



Религиоведение. 2022. № 3. С. 120–128.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 120–128.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_120

Тарасов С.А.



Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
105066, Россия, г. Москва, Старая Басманная улица, 21/4с1
tarasov.srg@gmail.com

Сотериологии религиоведения (Кружок Эранос: М. Элиаде, К. Г. Юнг, А. Корбен)

Аннотация. В статье описываются исследовательские сюжеты трёх авторов – членов кружка Эранос: М. Элиаде, К. Г. Юнга и А. Корбена. Автор статьи приходит к выводу, что эти теории содержат в себе общие метафизические предпосылки, которые проявляются на примере историософских сюжетов и научных программ троих исследователей. В частности, выделяется общая для троих исследователей герменевтическая структура: цельность, отпадение, возвращение к «самости». В историософском ключе она реализуется как последовательность трёх эонов (цельная западная культура прошлого – Средние Века, Ренессанс; разорванная западная культура – Новое Время; цельная культура будущего), а в научной программе – как ожидание «окончательной» науки, которая должна снять конфликт между верой и разумом. На примере этих сюжетов рассматривается теологическое измерение методологии троих авторов. Утверждается, что философская герменевтика и феноменологическое религиоведение являются имплицитными «теологизирующими» факторами в рамках религиоведения. Указывается на связь между исследовательскими сюжетами авторов и христианским учением о спасении (сотериологией). Она проявляется как на уровне фабулы, так и на уровне метода (герменевтика мифа и истории как откровения, феноменология «веры верующего»). Внимание к сотериологии и мистицизму рассматривается как парадигмальная тенденция в феноменологическом религиоведении. «Теологичность» религиоведения далее связывается с общими «контрмодернизационными» тенденциями в западной культуре XX в.

Ключевые слова: религиоведение, феноменология религии, перенниализм, сотериология, метанарратив, контрмодернизационные тенденции, антимодернизм, кружок Эранос, Мирча Элиаде, Карл Густав Юнг, Анри Корбен

Sergey A. Tarasov

HSE University
21/4s1 Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russia
tarasov.srg@gmail.com

Soteriology of Religious Studies (Eranos Circle: M. Eliade, C.G. Jung, H. Corbin)

Abstract. This article describes the research narratives of three authors – members of the Eranos circle: M. Eliade, C.G. Jung and H. Corbin. The author concludes that these theories contain common metaphysical premises, which are clarified on the example of the historiosophic plots and scientific programs of the three researchers. In particular, the hermeneutical structure common to the three scholars is highlighted: wholeness, detaching, return to “self”. In the historiosophic key it is realized as a sequence of three aeons (integral Western culture of the past – Middle Ages, Renaissance; broken Western culture – Modernity; integral culture of the future), and in the scientific program as an expectation of the “ultimate” science, which should remove the conflict between faith and reason. The theological dimension of the methodology of the three authors is examined through these subjects. It is argued that hermeneutics and phenomenology of religion are implicit “theologizing” factors within religious studies. The connection between the authors’ research subjects and the Christian doctrine of salvation (soteriology) is pointed out. It manifests itself both at the level of the plot and at the level of method (hermeneutics of myth and history as revelation, phenomenology of “believer’s faith”). Attention to soteriology and mysticism is seen as a paradigmatic trend in phenomenology of religion. The “theology” of religious studies is further connected with the general “counter-modernization” tendencies in the Western culture of the 20th century.

Key words: study of religion, phenomenology of religion, perennialism, soteriology, metanarrative, Counter-modern trends, anti-modernism, Eranos circle, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Henri Corbin

Введение

Как известно, М. Элиаде, К. Г. Юнга и А. Корбена объединяла не только взаимная дружба и общность научных интересов, но и участие в одной неформальной институции: кружке Эранос¹. Кружок собирался в Асконе (Швейцария) с 30-х по 80-е гг. XX в. и в качестве лекционной площадки объединял между собой множество других ученых и деятелей культуры: Гершома Шолема, Герардуса Ван дер Леува, Мартина Бубера, Пауля Тиллиха, Жана Даниелу, Жильбера Дюрана, Владимира Вейдле и др. Общие интересы исследователей кружка можно описать как любовь к мифу, символам и их творческой интерпретации в контексте современной культуры и духовной жизни. Хотя собрания кружка соответствовали духу академической учености, их общей страстью было построение синтетического знания на границе науки и религии, своеобразного моста между архаическим мифом и современной западной культурой. Об этой трансисторической цели в творчестве трёх членов кружка мы поговорим в этой статье.

