М., 2015. С. 39.

десакрализованном однородном мире, лишённом всяких ориентаций. Дом вследствие индустриализации превратился в жилище, «машину для жилья»²⁵, мир — в совокупность ресурсов, такой человек более не живёт в «реальном»²⁶, возвышенное восприятие мира архаическим человеком — лишь набор инфантильных нелепиц. В то же время современный человек обуреваем постоянной ностальгией по утерянному пониманию жизни, выражающейся в крипторелигиозности.

2. Крипторелигиозность у Элиаде и псевдорелигия у Ваха

Концепт *крипторелигиозности* Элиаде интересно сопоставить с концептом *псевдорелигии* у Ваха. Для этого сначала нужно пояснить, что Вах понимал под настоящей религией. В ответе на этот вопрос нам поможет его концепция религиозного опыта. Вах определяет религиозный опыт так: «Религиозный опыт — это ответ всего человека на то, что он воспринимает как предельное, ответ, характеризующийся специфической интенсивностью и выражающийся в подходящих действиях»²⁷. Останемся на этом определении подробнее. Оно начинается со слова «ответ», ответ возможен только на что-то внешнее, а следовательно, предполагается, что религиозный опыт не является фантазией или порождением самого человека, он связан с чем-то находящимся вовне. То, что в ответ вовлечён весь человек, предполагает, что религиозный опыт воздействует на разум, волю, чувства и тело. Источник опыта человек воспринимает как «предельное». Таким образом, сочетается объективная реальность трансцендентного с субъективностью его восприятия верующим. Интенсивность ответа предполагает, что религиозный опыт пронизывает собой всю жизнь человека, глубоко на неё воздействуя. Последние слова определения подразумевают подходящие действия, что одновременно указывает и на системы литургических действий, и на общинный и культурный аспекты религии, выстраивающиеся вокруг опыта и оформляющие ответ. Такое довольно сбалансированное определение оставляет место и психосоциальной изменяющейся реальности человеческого бытия, и трансцендентному объекту встречи. Если какая-то часть из этой системы отсутствует, то, согласно Ваху, мы не можем говорить

25 Элиаде М. Священное и мирское. С. 278.

26 Там же. С. 277.

27 Wach J. The Comparative Study of Religions. New York, 1958. P. 37.

о настоящей религии и настоящем религиозном опыте. Если предельная реальность не выражает себя в действиях человека и не охватывает всю его жизнь, — это псевдорелигиозный опыт. Если не существует диалога с Высшим, — это тоже псевдорелигия. Вах, наряду с Тиллихом, стоял у истоков изучения квазирелигий и, как и Тиллих, придерживался онтологического критерия в различении их от настоящих религий²⁸. Именно факт бытия предельной реальности и опыт диалогической встречи с ней лежат в основе всей системы Ваха.

Элиаде в своих трудах также останавливается на проблеме ненастоящей религии, именуя её крипторелигиозностью. Казалось бы, интенция обоих мыслителей сходная, но на деле мы имеем две абсолютно различные концепции. Ведь у Ваха истинная религия строится на факте встречи человека с предельной реальностью, которая полностью меняет его жизнь, становится основанием для перестройки всех убеждений, действий, желаний в ответ на эту встречу. У него псевдорелигии могут проявлять черты истинной религии, но в них человек не соотносится с предельной реальностью. Такие движения, как марксизм или фашизм, согласно Ваху, подменяют предельную реальность иными ценностями, оставляя религиозную структуру, но лишаясь религиозной сути. Псевдорелигия — это оценочный, но аналитический концепт, с которым можно работать в классификации форм религиозной жизни. Для крипторелигиозности Элиаде движущая сила — ностальгия, психологический процесс, который выражает желание человека вернуться в архаическую древность. У Ваха процесс встречи не регламентируется временем, любая религия, будь то ныне или раньше, обуславливается наличием или отсутствием встречи с предельной реальностью, у Элиаде всё, что не укоренено в древности, всё, не возвращающееся к истокам, — крипторелигиозный новодел, не имеющий реального контакта со священным.

Эта же идея возвращения прослеживается во всей системе Элиаде. Вот, например, как он описывает храмовую архитектуру:

«Духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм, существовавший уже в структуре примитивных жилищ... ритуалы, связанные с храмами, поселениями, домами, восходят в конечном счёте к первичному опыту священного пространства»²⁹.

28 Подробнее об истории изучения квазирелигий см.: Колкунова К. А. Современные концепции квазирелигий // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 305–313.

29 Элиаде М. Священное и мирское. С. 279, курсив в оригинале.

Казалось бы, это очень напоминает анализ материальной части религии у Хайлера, но на деле между представлениями двух религиоведов лежит пропасть. Для Хайлера, как и для Ваха, всё определяет не первичный опыт, а всегда и везде могущая произойти встреча с *Deus revelatus*, место этой встречи и есть религия, она не локализуется ни во времени, ни в пространстве, Бог постоянно открывает себя в многообразии форм на разных уровнях — от примитивного до высшего.

