

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ PHENOMENOLOGY OF RELIGION

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2025-14-1-11-19>

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

МАКСИМ ПЫЛАЕВ

Доктор философских наук, профессор.
Российский государственный гуманитарный университет.
125993 Москва, Россия.

Доктор философских наук, доцент.
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
115184 Москва, Россия.

<https://orcid.org/0000-0003-0110-8366>

E-mail: maximpylajew@mail.ru

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА

Доктор философских наук, доцент, декан философского факультета.
Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
125993 Москва, Россия.

<https://orcid.org/0000-0001-5085-5638>

E-mail: konacheva@mail.ru

© МАКСИМ ПЫЛАЕВ, СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА, 2025

INTRODUCTION

MAXIM PYLAEV

DSc in Philosophy, Professor.
Russian State University for the Humanities.
125993 Moscow, Russia.
Associate Professor.
Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
115184 Moscow, Russia.
<https://orcid.org/0000-0003-0110-8366>
E-mail: konacheva@mail.ru

SVETLANA KONACHEVA

DSc in Philosophy, Dean of Department of Philosophy.
Russian State University for the Humanities, Moscow.
125993 Moscow, Russia.
<https://orcid.org/0000-0001-5085-5638>
E-mail: konacheva@mail.ru

На первый взгляд, «феноменология религии» — давно известное и устоявшееся определение, есть словарные статьи, монографии и учебные пособия. При этом едва ли существует единое общее пространство феноменологии религии, единый феноменологический метод изучения религии. С момента возникновения феноменологии религии можно говорить о двух основных исследовательских проектах — религиозноведческом и собственно философском. У этих проектов разные исследовательские задачи, различные теоретические основания, и даже схожая терминология (феномен, беспредпосылочность, дескрипция) употребляется в различных смысловых контекстах.

Первый раздел нашего номера посвящен философской феноменологии религии, которая осуществляется в рамках феноменологического движения. Морис Мерло-Понти отмечал, что можно говорить о феноменологическом подходе к религии как «манере или складе мысли», способе мышления о священном и божественном внутри собственно феноменологической философии. К философской феноменологии священного можно отнести работы Макса Шелера, труды Мартина Хайдеггера, фронтовые заметки Адольфа Райнаха, работы Эдит Штайн, труды Бернхарда Вельте и философов его школы. Э. Гуссерль относил феноменологию религии к региональным феноменологиям, возникающим в контексте общей программы феноменологических исследований. Он не выделял сферу религиозного как особый регион сущего и не считал, что рели-

гиозные предметности даны религиозным актам неким особым, изначальным способом данности. В письме к В. Дильтею (5-6 июня 1911 года) он сравнивал феноменологию религии с феноменологической теорией природы, обозначая в качестве ее задачи «исследование конституирующего религию сознания в его отношении к возможной религии вообще» (Husserl, 1994, 49). Однако для многих феноменологов, пытавшихся следовать гуссерлевской программе в исследованиях религии, вставал вопрос об изначальности и невыводимости религиозного опыта и о специфике иерофании по сравнению со способами данности других предметов. Можно ли считать феноменологию религии направлением в общем феноменологическом проекте, нейтральной наукой о религии или религиозной феноменологией? Различные способы понимания феноменологии религии в значительной степени определены ответом на вопрос: что для феноменологии религиозного опыта является показывающим себя, феноменом. Несомненно, известен сам опыт, но это всегда опыт чего-то. Что же становится предметом религиозного опыта? Ведь то, как показывает себя предмет, зависит от самого религиозного опыта как способа данности. Опыт определяет, именуем ли мы этот предмет Богом или нейтральным словом «божественный». Феномен не есть нечто непосредственно обнаруживаемое, он показывает себя в опыте и через него являет свою простую и одновременно многообразную действительность. Структура феномена обнаруживается исходя из того, как нечто испытывается. С другой стороны, структура религиозного опыта не возникает из него самого. Это всегда опыт чего-то, того, чему опыт следует и даже покоряется. Специфика религиозного опыта определяется тем, что в нем можно испытывать только то, что не восходит к самому опыту: своеобразие опыта раскрывается в переживаемом.

