

УДК 2-1

Становление феноменологического подхода к исследованию религии

Н. В. Бедрицкая, аспирант*

В данной статье осуществлена попытка определения дисциплинарного статуса феноменологии религии, что позволило отграничить философскую феноменологию религии от феноменологического религиоведения. Для этого рассмотрены различия их теоретических предпосылок, методологической базы и предметов исследования.

Formation of Phenomenological Approach in Religious Studies

N. Bedritskaya, Postgraduate Student

An attempt to distinguish philosophical phenomenology of religion from phenomenological religious studies in order to clear up sense of concept „phenomenology of religion“ and detect its disciplinary status is made in the article. Distinctions in theoretical premises, methodological base and object of research are analyzed.

Выражение «феноменология религии» является вполне устоявшимся и даже привычным. Тем не менее, частое употребление отнюдь не способствует прояснению содержания данного выражения, скорее, наоборот. Разумеется, в данной краткой статье не представляется возможным обозреть все контексты использования словосочетания «феноменология религии». Более того, в некотором смысле значимым представляется не только сужение содержания данного понятия, но также его расширение за счет включения в поле рассмотрения тех концепций и выделения тех уровней религиозно-феноменологических исследований, которые до сих пор находились вне фокуса внимания.

Речь идет о том, что феноменология религии, как правило, рассматривается как *религиоведческая дисциплина*, как раздел или метод внутри религиоведения. При этом, ввиду тех требований, которые выдвигаются религиоведением как наукой, стремящейся к подкреплению теоретических построений эмпирическим материалом, важные аспекты феноменологии религии рассматриваются как подлежащие искоренению или с самого начала остаются без внимания. Подобного редуцирования можно было бы избежать при рассмотрении феноменологии религии в качестве *философской дисциплины*. Таким образом, целью данной статьи является выявление дисциплинарного статуса феноменологии религии в контексте совре-

менного социогуманитарного знания, что, в свою очередь, призвано способствовать прояснению содержания данного понятия.

Понятие «феноменология религии»

Автором понятия «феноменология религии» практически единогласно признается нидерландский религиовед, историк религии *П. Д. Шантепи де ла Соссе* (1848–1920), который использовал его в своей книге «Учебник истории религии» для обозначения новой дисциплины, наряду с уже сложившимися к тому моменту историей религии и философией религии. Как представляется, неопределенность дисциплинарного статуса феноменологии религии связана как раз с тем назначением, которое предписывает ей Шантепи де ла Соссе. Она должна была служить *связующим звеном* между концептуальной философией религии и эмпирически конкретной историей религии. Целью новой дисциплины должно было стать упорядочение религиозных явлений, которое способствовало бы выделению важнейших сторон собранного историком религии материала о восприятии религиозных феноменов в той или иной культуре и выступало в качестве основы для выявления инвариантного содержания религиозного опыта и универсальной структуры религиозного сознания.

Таким образом, феноменология религии изначально была обречена на некоторую двойственность собственного статуса. С одной стороны, она развивалась «с оглядкой» на конкретность, объективность и точность естественных наук, опиралась

* Научный руководитель — кандидат философских наук, доцент И. М. Наливайко.

на эмпирию, с другой стороны, она (учитывая тесную связь с философией и значительное влияние христианской теологии) предполагала своего рода «метафизику» [1, с. 304].

Полисемантическая природа понятия «феноменология религии»

Неоднократно предпринимались попытки выделить *различные значения понятия* «феноменология религии». Большинство «типологий», однако, оставалось внутри религиоведения. Тщательное рассмотрение процесса развития данного направления позволило известному современному исследователю феноменологии религии Д. Алану утверждать [2], что среди ученых, которые используют понятие «феноменология религии», можно выделить *четыре группы* сообразно тому смыслу, который сами ученые вкладывают в данное понятие:

– первая группа использует данное понятие в весьма широком и неопределенном смысле для обозначения любого исследования феномена религии;

– второй группой исследователей (наиболее яркие представители – *Г. Винденгрэн* и *О. Хульткранц*) феноменология религии понимается как сравнительное изучение и классификация различных религиозных феноменов;

– третью группу составляют такие религиоведы как *Г. Ван дер Леу*, *Й. Вах*, *М. Элиаде*, которые под феноменологией религии, как правило, понимают определенную дисциплину, или метод, внутри религиоведения;

– четвертая группа представляет собой совокупность концепций исследователей, так или иначе связанных с предметной областью феноменологии религии, которые характеризуются, прежде всего, влиянием философской феноменологии и (христианской) теологии. В качестве наиболее значимых представителей данной группы могут быть названы *Р. Отто* и *М. Шелер*.