Методология наших исследователей основывается на двух столпах: феноменологическом религиозноведении (в понимании Шантепи де ла Соссе) и философской герменевтике. В связи с этой методологической сборкой необходимо упомянуть одно из основных направлений её критики, которая адресована М. Элиаде, но, по нашему мнению, адекватна в целом в отношении традиции феноменологического религиозноведения. Эта критика сводится к указанию на некритическое и непрозрачное «вчитывание» априорных структур во все виды эмпирических данных [Allen, 1984, 24]. Здесь возникает проблема двух уровней: «конкретного» и «структурного» [Горохов, 2011, 44] – конкретный уровень соответствует эмическому, «вере верующего», структурный – этическому, то есть авторским обобщениям на основе конкретного материала. Уровень структурных обобщений на деле не индуцируется из конкретных фактов (как в позитивистской утопии), а дедуцируется из непроговариваемой метафизической пресуппозиции. Отложив в сторону критику метода (она не является предметом этой статьи), мы предлагаем читателю последовать с нами напрямик за авторской метафизикой. Любая метафизика, однако, может быть представлена только в виде рассказа, поэтому дальше мы будем говорить об авторских метанарративах. Под метанарративом здесь мы понимаем попытку связать различные области знания и различные способы знать, представив их как цельный рассказ (буквально рассказ о рассказах), который должен легитимировать положение дел, выступая при этом как метафизическое основание [Лютар, 1998, 75–76].

Исследовательская программа – история спасения

Для начала обратимся к двум центральным, на наш взгляд, исследовательским сюжетам в творчестве Элиаде: это «инициатическая структура» [Элиаде, 2015, 67–68] и «*illud tempus*» («время оно») [Элиаде, 1994, 55]. Два эти сюжета взаимосвязаны и как бы образуют герменевтический круг, по которому Элиаде движется в своей «герменевтике тотального» [Горохов, 2011, 22]. Инициатическая структура отвечает за «движение посолонь», а время оно (оно же *axis mundi* в пространственной проекции) – за утверждение центра: «благодаря парадоксу ритуала любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем “Начала”» [Элиаде, 1987, 45]. Напомним, что инициатическая структура – это динамика, которую Элиаде обнаруживает в каждом мифе, в котором речь идет об изменении субъектом его онтологического статуса. Инициация устроена триадологически, наподобие пасхального сюжета («Крест, Гроб, тридневное воскресение...»): первый такт – болезнь и умирание, второй такт – спуск в ад, путешествие по загробному миру в сопровождении магического проводника, третий такт – обретение духовного тела и возвращение к жизни в обновлённом статусе (инициата, героя, мага, святого), сопровождающееся обретением даров, таких как различение духов, пророческий дар, неуничтожимость и т.д. *Illud tempus* – это время начала и конца, ось творения, где противоположности сходятся в единстве (*coincidentia oppositorum* [Wasserstrom, 1999, 69]), образуя источник вечного творческого обновления, это время иерофании – творения, откровения и завершения («...да будет Бог всё во всём» Кор. 15:28). Как пишет об этом Элиаде, «...на каком бы уровне ни реализовалось слияние противоположностей,

оно представляет собой трансценденцию феноменального мира, отрицание всякого опыта двойственности. <...> возврат к изначальному состоянию неразделенности; объединение солнца и луны символизирует «разрушение космоса», а следовательно, возвращение к изначальному Единству» [Элиаде, 2004, 249]