Можно выделить два способа интерпретации религиозного опыта в пост-гуссерлевской феноменологии религии: придерживаться самого опыта или понимать его как переживание того, что к опыту не восходит и восходить не может. В первом случае опыт рассматривается как область, в которой все решающее уже присутствует. Исследование, ориентированное исключительно на сам опыт, не нуждается ни в чем внешнем, оно методически имманентно. Задачей исследования становится здесь схватывание опыта и попытка дать ему слово, его максимально точная артикуляция и передача. Иная исследовательская стратегия рассматривает опыт как трансцендентный, требующий продумывания смыслов, приходящих извне. В этом случае подчеркивается открытость опыта совершенно иному. Исследование различено с самим опытом, при этом открытость опыта обращает постижение к реальности, иной по отношению к опыту

и проходящей сквозь него. Подобная проницаемость и конституирует опыт как религиозный. В нем происходит встреча с тем, что не соразмерно испытываемому, поскольку «объект» опыта приходит извне и не теряет своей инаковости в опыте. Он изначален, иногда оказывается пугающим и всегда превосходит возможности схватывания.

В философии Мартина Хайдеггера можно обнаружить характерный пример поворота от феноменологии религиозного, которая стремится к понятийно направленному осуществлению опыта, к исследованию религии, основанному на являющей силе предданного ему опыта. В раннем лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» Хайдеггер стремится философски интерпретировать раннехристианский жизненный опыт, представленный в посланиях апостола Павла. Из этой интерпретации становится очевидным, что собственный философский проект Хайдеггера вырастает из феноменологического исследования религиозного опыта раннего христианства. При этом размышления Хайдеггера о религии не являются региональным феноменологическим исследованием, рассматривающим область религии. Скорее, они касаются и затрагивают сам ход и направленность феноменологии. Столкновение с подлинно религиозным (христианским) опытом, представленным в текстах апостола Павла и Августина, требует феноменологии, очищенной от онтологотелогических мотивов, которые она заимствовала из древнегреческой мысли и современной эпистемологии. Лекции по феноменологии религии обнаруживают другой опыт жизни и Бога, предоставляющий Хайдеггеру средства для трансформации феноменологии. После «поворота» Хайдеггер в деструкции метафизики критикует сложившееся отождествление теологической и философской истин, которое ведет к онтологотеологии, метафизическому забвению бытия, осмыслению сущего не в свете бытия, а через высшее сущее. Искать тот исторический опыт, который делает возможным вопрос об истине бытия, о постижимости Бога, — опыт поэзии и ранних греческих мыслителей. Поздний Хайдеггер, по меткому выражению Р. Сафрански, берется за «честолюбивый проект: он хочет пережить реальное присутствие божественного исключительно посредством своего мышления» (Safranski, 2002, 414–415).

В современной феноменологической мысли вопросы о религии и Боге также рассматриваются как интегральная часть философии. При этом многие нормативные вопросы традиционного теизма, например дебаты о существовании Бога или божественных атрибутах, заключаются в скобки. В центре внимания оказываются вопросы, связанные со способами мышления о Боге: «Может ли Бог быть дан сознанию как феномен? К какого рода феноменам относится

религиозный опыт? Какой тип феноменологического метода необходим для его описания?» (Manoussakis, 2006, XV). В трудах французских феноменологов религиозная проблематика неотделима от вопросов о методе, переосмыслении субъективности, преодолении примата созерцания, нашедшего свое выражение в гуссерлевском «принципе всех принципов». Вслед за Кьеркегором и Хайдеггером феноменологическая философия религии обращает внимание на паскалевское различие между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова, отдавая преимущество последнему. Современные французские мыслители (Мишель Анри, Жан-Люк Марион, Жан-Луи Кретьен) стремятся развернуть от метафизики к Богу религиозно-философский дискурс, который превосходит традиционные онтологические категории. В континентальной философии последних десятилетий дискуссии о священном развиваются в рамках феноменологически-герменевтической проблематики (П. Рикёр, Р. Кирни, Дж. Капуто, Дж. П. Мануссакис). Можно также отметить попытки ряда мыслителей использовать, разработать инварианты феноменологического подхода к божественному, которые позволили бы преодолеть хайдеггеровское «преодоление метафизики».

Статьи, представляющие философскую перспективу в феноменологии религии, обращены к различным аспектам интерпретации божественного и Бога в философии Гуссерля и Хайдеггера и в постфеноменологии. Так, в статье Г. Навильникова представлена реконструкция гуссерлевского учения о Боге в контексте современных постструктуралистских (Ж. Деррида) и феноменологических (Л. Тенгели) интерпретаций. А. Вавилов исследует хайдеггеровскую трактовку теологического измерения метафизики, на основании материалов лекционного курса 1928 г. об основоположениях логики у Лейбница предлагает тезис о том, что у Хайдеггера можно обнаружить набросок собственной «теологии», которая получает название «метонтологии» (*Metontologie*). В статье Н. Коды рассматриваются сложные отношения Хайдеггера с религиозной традицией до и после «поворота», акцентируются методологические аспекты хайдеггеровской работы с традицией. Е. Шестова, анализируя работу М. Анри «Воплощение: философия плоти», выявляет методические тенденции французской феноменологии, которые позволяют французским феноменологам обращаться в феноменологической работе также и к религиозным текстам, и показывает возможность использования библейского текста в качестве феноменологической дескрипции. С. Коначева обращается к рецепции хайдеггеровского проекта «преодоления метафизики» в современной православной мысли (Х. Яннарас, Дж. П. Мануссакис, Д. Б. Харт) и демонстрирует, как трансформируется фено-

менологический метод при попытках представить глубинную или трансцендирующую феноменологию.