Заслуживает внимания и отношение Элиаде к социальному аспекту религии. Румынский религиовед считает, что религию творят лишь те, кто осознаёт «смысл космической религиозности»³⁰, в то время как интеллектуальные элиты отрываются от этого смысла, уходя от истока религии, перетолковывая её и внося рационализацию, убивают её дух. Образованность, можно сказать, портит религиозного человека, среди верующих лишь тот более значим, кто сумел сохранить восприятие религиозности архаического человека. Современные городские христиане, согласно Элиаде, — люди, «утратившие представление о космической литургии»³¹ в силу того, что они далеки от примитивного восприятия мира. Хайлер, напротив, писал об архаическом верующем как «наивном эгоисте»³², стремящемся к собственному сиюминутному счастью, в то время как религиозные элиты — мистики, пророки, религиозные реформаторы, даже околорелигиозные интеллектуалы стоят гораздо ближе к источнику религии. Если для Элиаде лишь сельские жители Европы сохранили в полноте «чувство святости Природы»³³, то у Хайлера суеверия сельских жителей, их народное христианство — интересный объект для изучения, но не сравнимый с пониманием религии гениями, создающими религиозную жизнь.

Выводы

Таким образом, очевидно, что Элиаде, по существу, не принадлежал к феноменологической традиции изучения религии ни в её голландском, ни в её немецком вариантах. Если сопоставлять идеи Элиаде с мыслями его соратника по «чикагской школе» И. Вахом, то выяснится, что концепты *illud tempus*, *ностальгии по истокам*, *иерофании*,

30 Элиаде М. Священное и мирское. С. 303.

31 Там же. С. 338.

32 Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920. S. 82.

33 Элиаде М. Священное и мирское. С. 338.

систематика через архаизацию проявлений священного пространства и времени, составляющие ядро системы Элиаде, не имеют никаких параллелей в творчестве Ваха. Последний всю жизнь занимался архитектурой концептуальных основ религиоведческого исследования, фундамируя его философскими, теологическими и социологическими теориями. У Элиаде такой рефлексии нет вообще, он работал с самим материалом, лишь изредка давая краткие методологические экскурсы, поэтому о единстве школы говорить действительно очень сложно.

Религиоведческая концепция Элиаде была укоренена в его внутреннем психологическом опыте. Психологический портрет Элиаде с акцентом на ведущем устремлении страха перед историей был хорошо показан А. П. Забияко, в частности заметившим, что «личная психологическая стратегия в точности соответствует получившей широкую известность концепции Элиаде о циклическом и линейном времени и способах преодоления “террора истории”»³⁴. А. Р. Элвуд отмечает, что жизнь Элиаде была «управляема ностальгией: по детству, по историческим временам прошлого, по космической религии, по раю»³⁵. Руководящее настроение — страх перед историей, выраженный в концепции «ужаса истории»³⁶, пронизывало всё мироощущение Элиаде и оформило суть его религиоведческой теории. Не проблема систематизации и описания религиозной жизни и не дискуссии о «Святом» лежали в основе его системы, а поиск противоядия против исторического редукционизма, желание сбежать от необходимых процессов старения, изменения, экзистенциальной неуверенности в идеализированный образ вечного прошлого, как бы зафиксированный в архаической примитивной религиозности румынского крестьянства и индийского общества. Эта психологическая ориентация Элиаде роднит его с направлением, пытавшимся реабилитировать мифологическое сознание, даже и политическими путями. Но при этой сущностной разнице в методологическом плане проект Элиаде схож с феноменологией религии, ведь он работает в рамках той же системы сравнения религиозных феноменов. Фактически Элиаде берёт за основу широкую религиозную компаративистику, развитую и популяризированную феноменологами. Если

34 Забияко А. П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 184.

35 Ellwood R. The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. P. 99.

36 Подробно эта идея представлена в четвёртой главе «Космоса и истории» (см.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 128–144). В английском варианте используется термин *terror*, русскоязычные исследователи склонны переводить его как «террор истории», хотя, конечно, у Элиаде речь идёт о состоянии ужаса перед историей.

мы сопоставим компаративизм Юнга, Кэмпбелла и Элиаде, то увидим, что последний чужд сведения всей религии к жизни психики, личного и коллективного бессознательного, составляющего основу творчества Юнга и Кэмпбелла. Для Элиаде религиозные феномены могут систематизироваться без выявления релевантных им психологических структур, таким образом, религия всё ещё остаётся для него явлением *sui generis*, поэтому мы видим у Элиаде синтез личной установки, ориентирующейся на «политику мифа», с компаративной методологией феноменологии религии.

Источники

- Heiler F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von E. Reinhardt, 1920.
- Wach J.* Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Wach J.* The Comparative Study of Religions. New York: Columbia University Press, 1958.
- Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
- Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского // *Элиаде М.* Избранные произведения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / науч. ред. В. П. Калыгина, И. И. Шептуновой. М.: Ладомир, 2000. С. 254–356.
- Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2015.