Значимость предложенного Аланом разграничения заключается, прежде всего, в том, что оно позволяет вести речь о существовании пласта феноменологии религии, который не входит в феноменологию религии как религиоведческую дисциплину. Кроме того, приведенное разграничение фиксирует две возможности превратного понимания феноменологии религии: некритического ее понимания, не позволяющего провести демаркационную линию между данным способом исследования религии и любым другим (первая группа), и сведения феноменологии религии, по преимуществу, к эмпирическому уровню истории религии (вторая группа).

На наш взгляд, для прояснения сути понятия «феноменология религии» представляется необходимым, прежде всего, обозначить и осмыслить существование *двух версий* данного направления, которые условно могут быть названы феноменологическим религиоведением и философской феноменологией религии. Разумеется, в действительности довольно сложно провести жесткую демаркационную линию между вышеназванными версиями. Кроме того, можно обозначить некоторые *характерные черты*, которые выступают в качестве оснований для объединения взглядов различных мыслителей в рамках направления, именуемого «феноменология религии». Таковыми являются: «признание особого религиозного чувства в качестве основания религии, феноменологическое описание» [1, с. 301], признание нередуцируемости религиозного опыта, который является исходной целостностью, доступной только верующему, а также утверждение невозможности постичь существо этого опыта исключительно рациональными, теоретическими средствами. С другой стороны, основанием для выделения указанных версий выступают имеющиеся между ними различия в теоретических предпосылках, доминирующих парадигмальных установках и принципах, используемых методах и, преимущественным образом, в предмете исследования.

Теоретические предпосылки феноменологии религии

На наиболее ранние из теоретических истоков данного направления указывает М. М. Шахнович, перечисляя имена *Н. Фреге*, *Ш. Дююи*, *Б. К. де Ребекка*, *Ш. де Бросса*, труды которых относятся к концу XVIII – началу XIX вв. Рассматривая данный период, Шахнович, однако, нигде не говорит о феноменологии религии в полном смысле слова. Более того, можно заметить, что работы указанных мыслителей содержат обширный фактический материал, поданный с использованием определенной систематизации и классификации, но отнюдь не концептуальные построения. Указанное обстоятельство позволяет назвать их «более или менее систематизирующей формой истории религии, видом межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики» [1, с. 302].

В качестве теоретических истоков философской феноменологии религии следует также указать христианскую теологию, философию *И. Канта*, *Я. Ф. Фриза*, *Г. В. Ф. Гегеля*¹, *Ф. Д. Э. Шлейермахера*

¹ Само понятие «феноменология религии» было воспринято Шантепи де ла Соссе из «Феноменологии духа».

ра, В. Дильтея. Что касается роли идей Э. Гуссерля, то часть представителей данного направления «рассматривают феноменологию религии как приложение принципов гуссерлевской философии к анализу религиозных явлений, в то время как другие отрицают свою близость к гуссерлианству» [3, с. 48].

Таким образом, следуя избранной стратегии отграничения философской феноменологии религии от феноменологического религиоведения, с определенными оговорками можно заключить, что, если феноменологическое религиоведение восходит к концу XVIII – началу XIX вв. и является тесно связанным с историей религии и сравнительным религиоведением, то философская феноменология религии опирается на идеи немецкой классической философии и неклассической философии конца XIX – начала XX вв., в том числе на учение Э. Гуссерля, в значительной мере пересматривая его с учетом специфики религиозной жизни.

Методологическая база феноменологии религии

Стремясь охарактеризовать феноменологию религии с точки зрения доминирующих в ней *методологических принципов*, следует отметить, что наиболее важными из них, значимыми как для феноменологического религиоведения, так и для философской феноменологии религии являлись аисторизм (антиисторизм) и – особенно – антиредукционизм. Аисторизм (антиисторизм), несмотря на тесную связь феноменологического религиоведения с историей религии, проистекает из того, что представление «об устойчивых, внеисторических, универсальных моделях религиозного сознания есть допущение феноменологического религиоведения» [4, с. 197]. Использование принципа антиредукционизма применительно к феноменологии религии означает, что религия не может быть редуцирована к другим феноменам культуры, поэтому исследователи религии должны считаться с выражающей себя в предметах исследования изначальной религиозной интенциональностью.

Посредством *принципа интенциональности* «феноменология дает возможность религии обосновать... наличие и действительность религиозных объектов и даже в определенной степени описать их» [3, с. 53–54]. Речь идет о том, что интенциональная сущность человека выражается в деятельности сознания, которое не отражает мир, но полагает его и придает ему смысл. Тезис, что без человека мир не имел бы смысла, «заставляет нас утверждать, что без человека не может быть никакого бога» [цит. по 3, с. 57]. В результате возникает образ «бога-для-меня», объясняющий возможность

Бога как реальности для индивида, реальности, которая в рамках «жизненного мира» указывает на трансцендентность, придающую смысл самому «я» человека.