Две эти структуры не только присутствуют в творчестве Элиаде на уровне интерпретативной матрицы, они являются ключевыми элементами авторского метанарратива, придающего ценность всей исследовательской деятельности ученого. Иными словами, проект «истории религии» Мирчи Элиаде обретает смысл в свете метатеоретического историософского учения о «Новом гуманизме» [Eliade, 1961, 8; Михельсон, 2002, 66–68; Горохов, 2011, 83], которое, по нашему мнению, обладает всеми чертами сотериологического учения в апокалиптическом духе². В статье «История религии и Новый Гуманизм» Элиаде озвучивает своё краткое исследовательское кредо, соединяющее в себе теоретический и метатеоретический уровни: «Мы считаем полезным повторить, что человек религиозный являет собой «цельного человека» (“total man”); в таком случае, религиоведение должно являться цельной дисциплиной (total discipline)» [Eliade, 1961, 7]. «Тотальность» религиоведения, таким образом, обусловлена его *реинтегрирующей*, пророческой функцией [Wasserstrom, 1999, 47]. Ещё раз обратим внимание на симметрию мифологического сюжета инициации и пророчества о Новом Гуманизме: Запад, выпавший из круга священного времени и вставший на рельсы современного забвения, должен обрести в себе духовное зрение [Eliade, 1961, 6], чтобы пуститься в путешествие к неизвестному. Герменевтика религии выступает здесь в качестве техники духовного зрения, а религиоведы – душами, путешествующими сквозь миры, в которых современный западный человек – чужой. Проводником на этом мистическом пути служит архаический человек, Другой, вновь обнаруженный на горизонте истории. Путешествие должно увенчаться приобретением духовных даров – познанием себя самих [Eliade, 1961, 3] и реинтеграцией в тотальный опыт homo religious, утерянный Западом в ходе Просвещения. Обретение даров знаменует начало нового эона, Нового Гуманизма – возвращение к источнику творчества, рекапитуляцию Запада. Инициация, понятая как герменевтический круг, вырастает здесь до масштабов космического обновления, нового культурного расцвета.

Взглянув на эту структуру, мы можем различить в ней как бы два типа мифа вложенных друг в друга: первый миф (в смысле антропологии религии) – это, собственно, конкретные данные религиоведческого исследования (то, что Элиаде называет «историей религии» в строгом смысле), второй миф (в бартовском смысле³) – это структурные обобщения, данные вкупе с метатеоретическим кредо, идеологией автора. Постоянно мерцая и меняясь местами, два этих мифа смешиваются до неразличимости, превращаясь в цельный нарратив, охватывающий собой всё поле феноменологии религии Элиаде – от эмпирики до историософии.

Элиаде не единственный исследователь, проделавший такой ход. Карл Густав Юнг, его старший современник и товарищ по кружку Эранос, рассказывает похожую историю на языке глубинной психологии. Рассуждая в ряде эссе об алхимии, йоге, и, наконец, о Троице [Юнг, 1991б, 233–264; Юнг, 1991а, 223–232; Юнг, 1995, 5–108], Юнг последовательно приходит к выводу, что предметом поиска всех духовных систем является неуловимый архетип, содержащий в себе матрицу Христа, Будды, Пуруши и других мифологических персонажей, но *не исчерпываемый ими* в своей неопределенности [Юнг, 1991б, 247]. Юнг называет этот апофатический конструкт «Selbst» – «самостью». В русле этой мысли Юнг как бы повторяет логику Иоахима Флорского из его учения о трёх исторических эпохах: Отца, Сына и Святого Духа. Если эпоха Сына принадлежит Церкви и «религии»⁴ как таковой с присущим им «догматизмом», то эпоха Святого Духа характеризуется освобождением от «буквы» (соответствующей догмату в юнговской системе) в пользу неопределимого Духа, который, как известно, веет где Он хочет.

«...благодаря наитию Святого Духа самость человека вступает в отношение единосущности с Божеством. Как показывает история Церкви, это заключение представляло собой огромную опасность для неё, подрывая устои, что и послужило главной причиной того, что Церковь не стала настаивать на дальнейшей

разработке учения о Святом Духе. Дальнейшее развитие этого учения в негативном плане привело бы к взрывоопасным схизмам, а в позитивном – прямиком к психологии [Юнг, 1995, 101].

Психология, по Юнгу, оказывается способной видеть «только для неё оцифрованную [курсив наш – С.Т.] тѳлос... чеканку» – неуловимую идею, архетип. Это мистическое видение должно лечь в основу эсхатологической, завершительной науки – психологии.

Впрочем, и здесь история не обходится без апокалиптического напряжения: речь идёт о расколоте души Запада. Историю этого раскола Юнг прослеживает до начала Нового Времени: противостояние нарождающейся науки и дряхлеющей веры взорвало западный дух и породило зияющую дыру, которую Юнг называет «духовной анархией» [Юнг, 1991a, 227–228]. Западный человек отпал от собственной натуры: «он не ведаёт, что против него восстанет его собственная душа» [Юнг, 1991a, 230] – интеллект, отсоединённый от веры, породил отчуждение технической цивилизации. Беда в том, что восточные практики наподобие йоги непригодны для врачевания этого раскола, так как они имеют дело с цельным, «природным человеком» (вспомним «тотального человека», homo religious Элиаде) как с исходной позицией. Поэтому европейцу необходимо взрастить собственную «психическую дисциплину» из недр западной души, и этой дисциплиной, лекарством от раскола, заняв место религии, должна стать глубинная психология.

