

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

### Интерпретация коммуникации со священным в классической и неклассической феноменологии религии

**М.А. Коднев**

*Белорусский государственный университет культуры и искусств,  
Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла БГУ*

*Минск, Беларусь*

*kodenev.m@gmail.com*

Представлена трансформация места священного в новом стиле феноменологии религии. Классическая феноменология религии содержала в себе коммуникативный потенциал. В новых направлениях феноменологии религии остаётся антиредукционистская направленность. Однако, священное, выступающее как совершенно иное задаёт новые рамки для осмысления феномена коммуникации.

**Ключевые слова:** феноменология религии, молитва, священное слово, опыт, неопеноменология религии, священное.

### Interpretation of communication with the holy in classical and non-classical phenomenology of religion

**M.A. Kodnev**

*Belarusian State University of Culture and Arts,  
Saints Methodius and Cyrill Institute of Theology*

*of the Belarusian State University*

*Minsk, Belarus*

The article presents transformation of the sacred in the new style of the phenomenology of religion. The classical phenomenology of religion contained a communicative potential. In the new directions of the phenomenology of religion, an antireductionist orientation remains. However, the sacred, acting as completely Other, sets a new framework for understanding the phenomenon of communication.

**Keywords:** *phenomenology of religion, prayer, sacred word, experience, neophenomenology of religion, sacred.*

Известно знаменитое определение Густава Меншинга, где он определяет религию как «пережитую встречу со священным и ответное деяние, определённым этим священным, человека» (*erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen*) [4, S. 18]. Если понимать понятие «коммуникация» не в узком, а в расширенном смысле этого слова, то Меншинг полагает религию в принципе как коммуникативный проект. Но, всё же, чаще всего классическая феноменология религии, рассматривая проблему коммуникации, концентрировалась на священном слове и священном языке, а также их

модификациях и типологизациях. Идея коммуникации рассматривалась в рамках попыток языка справиться с опытом встречи со священным, стремление к переводу (желательно без смысловых потерь) с языка священного на язык повседневности. В рамках статьи из всего многообразия наследия классической феноменологии религии мы вынуждены ограничиться двумя подходами в классификации «священного слова»: проработку проблемы в феноменологии религии Фридрихом Хайлером (тему он начал ещё в своей фундаментальной «Молитве», 1920 г.) и Густавом Меншингом.

Проект феноменологии религии Фр. Хайлера действительно можно назвать «протокоммуникативным», если вспомнить, что в «сердце и сосредоточении» религии лежит не догма, не ритуал и не этический идеал, но молитва (об этом нам автор заявляет на первых же страницах книги со ссылкой на множество авторитетов) [2, S. 1–4]. Молитва является «сущностью религиозного» и «живой связью с лично воспринимаемым и переживаемым как реальность Богом», состоящая из поклонения и благоговения [2, S. 491]. Однако, важно подчеркнуть, что Хайлер специально отмечает, что молитва социальный феномен [2, S. 490]: молитва всегда связь (*Verkehr*). И отношения молящегося всегда коррелируют с конкретными социальными формами человеческих отношений (служение, сыновство, дружба, братство и пр.). В поздних работах немецкого теолога [3] молитва выступает одновременно и как один из феноменов священного слова, которое выступает в двух связанных, но противоположных по направленности векторах: *от* священного/Бога и *к* священному/Богу (сюда и относится молитва в узком смысле как «слово к...», выступающее в многообразных формах). В лучших традициях классифицирующей школы феноменологии религии Хайлер относит к первому вектору («слово от...») имена божеств, пророчества, мифы, символы веры, догмы, проповеди и др.. Ко второму вектору (слово к...) относится прежде всего «нуминозное восклицание» (тут Хайлер солидарен с Рудольфом Отто в том, что чувство нуминозного первично выражается в восклицании/звуке, а не в слове), заклятия, клятвы, обеты, исповедания грехов, просьба, хваление, благодарение, исповедание веры, жертвенные формулы и пр. [Хайлер, S. 266–332]. На два аспекта у Фридриха Хайлера следует обратить внимание, что бы целостно воспринять коммуникативный аспект его феноменологии. Во-первых, слово всегда находится в связи с действием. Речь делает действие тем, что оно есть. И слово становится священным в связи со священным действием, священным пространством и святым человеком. Однако, даже отделённое от них священное слово «несёт священную силу в себе» [3, S. 266]. Во-вторых, Хайлер специально подчёркивает неразрывность векторов «от» и «к», образующих единство [3, S. 332]. Интерпретация немецкого теолога очень богословская: «Тут проявляется сущность религии: религия – не просто человеческое переживание, титанизм, достижение божественного, кража небесного огня, но деяние упреждающей милости Божией» [3, S. 332]. Можно заметить, что Фридрих Хайлер вполне в русле антропологии XX в. видит человека как коммуницирующее, разомкнутое на трансцендентное, направленное на Другого существо.