Настаивая на необходимости использования «*эпохе*», представители феноменологического религиоведения, как правило, вкладывали в данное понятие содержание, отличное от гуссерлевского – не воздержание от всех предпосылочных суждений, но лишь от непроверенных предпосылок, а также от суждений, фундированных критическим отношением к религии вообще и к какой-либо конкретной религии в частности.

Эйдетическое видение, как правило, определяется в качестве центрального звена феноменологического анализа. Однако стоит согласиться с мнением А. Н. Красникова, что «никто из представителей этой дисциплины, за исключением М. Шелера и П. Рикёра, не использовал термин «эйдетическое видение в его строгом философско-феноменологическом смысле» [5, с. 89]. При этом для представителей феноменологического религиоведения характерно пренебрежение методологической критикой, в результате чего происходит практически полное исключение процесса саморефлексии, призванного раскрыть то, как пришли к выводам.

Предмет феноменологии религии

После выхода в свет знаменательной книги Р. Отто «Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его соотношении с рациональным» окончательно оформился предмет феноменологии религии, а именно *священное*². Для более глубокого понимания предмета феноменологии религии принципиально значимым является утверждение М. Шелера о двойственности священного («Божественного»): оно проявляется в природе, обществе и человеке, оно постигается в вере как то, на что направлено религиозное сознание, но оно есть абсолютно сущее, т. е. существует независимо от субъекта веры и «постигается человеком лишь постольку, поскольку человек сопричастен

² В данной статье ввиду ее пропедевтического характера понятия «священное» и «святое» употребляются в качестве синонимичных. Хотя различия в содержании перечисленных понятий, разумеется, существуют. Можно согласиться с точкой зрения переводчика книги Р. Отто, который свой выбор в пользу «священного» в противовес «святому» объясняет следующим образом: «Можно привести ряд аргументов в пользу как «святого», так и «священного». Мой выбор, в конечном счете, определяется тем, что труд Отто обращен ко всем возможным религиям мира, включая самые ранние стадии религиозного опыта, тогда как опыт «святого» ограничивается небольшим числом конфессий» [6, с. 269].

Богу и изначально несет в себе элементы «Божественного» [Цит. по 5, с. 81]. Таким образом, Бог как объект веры оказывается одновременно и имманентен, и трансцендентен религиозному сознанию [3, с. 55].

М. Хайдеггер, религиозно-феноменологические идеи которого пока находятся вне поля зрения современных исследователей феноменологии религии, представил весьма своеобразное понимание Священного, которое одновременно проблематизировало восприятие человеком сути собственного существования. Внимания заслуживают как ранние лекции немецкого философа, в которых он занят разработкой феноменологической методологии, адекватной анализу религиозной жизни, так и поздние работы, в которых заимствованное у И. Х. Ф. Гёльдерлина различие Бога и Священного приводит Хайдеггера к экхартовскому различению Бога и Божественности. При этом наиболее значимым представляется убеждение мыслителя в том, что закрытость сферы Божественного для современного человека связана с постановкой вопроса о Боге как о «что», с тематизацией его как сущего среди сущего и с осмыслением человека в духе гуманизма как сущего, чья сущность всегда уже заранее известна.

На сегодняшний момент вокруг понятия «священное» ведутся оживленные дискуссии. С одной стороны, многие современные исследователи отмечают, что содержательное наполнение выделенной Р. Отто категории святости едва ли может быть общим для всех религиозных традиций или даже для всех конфессий внутри христианства. Более того, по мнению А. П. Забияко, «в истории не существовало единой для всех религий категории религиозного сознания» [4, с. 198], так как «фактически каждая категория религиозного сознания представляет по структуре своих значений свернутую мифологему или идеологему той религии, в контексте которой категория выработана» [4, с. 39]. С другой стороны, можно согласиться с В. Гантке в том, что «понятие Священного имеет значение для признания религиозного измерения в человеке и обществе. Стало быть, речь идет не о специфическом и культурно обусловленном значении этого «западного» понятия, но о том, что опыт Священного сегодня все еще переживается как раз людьми из не-западных культур...» [7, с. 5].

Следует особо подчеркнуть, что, несмотря на то, что «священное» может быть оценено в качестве предмета и феноменологического религиоведения, и философской феноменологии религии, при более внимательном рассмотрении указанных версий очевидным становится определенное *различие* именно в предмете изучения. В рамках фе-

номенологического религиоведения особое внимание, как правило, уделяется представлениям о Священном в определенной религиозной традиции, в конкретной культуре, а также развитию этих представлений в процессе становления человечества, так как именно на основании их сравнения и классификации должны быть обнаружены универсальные и инвариантные структуры религиозного опыта. Предметом исследования для представителей философской феноменологии религии является, прежде всего, онтологическая связь человека со священным, и осмысление специфики человеческого существования, являющейся следствием этой связи.