Как в предыдущем примере, мы видим изящно выстроенную трансисторическую картину, включающую в себя сотериологическое измерение. Психология здесь выступает как особая синтетическая форма знания, объединяющая в себе духовное видение со строгими методами эмпирического исследования (Юнг не устаёт подчеркивать, что психология – «строгая эмпирическая наука» [Юнг, 1991b, 244]). Будучи финальным откровением Святого Духа, она, по сути, наследует Церкви и резюмирует все духовные течения Запада: религию, философию (вкуче с алхимией) и науку. Фабула также повторяется в виде кругового герменевтического усилия (вернуться к себе), нанизанного на ось откровения (прямое узрение логосов бытия – архетипов).

Приведём ещё один короткий пример. Исламовед Анри Корбен, тоже участник семинаров Эранос, в докладе 1964 года «Мир воображения» предлагает слушателям рефлексию об одном сюжете из суфийской мистики: существует объективный нематериальный мир, доступный экстатическому созерцанию. Этот мир населен душевными сущностями ангелической природы. Эти сущности являются архетипами вещей как таковых, а также прошлого и будущего. Этот мир не находится нигде в материальном пространстве, но скорее материальное пространство находится в нём, так как сама пространственность тематизируется в этом надпространственном измерении. Этот мир не является плодом воображения, в привычном, «профанном» смысле этого слова, но существует объективно: в некотором смысле он более реален, чем реальность, так как реальность структурируется архетипами этого мира, или, что эквивалентно, платоновскими идеями. Далее в этом рассказе появляется чёткая суггестия: Запад забыл дорогу в этот мир, но посредством особой «дисциплины воображения» (отметим сходство с юнгианской «психической дисциплиной»), которую Корбен называет «активной имажинацией», «духовным воображением», этот путь может быть проложен вновь, по следам учителей мистиков, мудрость которых доступна нам и по сей день. Запад, некогда умевший различать миры ангельских иерархий, вновь должен обрести профетическое видение, и через него прийти к обновлению. Это духовное зрение концептуализируется Корбеном как особый орган:

«Здесь подразумевается орган, который делает возможной трансмутацию внутренних духовных состояний во внешние состояния, видений – в явления, симболизирующие эти внутренние состояния. Посредством этой трансмутации совершаются все перемещения в духовном пространстве, или, скорее, эта трансмутация сама есть спатиализация – придание пространству пространственности» [Корбен, 2013a, 95].

Так через «орган» имажинации Корбен связывает между собой акт интерпретации с оформлением сущего, или, иными словами, указывает на конструирование

реальности через опосредование миром духовного воображения [Корбен, 2013б, 22]. Отметим, что и здесь возникает сюжет «переломного времени»: схоласты Средних Веков не только знали о существовании тонких миров, но и умели искусно их считать, ориентироваться в них. Эта способность была забыта на Западе с наступлением Нового Времени. Призыв вновь обратить взор к миру воображения – *mundus imaginalis* – здесь обращён к человеку в истории, то есть к современному западному человеку, забывшему о существовании духовных реальностей. Предмет поиска всё тот же – «самость»: «это вопрос вхождения во внутреннее и, через прохождение во внутреннее, нахождение себя самого» [Корбен, 2013а, 91].

Любопытно, что на фоне двух предыдущих исследователей, А. Корбен эксплицитно определял себя как «ученого-гностика», и призывал к построению новой «профетической философии» и даже «гностического интернационала» [Носачев, 2015, 27]. Здесь важно отметить, что Корбен был первым переводчиком Хайдеггера на французский, и, можно предположить, что в дальнейшем развитии профетической философии Корбена хайдеггеровская деструкция сыграла решающую роль [Wasserstrom, 1999, 30–31]. Так, помимо влияния Юнга, и, в первую очередь, его теории архетипов, которая обнаруживается в творчестве Элиаде и Корбена, в творчестве последнего отчетливо видны следы хайдеггеровских интуиций: внимание к модусу присутствия человека в мире [Корбен, 2013а, 17], постоянное обращение к образам светозарной тьмы [Корбен, 2013б, 136]. Несмотря на то, что, в отличие от Элиаде и Юнга, в целом заинтересованных в том, чтобы избежать репутации идеологов или нью-эйдж гуру, Корбен проявляет своеобразную методологическую честность, держа карты раскрытыми. Его метанарратив, в сущности, не более и не менее укоренённый в религиозной метафизике, чем нарративы двух других авторов, изобилует мистическими образами, высказанными «от первого лица», без обиняков.

