

## МЕСТО КАТЕГОРИИ «РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ» В КУРСЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*М. В. Шилкина  
(Москва, Россия)*

Среди религиоведческих дисциплин все большее внимание привлекает в последнее время феноменология религии. Развиваясь как один из центральных курсов религиоведческого образования, дающий ключик к пониманию смысла остальных профильных курсов, именно феноменология религии больше всего нуждается сегодня в своем внутреннем осмыслении, в определении категориального аппарата. Подробный обзор становления отечественной феноменологии религии, ее предмета, объекта, цели, методов и принципов дан в большой статье А. П. Забияки «Феноменология религии»<sup>1</sup>. Ставя вопрос о центральной категории феноменологии религии, автор говорит о двух возможных трактовках ее объекта и предмета: это либо разговор о святом, либо разговор о религиозном опыте, как первичном для понимания религиозного феномена<sup>2</sup>. А. П. Забияко показывает, что в современном религиоведении в объект и предмет феноменологического исследования включены «различные базисные для религии данности», «данности религиозного опыта», среди которых святое занимает важное, но не исключительное место<sup>3</sup>.

Включение экзистенциального опыта в процесс исследования религиозного феномена является отличительной чертой и важнейшим элементом феноменологического подхода к изучению религии. В первой половине XIX в. наиболее влиятельными в этом подходе были концепции Й. Ваха (1898–1955) и Г. ван дер Леува (1890–1950), имеющие концептуально обоснованные межпредметные связи с христианской теологией. В качестве первичной данности любой религии они рассматривали религиозный опыт. Согласно Ваху, предмет религиоведения заключается в изучении всех и сегодняшних, и прошлых форм выражения религиозного опыта<sup>4</sup>.

В современном российском религиоведении такой подход связывается с православным вариантом феноменологии религии Л. И. Василенко. Истоки

---

<sup>1</sup> Забияко, А. П. Феноменология религии // Религиоведение. — 2010. — № 4. — С. 152–164; Забияко, А. П. Феноменология религии // Религиоведение. — 2011. — № 1. — С. 114–126; Там же. — 2011. — № 3. — С. 88–106.

<sup>2</sup> Там же. — 2010. — № 4. — С. 156.

<sup>3</sup> Там же. — 2010. — № 4. — С. 162.

<sup>4</sup> См. Человенко, Т. Г. О когнитивных возможностях герменевтических концепций в феноменологии религии // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. — 2010. — № 14 (85). — Вып. 13. — С. 36–45.

ее, по мнению М. М. Шахнович, можно обнаружить у русского религиозного философа В. С. Соловьева<sup>5</sup>.

Нарастание процессов секуляризации общества, позитивизма, а затем неопозитивизма и постпозитивизма в науке привели к тому, что, начиная с Уильяма Джеймса, феноменология и психология религии утверждали, что события религиозной жизни человека ничем в принципе не отличаются от других видов человеческого опыта. Так обозначилась проблема редукции религиозного опыта к известным видам человеческого опыта (или наоборот, редукции всего многообразия человеческого опыта к религиозному опыту). Из анализа религиозной жизни был исключен экзистенциальный уровень измерения (собственно опыт веры), он был сведен только к онтологическому уровню идей, воплощенному в мифологии, и эмпирическому, воплощенному в культе.

Один из важнейших вопросов феноменологии религии — это вопрос соотносительности категории религиозного опыта с категорией сакрального или священного. В зависимости от того, как понимается категория сакрального: социологически как категория культуры, социальная ценность и социальное явление, объявленное неприкосновенным в силу его важности для социальной группы (Э. Дюркгейм, М. Вебер, М. Мосс, М. Гodelье, М. Дуглас Т. Лукман, Ю. Лотман, из последних работ — С. Зенкин «Небожественное сакральное»<sup>6</sup>) или же как априорная категория, отражающая внутренние переживания, возникшие в связи с религиозным опытом (Р. Отто, М. Элиаде, М. Хайдеггер, Н. Зёдерблом) — в зависимости от этого под религиозным опытом понимаются либо психологические переживания в связи с соприкосновением человека с вещами (социальными, культурными, природными), имеющими для него статус непреходящей ценности; либо уникальный опыт встречи и общения человека с тем, что он считает божественным. Это различие четко обозначил в своей статье Г. Ньютон-Мелони: «Несколько лет назад в книге о религиозном опыте, которую мы написали вместе с Уолтером Хьюстоном Кларком, я утверждал: события религиозной жизни человека ничем в принципе не отличаются от других видов человеческого опыта. Я соглашался с Уильямом Джеймсом, считавшим, что никаких специфических религиозных эмоций не существует, и возражал Кларку, полагавшему, что суть всякой религии составляет специфическое, уникальное событие — переживание мистического опыта. Теперь, однако, я склонен пересмотреть свою точку зрения. Я пришел к убеждению, что религиозный опыт специфичен, что он и качественно, и количественно отличается от всех

---

<sup>5</sup> Шахнович, М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб., 2006. — С. 106–121.