Литература

- Забяко А. П.* Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // *Религиоведение*. 2008. № 1. С. 180–186.
- Колкунова К. А.* Современные концепции квазирелигий // *Вестник РХГА*. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 305–313.
- Носачёв П. Г.* «Отречённое знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд. ПСТГУ, 2015.
- Allen D.* Encounters with Mircea Eliade in Intalniri. Cluj-Napoca: Casa Cârții de Știință, 2005.
- Alles D.* Ist Eliade Antihistorisch? / Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade / hrgs. H. P. Durr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 106–127.
- Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Ellwood R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. Albany: State University of New York Press, 1999.

Hakl H. T. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Bristol: Equinox, 2013.

Rennie B. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York, 1996.

Rudolph K. *Mircea Eliade and the «History» of Religions // Religion*. 1989. № 19. P. 101–127.

The Religious Studies System of Mircea Eliade: The Phenomenology of Religion or the Politics of Myth?

Tatiana S. Samarina

PhD in Philosophy

senior research at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

12/1, Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

t_s_samarina@bk.ru

For citation: Samarina, Tatiana S. "The Religious Studies System of Mircea Eliade: The Phenomenology of Religion or the Politics of Myth?". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 285–301 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.014

Abstract. The aim of the article is to compare Mircea Eliade concept of religion with the tradition of the phenomenology of religion. The well-established idea of the existence of the so-called *Chicago school*, usually understood as a form of phenomenology of religion on American soil, raises great doubts. Modern researchers argue that there is no scientific connection between the leaders of this *school* (J. Wach and M. Eliade), and the very concept of *Chicago school* is a construct created by a student of J. Wach, J. Kitagawa. To verify these claims, the article has analyzed the central concepts of Eliade's system: the idea of the center of religion, hierophany, crypto-religion, his ideas are compared with the systems of the classical phenomenology of religion – R. Otto, F. Heiler, and J. Wach. The article concludes that Eliade did not belong to the phenomenological tradition of studying religion, either in its Dutch or German versions. The concepts of *Illud tempus, nostalgia for the origins, hierophany*, systematics through the archaization, manifestations of sacred space and time, which form the core of the Eliade's system, have no parallels in the work of classical phenomenologists. It is shown that Eliade's religious concept was rooted not in the phenomenological tradition, but in his inner psychological experience. In its core lay the search for an antidote to historical reductionism, the desire to escape from the necessary processes of aging and existential uncertainty into an idealized image of the eternal past. This psychological orientation of Eliade is related to the so called *the politics of myth*, which tried to rehabilitate the mythological consciousness, to which C. G. Jung, J. Campbell, H. Corbin belonged. Nevertheless, Eliade's project is similar to the phenomenology of religion, since religion is understood by him as *sui generis*.

Keywords: Mircea Eliade, religious studies, phenomenology of religion, philosophy of religion, sacred, Joachim Wach, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, quasi-religion, crypto-religion.

References

- Allen D. (2005) *Encounters with Mircea Eliade in Intalniri*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință (in Romanian).
- Alles D. (1984) "Ist Eliade Antihistorisch?" in H. P. Duerr (ed.) *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 106–127.
- Eliade M. (1987) *Kosmos i istoriya: Izbrannye raboty* [*Cosmos and History: Selected Works*]. Moscow: Progress (in Russian).
- Eliade M. (1999) *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [*Patterns in Comparative Religion*]. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Eliade M. (2000) *Mifo vechnom vozvrashchenii* [*The Myth of the Eternal Return*]. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Eliade M. (2015) *Shamanizm: Arhaicheskie tekhniki ekstaza* [*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*]. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Ellwood R. (1999) *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State University of New York Press.
- Hakl H. T. (2013) *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Bristol: Equinox.
- Heiler F. (1920) *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Verlag von E. Reinhardt.
- Kolkunova K. A. (2014) "Sovremennye koncepcii kvazireligij" ["Contemporary Concepts of Quasi-Religions"]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, vol. 15, no. 1, pp. 305–313 (in Russian).
- Nosachev P. G. (2015) *Otrechennoe znanie. Izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI veka* [*Renounced Knowledge: The Study of Marginal Religiosity in the XX and Early XXI Century*]. Moscow: Publishing House of the St. Tikhon's Orthodox University (in Russian).
- Rennie B. (1996) *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York.
- Rudolph K. (1989) "Mircea Eliade and the 'History' of Religions". *Religion*, no. 19, pp. 101–127.
- Wach J. (1951) *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wach J. (1958) *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press.
- Wedemeyer C. K., Doniger W. (eds.) (2010) *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Oxford: Oxford University Press.
- Zabiyako A. P. (2008) "Mircea Eliade: metodologiya v kontekste individual'no-psihologicheskikh i religioznykh osobennostej lichnosti" ["Mircea Eliade: Methodology in the Context of Individual-psychological and Religious Characteristics of the Individual"]. *Religiovedenie*, no. 1, pp. 180–186 (in Russian).