Заключение

Как мы попытались продемонстрировать выше, во всех трёх сюжетах присутствует фабула герменевтического круга: возвращение к исходной точке, самому себе (*homo religiosus*, естественный человек, *homo totus* Юнга [Юнг, 1991б, 237], самость) через коловращение понимания, понятого как особая духовная способность (герменевтика религии, духовная дисциплина, активная имажинация). Это новое обретение целостности смыкается с утерянным архаическим мироощущением, то есть является возвращением в исходную точку, космическим и личным обновлением (*illud tempus*, *coincidencia oppositorum* Элиаде, юнговские «*complexion oppositorum*», «символ самости» [Юнг, 1995, 97], *mundus imaginalis* Корбена). Во всех случаях этот сотериологический сюжет неразрывно связан с наукой, несущей в себе в том числе и профетические функции. Все три историософии мыслят в пределах трёх эонов: первый эон целостности (истоки западной культуры – Средние Века), второй – отпадения (Новое Время, отчуждение, технизация), третий – возвращение к изначальной тотальности в гегелевском смысле *Aufhebung* – снятия-синтеза.

Представляется, что эта тринитарная герменевтическая структура является метафизическим основанием методологии наших авторов. Будучи проинтерпретированной генеалогически, герменевтика обнаруживает своё теологизирующее действие. Таким образом, два столпа, герменевтика и феноменология, на которых стоит свод феноменологического религиоведения, наследуют двум условиям теологической мысли. Герменевтика, по выражению участника второго созыва⁵ кружка Эранос Джанни Ваттимо, является как бы аспектом третьего Лица Святой Троицы – Святого Духа, который есть суть – понимание, богодухновенность⁶. Феноменология религии, с другой стороны, наследуя традиции Шлейермахера и, дальше, в трудах протестантских богословов Р. Отто и Г. Ван Дер Леува, связана с исповедальным взглядом внутрь себя – это сознающая себя «вера верующего», в том виде, как мы видим её в попытке предпосланного верой описания «нуменозного чувства», как, например, в «Священном» Р. Отто. Свод, покоящийся на двух этих основаниях и наследующий таким образом традиции теологии, должен быть заполнен образами веры. Так, у религиоведов-феноменологов старшего поколения (Отто, Леув) мы видим попытку показать христианство как венец эволюции всех возможных религиозных форм, в то время как у рассматриваемых нами авторов (Элиаде, Юнг, Корбен) картина перево-

рачивается, и христианское откровение как бы дистиллируется до чистой структуры, становясь универсальной матрицей, основанием любого религиозного феномена. Эта матрица фундирует пантеон с практически бесконечным числом логических мест для религиозных образов и сюжетов (как мифологических, так и исторических), но все они сходятся в едином феноменолого-герменевтическом сюжете. Здесь нужно добавить, что этот ход стал возможным благодаря своеобразной методологии веданта-перенниализма⁷ [Забияко, 2002, 134–135], а именно – отождествлению христологии и специфическим образом прочитанной Адвайта-веданты [Горохов, 2011, 74–75]. В результате этого отождествления заново прочитанный христианский перенниализм эпохи Возрождения и веданта-перенниализм, сконструированный на рубеже XIX–XX вв., сливаются в единый сюжет, где христианство, наряду с ведийской религией, истолковывается как аутентичная форма первичного монотеизма.

С самого начала рассуждение о различении «идеальных типов» у Отто и Ван Дер Леува⁸ уже были окрашены в христианские мистические тона – это не что иное, как «эйдетическое созерцание» гуссерлевской феноменологии, помещенное в контекст герменевтической игры в связи с мистической образностью. Здесь различные образы неоплатонического апофатического богословия (различение логосов бытия, они же платоновские идеи), мистической открытости опыту трансцендентного. Отечественный религиовед А.Н. Красников дал всему этапу классического феноменологического религиоведения характеристику, которая в дальнейшем закрепились в российской историографии под названием «теологической диверсии в религиоведение» [Красников, 2007, 125; Самарина, 2019, 31]. «Диверсионный» сюжет идёт здесь рука об руку с т.н. «контрмодернизационными» [Ленель-Лавастин, 2007, 6] или «антимодернистскими» [Сэдживик, 2014, 117] тенденциями. В первом случае речь идет о подрыве просвещенческого, рационалистического дискурса в области религиоведения методами самого религиоведения. Во втором случае – о подрыве рационалистической, ориентированной на идею «прогресса» культуры сложившейся в XIX в., которая к концу Первой мировой войны стала причиной разочарования для многих интеллектуалов (в том числе и для учёных, о которых идёт речь в данной статье).