<sup>6</sup> Зенкин, С. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. — М.: РГГУ, 2012. — 537 с.

<sup>7</sup> Ньютон-Мелони, Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Журнал «Человек». — № 4. — М., 1992. — С. 15–21.

остальных переживаний. Качественно — поскольку уникален его предмет — общение с божественным; количественно — поскольку интенсивность переживания просто огромна»<sup>7</sup>.

Остановимся в нашей статье на таком построении курса феноменологии религии, в основе которого лежит категория религиозного опыта, понимаемого как опыт веры, опыт встречи и общения человека с мистической или мистериальной реальностью, встречи с божественным либо с тем, что человек считает божественным в личном опыте веры. Именно так построен курс в Свято-Филаретовском православно-христианском институте. По отношению к учебной программе в целом он играет пропедевтическую роль.

В этом случае перед автором курса и составителями образовательной программы по религиоведению встают следующие содержательные и методологические вопросы.

- *Как соотносятся категории «религиозный опыт» и «опыт веры»?*
- *Применима ли категория религиозного опыта только при анализе теистических религий (или даже только монотеистических), или же она выходит за их границы?*
- *Учитывает ли категория религиозного опыта различие мистического и мистериального опыта?*
- *Какую роль в раскрытии содержания курса феноменологии религии играет в этом случае категория сакрального?*

Категории встречи, общения, веры имеют смысл только в рамках понимания в качестве носителя религиозного опыта личности как уникальной ипостаси сущности, ипостаси конкретного и неповторимого бытия<sup>8</sup>. Не индивид, укорененный в природной онтологии, а именно личность, которая есть ипостасирование любви и свободы как способ ее существования, бытие, открывающееся общение, — вот то религиозно-философское основание, на котором можно говорить о соотношениях категорий «религиозный опыт» и «опыт веры».

**В теологии** опыт веры является первичным, он исходит из несомненности божественного бытия и понимает веру как божественный дар и как си-нергийный ответ на него человека в своей открытости к встрече и общению с Богом. Опыт веры в данном случае — данность, религиозный опыт как результат веры — заданность. Человек может иметь религиозный опыт как опыт встречи и общения человека с Богом, но долгое время может и не иметь, вер-

---

<sup>8</sup> См. : Иоанн (Зизиулас) митр. Личность и бытие. Пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник. — 2002. — Вып. 10. — С. 22–50. — URL : [http://www.хра-spb.ru/libr/Ioann-Ziziul as/lichnostn.html](http://www.хра-spb.ru/libr/Ioann-Ziziul%20as/lichnostn.html). — Дата обращения : 04.03.2013; Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — 280 с.

нее, не иметь его как узанный и осознанный в качестве частного случая опыта веры. Знаменитый гимн веры и одновременно ее раскрытие в 11-й главе Послания к Евреям может быть распространен на понимание веры теологами всех монотеистических религий: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом... А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр 11: 1-40). **Но опыт веры конституируется в религию именно через религиозный опыт.** Духовная жизнь становится религией, когда она воплощается в сложном (или не очень) символическом культе, мифологии и объединенной ими единой религиозной (церковной) общности. Именно здесь и начинается различие религиоведческого и теологического подходов.

**Для теолога** религиозный опыт есть:

1) либо реализованный в культе опыт веры, и тогда религиозный обряд становится лишь частью таинства, требующей восполнения мистическим опытом синергийного действия Бога и человека, опытом, не вербализуемым, но проживаемым человеком вполне реально;

2) либо внешний культ, сопровождаемый психологическими ощущениями, осознанием правильно выполненного ритуала, даже эмоциональным экстазом, но не связанным с опытом веры.

Религиозность без веры есть секулярность, но не безбожие<sup>9</sup>. Фигура бога в данном случае необходима для целеполагания культа, для обоснования его смысла и места в жизни человека. Поэтому богом в таком случае может выступать не только единый Бог монотеистических религий, но и боги политеистических религий, и ценностные для человека вещи его природной (секс, алкоголь, наркотики), социальной (род, племя, семья, дети, нация, богатство, власть) и культурной (наука, искусство, спорт) жизни. Выделение их в сакральную сферу, придание приоритетности в системе ценностей требует от человека особого ритуального и жертвенного поведения, поклонения тому, что теолог назвал бы идолом. Различая эти два вида религиозного опыта, теолог различает, как сказал прот. Александр Шмеман, человека религиозного и человека поклоняющегося, *homo religiosus* и *homo adorans*. «Секуляризм, на мой взгляд, — это, прежде всего, отрицание поклонения. Подчеркиваю: не существования Бога, не какой-либо трансцендентной реальности и, следовательно, не той или иной религии. <...> Это отрицание человека как существа поклоняющегося — *homo adorans*, того, для кого поклонение — это основной акт, который определяет его человеческую природу и осуществляет ее»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Шмеман Александр, прот. Святая святым: заметки об Исповеди и Причастии Святых Тайн. — Киев: Храм преп. Агапита Печерского, 2002. — 56 с.