Младший коллега Фридриха Хайлера – Густав Меншинг, как было сказано выше, полагает религию как встречу и ответное деяние как реак-

цию на эту встречу. Встреча со священным (он его полагает в отцовском смысле) не похожа на встречу людей друг с другом, так как встречаемое есть Абсолютно Иное. Встречу Меншинг и ставит в центр рассмотрения, останавливаясь на медиумах встречи, способах и содержании встречи, а также ответного поведения человека. Священное слово – это один из медиаторов встречи, и в этом отношении немецкий феноменолог повторяет Фридриха Хайлера. У Меншинга слово выступает и со стороны священного и одновременно является одним из способов ответного деяния человека (сравнимо с хайлеровским «словом к...»), наряду с символизацией, культовыми действиями, формированием представлений о священном времени и пространстве, равно как и различные формы организации общественной жизни. Оба немецких теолога отмечают также феномен «священного молчания», который тоже выступает как форма коммуникации в ответ на встречу со священным [4, S. 271]. На наш взгляд у Фридриха Хайлера просматривается коммуникативно-динамическая феноменологическая программа, в которой модель «встреча (куда входят медиаторы и способы встречи) – ответ (который выступает и как действие отдельного индивида и как построение социальных связей) повторяет схемы из классической теории коммуникации.

Два вышеприведённых примера, с одной стороны, показывают, что коммуникативный потенциал был присущ феноменологии религии с самого начала, однако оба немецких автора, демонстрируют те черты феноменологического подхода, которые были жёстко раскритикованы во второй половине XX в.: статичный и эссенциалистский способ мышления, криптотеологическая направленность работ, антиредукционизм, переходящий в изолированность и методологическую оторванность от других дисциплин, антиисторизм и сведение религиозного лишь к религиозному опыту и игнорирование или сведения на второй план культурно-исторического контекста существования религии.

Накопившиеся претензии пытался решить Жак Ваарденбург в своём «новом стиле» феноменологии религии перенеся акцент рассмотрения со священного на человеческое сознание в интенции [6, p. 107]. Религия, соответственно, должна рассматриваться как необъятная знаковая система (Signifikationssystem), направляющая и обращающая к абсолютному. Религиозная реальность есть реальность смыслопреданная, и это придание смысла имеет абсолютное качество. Феноменология же, считает Ж. Ваарденбург, помогает нам пролить свет на те идеальнотипические структуры, в которых укоренены безусловные (всегда по своей природе религиозные) мироосмысляющие основания самой культуры. Голландский религиовед исходит из «теоретического предположения», что «одна и та же интенция может выступать и как религиозная, и как нерелигиозная» [5, S. 243]. Иными словами, интенции могут переходить из религиозной сферы сакрального в сферу профанного, из области религиозной в область светского и наоборот. Другие современные исследователи также подвергают критике как универсализм концепции святого (К.Колье), так и онтологизацию противопоставления святого и профанного (К.Гольдаммер). Неофеноменологии религии все чаще подчёркивает, что феномены могут принимать как религиозное, так и нерелигиозное значение. Сакральная и профанная реальности не выстроены