Так получилось, что в начале XX в. Макс Вебер сделал своего рода резюме в отношении устремлений позитивной науки XIX в., поставив печать запрета на том, что он назвал «интеллектуалистической романтикой иррационального»⁹. Иными словами, Вебер, фиксируя апокалиптическую тенденцию «расколдования мира», как честный протестант, запрещает интеллектуалам путь назад в мифологическую реальность, ведь вход в Эдем, где обитает тот самый «homo totus», охраняется херувимом с пылающим мечом: железный панцирь больше никогда не станет робой проповедника. Иронично, что именно эта печать запрета символизирует начало культуры, которая ставит своей целью взять силой заповедный сад: кружок Эранос, да и религиоведение в целом, оказываются в этой осаде на передовой.

Библиографический список

1. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2010. – 351 с.
2. Ваттимо, Дж. После христианства / Дж. Ваттимо. – М.: Три квадрата, 2007. – 160 с.
3. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990.
4. Горохов, А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде / А.А. Горохов. – СПб.: Алетея, 2011. – 160 с.
5. Забияко, А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 133–137.
6. Корбен, А. Мир Воображения / А. Корбен // Дельфис. – 2013. – № 73(1). – С. 90–97.
7. Корбен, А. Световой человек в иранском суфизме / А. Корбен – М.: ООО «Садра», 2013. – 240 с.
8. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007. – 181 с.
9. Ленель-Лавастин, А. Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран / А. Ленель-Лавастин. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 528 с.

10. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
11. Михельсон, О.К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде / О.К. Михельсон // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 52–71.
12. Носачев, П.Г. Отреченное знание / П.Г. Носачев. – М.: Издательство ПСТГУ, 2015. – 336 с.
13. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – К.: OTIUM Academy; Архе, 2020. – 274 с.
14. Пахомов, С.В. Элиаде и йога / С.В. Пахомов // Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – 512 с.
15. Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. 2-е изд., доп. и перераб. / М.А. Пылаев – М.: РГГУ, 2017. – 216 с.
16. Самарина, Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии / Т.С. Самарина. – М.: ИФ РАН, 2019. – 296 с.
17. Сэджвик, М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века / М. Сэджвик. – М.: НЛО, 2014. – 534 с.
18. Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2015. – 399 с.
19. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода / М. Элиаде. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. 2004. – 427 с.
20. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
21. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
22. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии / К.Г. Юнг // Архетип и символ. – М.: Ренессанс. 1991. – 304 с.
23. Юнг, К.Г. Йога и Запад / К.Г. Юнг // Архетип и символ. – М.: Ренессанс. 1991. – 404 с.
24. Юнг, К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице / К.Г. Юнг // Собрание сочинений. Ответ Иову. – М.: Канон. 1995. – 352 с.
25. Allen, D. Essential Religious Structures and Problems of Generalization / D. Allen // Current Progress in the Methodology of the Science of Religions. – Warsaw: Polish Scientific Publ., 1984.
26. Eliade, M. History of Religions and a New Humanism / M. Eliade // History of Religions. – 1961. – Vol. 1. – No. 1. – P. 1–8.
27. Hahl, H.T. Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century / H.T. Hahl. – New York: Routledge, 2014.
28. Van der Leeuw, G. Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History, In Particular the History of Religion / G. Van der Leeuw // Waardenburg J. (Ed.) Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. – Berlin/Boston. De Gruyter. Inc., 2017.
29. Wasserstrom, S.M. Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos / S.M. Wasserstrom. – New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Текст поступил в редакцию 29.03.2022.

Принят к публикации 23.05.2022.

Опубликован 29.09.2022.

¹ Подробнее о кружке Эранос можно почитать в книгах С. Вассерстрома и Х. Т. Хакля, на русском языке в книге П. Носачева [Носачев, 2015, 25–58]. Название кружка (Эранос переводится с древнегреческого как пир, на который каждый приходит с собственным угощением) и кандидатов для первого созыва по легенде предложил Р. Отто [Носачев, 2015, 28–29].