<sup>10</sup> Шмеман Александр, прот. Богослужение в секулярный век // Православная община. — 1995. — № 3 (№ 27). — С. 63–77.

В итоге, с точки зрения теолога, религия без веры — идолопоклонство, а вера без религии — очень часто идеология, т. е. тоже идолопоклонство.

**Для религиоведения** религиозный опыт — это «состояние психики, в котором человек осознает себя пребывающим в контакте со сверхчеловеческим существом или могуществом, ощущает свою причастность к инобытию, к запредельной обыденному миру реальности»<sup>11</sup>. Что является причиной этого осознания, остается за скобками. Это определение в рамках психологии религии сводит религиозный опыт только к субъективным ощущениям человека. И хотя дальше называются две составляющие стороны данного опыта: когнитивная и аффективная, но и они являются лишь производными от внутреннего мира человека. В таком случае под религиозным опытом можно понимать любое аффективное состояние, традиционно либо харизматически связанное у человека с его представлениями о высшем. Такая религиозность не является угрозой для нарастания секуляризма, но в определенном смысле является его союзницей.

**В феноменологии же религии** понятия религиозного опыта и опыта веры могут быть тождественными, ибо феномены мистической жизни могут быть восприняты и описаны в своей идентичности только в случае их воплощения. Феноменология религии не ставит вопрос о подлинности или не подлинности божественной природы самого источника опыта, но признает подлинность ощущений человека, воспринимающих его как трансцендентную реальность. Это позволяет говорить об уникальности религиозного опыта, присущего каждому человеку, какую бы религию он ни исповедовал. И значит о преподавании любой религии, прежде всего, как религиозного опыта, а не только культа и догмы, тем более этнокультурных форм.

Учебный курс феноменологии религии, строящийся вокруг понятия религиозного опыта, позволяет различать живой духовный опыт человека и феномен массовой бытовой религиозности, говорить о причинах существования различных видов религиозного опыта, об их конфликтности и возможной солидарности, о религиозности темной и светлой, о том, может ли являться истина в религии или же все это только исторические и культурные особенности прошлых эпох. Цели и задачи курса и всей учебной программы профессиональной переподготовки по религиоведению вытекают из главной проблемы нашего секуляризованного общества — отсутствия религиозного сознания как такового, потери чувства святости и святотатства во всей своей жизни, как в этическом, так и в феноменологическом смысле.

Важнейшую роль в построении курса играет также и категория священного, сакрального. Но она не носит столь универсального характера, как категория религиозного опыта. Конечно, нам привычнее воспринимать рели-

---

<sup>11</sup> Забияко, А. П. Религиозный опыт // Религиоведение / Энциклопедический словарь. — М. : Академический проект, 2006. — С. 866–867.

гию, когда есть священные табу, предписания и обязанности по закону, обрядовая правильность и каноническая надежность, четкое разграничение между священным и профанным, естественным и сверхъестественным, чистым и нечистым. Но в эту матрицу не укладываются, например, две мировые религии: буддизм и христианство. По своему опыту веры они не сводимы к религии как культовому поклонению священному (хотя религиозный момент в них и присутствует), а в своей глубине представляют собой утонченную философию в буддизме или же всю целостность жизни в христианстве.

С учетом всего сказанного перед нами стоит задача создания нового религиоведения, опирающегося в своем развитии на взаимодействие с философской герменевтикой, этикой и антропологией. Религиоведение, в замысле своем ориентированное на понимание человека, нуждается в выявлении собственной антропологической перспективы, в силу чего предметом его интереса должен оказаться человек, заботящийся об основаниях и гарантии осмысленности своего бытия, его ценности и целостности.

## МОИСЕЙ: ПРОРОК ИЛИ МАГ?

*Казимир Банек  
(Краков, Польша)*

При чтении *Торы* (*Пятикнижие Моисеева*) бросается в глаза необычная скудость сведений, касающихся Моисея, еврейского пророка и законодателя, личности, которой приписывается фундаментальное значение для всей традиции семитского монотеизма (иудаизма, христианства, ислама). Удивляет уже тот факт, что в описании рождения Моисея отсутствуют такие важные подробности, как имена его родителей. В свою очередь, указаны имена двух повивальных бабок евреянок — Шифра и Фуа (*Исход*, 1, 15). Имена родителей Моисея мы узнаем лишь позже и как бы случайно, из главы 6 упомянутой книги, причем по совсем другому поводу, а именно при перечислении по родам сынов Израилевых, которым предстоял исход из Египта: «Амрам взял Иохаведу, тетку свою, себе в жены, и она родила ему Аарона и Моисея» (*Исход*, 6, 20). Следовательно, рождение Моисея не считается важным событием: какие-то мужчина и женщина заключили брак, и у них родился ребенок. Однако по случаю презентации израильских родов необходимо указать соответствующие имена. Аналогично происходит с сестрой Моисея Мариа́м, которая сыграла важную роль в его спасении, когда он был младенцем, и имя которой открывается нам лишь в главе 15, причем довольно загадочным образом («Мариа́м пророчица, сестра Ааронова»),