некую неизменную иерархическую структуру, но связаны постоянным процессом «сакрализации» и «профанации». Предметом анализа новой феноменологии религии является уже не наделённое онтологическими качествами «святое», но многообразие интерпретаций религиозных феноменов и приписываемых им в культурной традиции значений. Во второй половине прошлого века, были предприняты попытки спасти феноменологию религии посредством прививки к ней герменевтики, экзистенциальной феноменологии (у В. Гантке) и культурологии. Но остаётся ли феноменология в таком контексте внутри своих традиционных границ? Феноменолого-герменевтический проект Ж. Ваарденбурга наследует антиредукционизм классической феноменологии религии: религия не сводится к эпифеномену психологического, структуре или функции. Направленность на смыслы смещает акцент исследования с генезиса феномена на смысловое содержание, которое порождается уже не опытом определённого типа, но социальными практиками, отношениями и коммуникацией внутри культуры. В интрасубъективных практиках коммуникации внутри социального и культурного пространства выстраиваются границы религиозного субъекта и его «сознания в интенции». Нарративные практики в культуре, например, позволяют субъекту выстроить свой нарратив (рассказ) о своём религиозном обращении, при помощи доступных в культуре медийных каналов трансляции опыта священного, сконфигурировав тем самым, себя как новую целостность. Однако ценность феноменологии остаётся важной при описании непосредственных структур опыта, не позволяющих редуцировать реальность лишь до рассказа, текста, семиотической модели. Действия, ценности, тексты, повествования, ритуалы, пространство присутствия – это опыт насыщенного описания, который радикально меняет трактовку священного в новой феноменологии религии. Священное – не то, что привносит ориентацию на ценности, общий смысл или единение сообщества, но выступает именно в оттовском смысле как *das Ganz Andere*, как Совершенно Иное, вносящее разрыв, разлом в коммуникацию, заставляя пересматривать традиционное холистическое понятие идентичности в терминах присутствия, Другого, следа, сети, разрыва. При этом, как пишет В. Гантке, Совершенно Иное не обязательно должно быть священным или святым, главное что Иное интерпретируется религиозно [1, S. 120]. Тема священного и способы коммуникации с ним – привычная тема для феноменологии религии – приобретает в новой феноменологии религии динамический, интерпретационный и радикально коммуникативный характер, открывая не столько само это священное, сколько собственные смыслы сообщества о себе самом. Возможно, новая феноменология религии с акцентом на динамическое «профанное» священное создаст поле для взаимодействия культурологии, философии, теологии и религиоведения.

### Литература

1. Gantke, W. Reflexion und Rezeption. Ein nichtreduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunfts-fähigen Religionsphänomenologie / W. Gantke // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. Von A. Michaels. – Bern: Lang, 2001. S. 393 – 407.

2. Heiler, F. Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. München: Ernst Reinhardt, 1921. 576 S.
3. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / F. Heiler. 2., verb. Aufl. – Stuttgart: Kohlhammer, 1979. 605 S.
4. Mensching, G. Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtippen und Lebensgesetze / G. Mensching. Stuttgart, 1959. 882 S.
5. Waardenburg, J. Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft / J. Waardenburg. Berlin; New York: de Gruyter, 1986. 277 S.
6. Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw / J. Waardenburg. Paris: The Hague, 1978. 284 p.

### **Эвристический потенциал феноменологии религии: случай Мишеля Фуко**

*Т. С. Самарина*

*Институт философии РАН*

*Москва, Россия*

*t\_s\_samarina@bk.ru*

Феноменология религии с 1960-х гг. стала академически немодной, в основном по причине переоценки базовых установок научного исследования в постмодернистской философии. Оппозицию феноменологии религии сформировала мода на социо-философские теории. В 1967 г. М. Фуко в своем докладе затрагивает классическую проблематику феноменологии – священные пространства. Для их обозначения он вводит новый термин гетеротопия. Фуко фактически воспроизводит классические постулаты дескриптивной феноменологии религии: используя классический механизм анализа священного пространства, он редуцирует понятие священное, но сохраняет при этом и объект, и предмет рассмотрения, корректируя его лишь социальными условиями генезиса.

*Ключевые слова:* феноменология религии, философия религии, М. Фуко, постмодернизм, священное пространство, гетеротопия, Священное, профанное.

### **The heuristic potential of phenomenology of religion: the case of Michel Foucault**

*Tatiana Samarina*

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences*

*Moscow, Russia*

The phenomenology of religion has become academically unfashionable since the 1960s, mainly due to the re-evaluation of the basic principles of scientific research in postmodern philosophy. The opposition to the phenomenology of religion has formed a fashion for socio-philosophical theories. In 1967 M. Foucault in his report touches upon the classical problems of the phenomenology of religion – sacred spaces. Referring to them, he introduces a new term heterotopia. Foucault actually reproduces the classical postulates of the descriptive phenomenology of religion: using the classical mechanism