² О. Михельсон указывает на то, что Элиаде явно «теологизирует» [Михельсон, 2002, 62].

³ Р. Барт понимает миф расширительно, как высказывание или систему высказываний, в которой значение знаков предпосылается самой этой системой, т. е. миф автореферентен, не имея субстрата в виде определённых языковых единиц, он направляет значение речи в соответствии с собственной структурой [Барт, 2010, 266]. В нашем контексте это означает, что конкретная речь (архаические мифы) встраивается в авторскую речь (авторский миф), и начинают значить в ней то, что им предпослано в рамках этой структуры, сохраняя при этом элементы своего субстрата.

⁴ У Юнга религия – термин со специфическими коннотациями: «рабство», «оковы» [Юнг, 1991а, 225–226].

⁵ Заседания кружка проводились с 1933 по 1988 годы, однако, спустя два года после их завершения (в 1990 г.), начался новый цикл т.н. «малых встреч» кружка, участниками которых были упомянутый Джанни Ваттино, а также Цви Вербловски, Ян Ассман, Илья Пригожин и др. [Hahl, 2014, 8]

⁶ См., например, «Параклит – Дух истины – был ниспослан в Пятидесятницу в утешение верным, дабы оказать им помощь в их дальнейших герменевтических усилиях. Не забудем, что Святой Дух (вдохнувший жизнь в текст – истинный смысл его «буквы»), – это наиболее утончённая «герменевтическая» ипостась Троицы, которая сама является собственно герменевтической структурой – именно в ней Сын есть *logos* Отца, а Святой Дух есть их связь, их гипостазированная любовь/понимание, а также тот, по чьей воле Сын становится человеком в лоне Марии» [Ваттино, 2007, 72].

⁷ Веданта-перенниализмом называют синкретическое учение, в котором тексты Вед понимаются как выражение «Вечной философии», подробнее см.: [Сэдзвик, 2014, 40].

⁸ Например: «Каждый индивидуальный опыт, следовательно, уже есть связь; и каждая связь всегда остаётся опытом; вот что мы имеем в виду, говоря о типах, наряду со структурами. <...> “Тип” сам по себе, однако, не имеет реальности; он также не является фотографией реальности. Как и структура, он вне времени и не обязательно должен иметь место в истории. Но он живёт собственной жизнью, обладает собственной значимостью, собственным законом. <...> Сам тип (повторим) вне времени: он не реален. Тем не менее он жив и предстаёт перед нами; что же нам необходимо делать, чтобы действительно наблюдать его?» [Leeuv, 2017, 414–415].

⁹ «Избавление от рационализма и интеллектуализма науки есть основная предпосылка жизни в единстве с божественным – такой или тождественный ему по смыслу тезис стал основным лозунгом нашей религиозно настроенной молодёжи. И не только религиозное, а даже переживание вообще. Однако здесь избирается странный путь: единственное, чего до сих пор не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приводит современная интеллектуалистская романтика иррационального. Такой путь освобождения от интеллектуализма даёт как раз противоположное тому, что надеялись найти на нем те, кто на него вступил» [Вебер, 1990, 718].