В результате можно согласиться, что представители философской феноменологии религии в ряде вопросов склонны к сближению с экзистенциализмом и философской антропологией, так как для них Бог как имманентно-трансцендентный есть выражение «экзистенциальной заботы» человека: «религиозный человек не «констатирует» и не «описывает» что-то «относительно» бога, когда называет его по имени, а дает выход своему собственному существованию» [Цит. по 3, с. 63].

По мнению Р. Отто, основное значение нуминозного опыта состоит в изменении восприятия человеком самого себя, ибо «встреча с *nipen*’ом как сверхценностью оборачивается для человека ситуацией опознания ничтожности своего собственного бытия», при этом указанное чувство «возникает спонтанно, почти как «инстинкт самоумаления», как «рефлекторное движение души» [6, с. 92]. М. Шелер дополняет, что «данная в чувстве абсолютность этой ценности... заставляет нас чувствовать уже саму мысль об отказе от нее в пользу других ценностей как «возможную вину» и «падение» с уже достигнутой высоты нашего ценностного существования» [8, с. 318]. Представители философской феноменологии религии особое место отводят интерпретации священного как «последней реальности», открывающейся исключительно в опыте встречи (опыте вызова и ответа, который дает *целостная* экзистенция) [9, с. 47–48]. Родом «ответа» на опыт встречи со «священным бытием» выступает «онтологическая одержимость человека», «жажда священного» и «ностальгия по бытию» [10, с. 47] вплоть до мистического желания единения, слияния с этим священным бытием. Таким образом, выявленные различия в теоретических истоках, доминирующих парадигмальных установках и принципах, используемых методах и, преимущественным образом, в предмете исследования, позволяют обосновать необходимость рассмотрения феноменологии религии не только (и не столько) в ряду ре-

лигиоведческих дисциплин, сколько дисциплин философских.

В поле интереса философской феноменологии религии находится опыт встречи человеческой экзистенции с целостным бытием, с «последней реальностью», встречи, которая делает явным существование границы между священной сферой и сферой профанной, т. е. областью мирского, человеческого, повседневного, конечного существования. При этом исследователи пытаются охарактеризовать священный объект, но основное внимание сосредотачивают на осмыслении «человеческой составляющей»: во-первых, структуры и сущности религиозного акта (М. Шелер), во-вторых, смысла и значения «ответа», реализуемого целостной человеческой экзистенцией на опыт встречи с тем, что является сверхценностью, абсолютной ценностью, абсолютным бытием. Наиболее ценной является тематизация вопроса о взаимоотношении Священного (Божественного, Бога) и человеческого, об их одновременной инаковости (священное как «совершенно иное») и сопричастности и даже соприродности (Бог как человеческое Другое), осознание которых закрыто для современного человека.

При рассмотрении феноменологии религии именно в качестве философской дисциплины утрачивают свою актуальность упреки, выдвигаемые в ее адрес (несопоставимость обобщений с конкретными религиозными явлениями, невозможность научного обоснования, отсутствие рефлексии в отношении используемых методов [5] и т. п.). Но возникает иной вопрос – о философско-антропологических основаниях феноменологии религии, о традиции, определившей ее глубинное содержание.

Список цитируемых источников

1. Шахнович, М. М. Феноменологическое религиоведение: история и метод / М. М. Шахнович // *Miscellanea humanitaria philosophiae*. Очерки по философии и культуре. – СПб.: С.-Петерб. филос. об-во, 2001. – С. 301–308.
2. Chancen und Grenzen der Religionsphänomenologie: Seminar für Religionwissenschaft [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.rewi.uni-hannover.de/OT_Sys_RP.html.
3. Современная буржуазная философия и религия / под ред. А. С. Богомолова. – М.: Политиздат, 1977. – 376 с.
4. Забияко, А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А. П. Забияко. – М.: Изд. дом «Московский учебник-2000», 1998. – 205 с.
5. Красников, А. Н. Методология классической феноменологии религии / А. Н. Красников // *Вестн. Моск. ун-та*. – Сер. 7, Философия. – 2004. – № 1. – С. 74–97.
6. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. А. М. Руткевич. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 272 с.
7. Gantke, W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung / W. Gantke // *Religionswissenschaftliche Reihe*. – 1998. – Bd. 10. – 468 S.
8. Шелер, М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // *Избр. произв.*, пер. с нем.; сост., предисл. А. В. Денежкина; послесл. Л. А. Чухиной. – М.: Гнозис, 1994. – С. 259–337.
9. Пылаев, М. А. Западная феноменология религии: теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом / М. А. Пылаев. – М.: РГТУ, 2006. – 95 с.
10. Забияко, А. П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде / А. П. Забияко // *Вестн. АмГУ*. – 2000. – № 10. – С. 46–48.

Дата поступления в редакцию: 25.03.2009 г.