References

1. Allen D. Essential Religious Structures and Problems of Generalization. *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*. Warsaw: Polish Scientific Publ., 1984.
2. Barthes R. *Mythologies*. Farrar, Straus and Giroux, 1972. (Russ. ed.: Barthes R. *Mifologii*. Moscow: Akademicheskiiy project, 2010).
3. Corbin H. *Mundus imaginalis: or, The imaginary and the Imaginal*. Ipswich: Golgonooza Press, 1976 (Russ. ed.: Corbin H. *Mir voobrazheniya*. Delfis. 2013a, no. 73(1), pp. 90–97)
4. Corbin H. *The Man of Light in Iranian Sufism*. New Lebanon: Omega Pubs, 1994. (Russ. ed.: Corbin H. *Svetovoy chelovek v iranskom sufizme*. Moscow: Sadra, 2013b).
5. Eliade M. History of Religions and a New Humanism. *History of Religions*. 1961, vol. 1, no. 1, pp. 1–8.
6. Eliade M. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, translated: W.R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954 (Russ. ed.: Eliade M. *Kosmos i istoriya*. Moscow, Progress, 1987).
7. Eliade M. *Le chamanisme: et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 2015 (Russ. ed. Eliade M. *Shamanism i arhaicheskkiye tehniki ekstaza*. Moscow, Ladomir, 1978).
8. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 2010. (Russ. ed. Eliade M. *Svyaschennoye i mirskoye*. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994).
9. Eliade M. *Le Yoga: immortalité et liberté*. Paris: Payot, 1977 (Russ. ed. Eliade M. *Yoga: Bessmertiyе i Svoboda*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2004).
10. Gorokhov A.A. *Fenomenologiya religii Mirchi Eliade* [Mircea Eliade's Phenomenology of Religion]. St. Petersburg: Aleteiya, 2011 (in Russian).
11. Haki H.T. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Routledge, 2014.
12. Jung C.G. *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity. Collected Works of C.G. Jung, Volume 11: Psychology and Religion: West and East*. Princeton University Press, 2014 (Russ. ed.: Jung C.G. *Popitka psihologicheskogo istolkovaniya dogmata o Troice. Sobraniye sochineniy. Otvet Iovu*. Moscow, Kanon, 1995).
13. Jung C.G. *Introduction to the Religious and Psychological Problems of Alchemy. Collected Works of C.G. Jung, Volume 12: Psychology and Alchemy*. Princeton University Press, 2014. (Russ. ed.: Jung C.G. *Vvedeniye v religiozno-psihologicheskuyu problematiku alhimii. Arhetip i simvol*. Moscow: Renessans, 1991a).
14. Jung C.G. *Yoga and the West. Psychology and the East: (From Vols. 10, 11, 13, 18 Collected Works)*. Princeton University Press, 1978. (Russ. ed.: Jung C.G. *Yoga i zapad. Arhetip i simvol*. Moscow, Renessans, 199b).
15. Krasnikov A.N. *Metodologicheskiye problemy religiovedeniya: Uchebnoye posobiye* [Methodological Problems of the Study of Religion]. Moscow: Akademicheskiiy Project, 2007 (in Russian).
16. Laignel-Lavastine A. *Cioran, Eliade, Ionesco: L'oubli du fascisme : trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2002 (Russ. ed.: Laignel-Lavastine A. *Choran, Eliade, Ionesko: Zabitiyе fashizm*. Moscow: Progress-Traditsia, 2007).
17. Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris, Éditions de Minuit, 1979 (Russ. ed.: Lyotard J.-F. *Sostoyaniye postmoderna*. Moscow, Institut eksperimental'noy sociologii, St. Petersburg: Aleteya, 1998).
18. Mikhelson O.K. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 4, pp. 52–71 (in Russian).
19. Nosachev P.G. *Otrechennoye znaniye* [Renounced Knowledge]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2015 (in Russian).
20. Otto R. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, Beck, 1979 (Russ. ed.: Otto R. *Svyaschennoye. Ob Irratsional'nom v idee bojestvennogo i ego sootnoschenii s racional'nim*. Kiev: Otium Academy; Arhe, 2020).

21. Pakhomov S.V. Eliade i yoga in Eliade M. *Yoga: Bessmertiy e i Svoboda*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2004 (in Russian).
22. Pylyayev M.A. *Kategoriya "Svyaschennoye" v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The Category "Sacred" in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century]. 2nd ed. Moscow, RGGU, 2017 (in Russian).
23. Samarina T.S. *Fenomenologiya, noumenologiya, postfenomenologiya religii* [Phenomenology, Noumenology, Postphenomenology of Religion]. Moscow: IF RAN, 2019 (in Russian).
24. Sedgwick M. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009 (Russ. ed. Sedgwick M. *Naperekor sovremennomu miru: Tradicionalizm i taynaya intelektual'naya istoriya XX veka*. Moscow: NLO, 2014).
25. Van der Leeuw G. Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History, in Particular the History of Religion in *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology*. Ed. J. Waardenburg. Berlin/Boston: De Gruyter. Inc., 2017.
26. Vattimo G. *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 2002. (Russ. ed.: Vattimo G. *Posle hristianstva*. Moscow, Tri Kvadrata, 2007).
27. Wasserstrom S.M. *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
28. Weber M. *Izbranniye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, Progress, 1990 (in Russian).
29. Zabiyaiko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 3, pp. 133–137 (in Russian).

Submitted for publication: March 29, 2022.

Accepted for publication: May 23, 2022.

Published: September 29, 2022.