Во втором разделе представлена религиоведческая оптика. В истории религиоведения сложились два основных типа феноменологии религии. Первый — в качестве науки о священном. Второй — как наука о систематизации религиозных феноменов в качестве дополнения к истории религий. Можно выделить в рамках генезиса доклассическую, классическую и постклассическую религиоведческую феноменологию религии. Также важную роль в религиоведческой феноменологии религии играют национальные научные школы. Прежде всего, голландская и немецкая. Так, феноменология религии для П. Д. Шантепи де ля Соссе образует переход от истории религий к философии религии и занимается систематизацией и группированием религиозных феноменов. Речь идет о систематизации священных предметов, видов культа, сакральных существ, религиозных субъектов. Эта феноменология религии связана с гегелевским пониманием феноменологии как науки об опыте сознания. Она использует метод аналогии для изучения религиозных феноменов, обобщая и анализируя материал истории религии. Научный статус этого типа феноменологии религии никогда не оспаривался в религиоведении. Эту ветвь можно назвать доклассической и преимущественно голландской. К ней принадлежат К. Тиле, В. Кристенсен, К. Блейкер, а также швед Г. Виденгрэн и итальянец Р. Петтаццони. Классическая феноменология религии связана с дискуссией о священном. Ее основателем является Р. Отто с его работой «Священное» (1917). Эту ветвь в религиоведческой феноменологии религии общепризнанно считают немецкой. «Меккой» немецкой феноменологии религии стал Университет Марбурга. В нем работали такие видные феноменологи религии, как Р. Отто, Ф. Хайлер, К. Голдаммер. Рудольф Отто, осмысляя свой опыт посещения в 1911 году синагоги в Марокко, открывает священное как нозму религиозной интенциональности сознания. Тем самым вопрос о священном сводится к описанию форм религиозной интенциональности сознания в перспективе того или иного видения нозмы священного. Классическая феноменология религии становится формой понимающего религиоведения и связана с феноменологией Э. Гуссерля. Эта форма религиоведческой феноменологии религии занимается исследованием религиозного сознания в свете понимания его внутренних интенций. Она встает на позицию религиозного субъекта и описывает священные предметы, явления, представления и переживания священного вне их исторической и антропологической фундированности. Классическая феноменология религии является синкретическим образованием и включает в себя взаимопротиворе-

чивые методологические установки из теологии (либеральной теологии протестантизма), философии (философии жизни В. Дильтея, философской феноменологии Э. Гуссерля, К. Ясперса) и эмпирического религиоведения. Классическая феноменология религии также эксплицирует общую морфологию религии с центром в универсальном религиозном сознании. Среди ее представителей Г. ван дер Леу, Й. Вах, М. Элиаде, Ф. Хайлер, Г. Меншинг, К. Голдаммер. Дискуссия о священном в классической феноменологии религии — это прецедент соединения несоединимого: философии, теологии и религиоведения, идеальной религии, эмпирической религии и конфессиональной веры. С 1960–1970 годов наступает кризис классической феноменологии религии. Ее представители объявляются христианскими теологами. В. Гантке пишет о том, что феноменологи религии опрометчиво рассуждали о священном, на самом деле речь у них шла о христианской интерпретации священного (Gantke, 1998).

Особое место в религиоведческой феноменологии религии занимает современная феноменология религии (феноменология религии нового стиля, ориентированная на классическую проблематику феноменологии религии). Наиболее крупными ее представителями являются Ж. Ваарденбург и В. Гантке. Постклассическая феноменология религии, собственно как и классическая, не обладает методологическим и содержательным единством. Так, Гантке отдает безусловное предпочтение постклассической научно-философской парадигме, в которой исчезают все фундаментальные черты классической феноменологии религии. Это отказ от стремления описать универсальную матрицу религиозного сознания, построить общую морфологию религии и объективировать само священное в качестве общезначимого понятия. Тем не менее он сохраняет, используя понятие священного в качестве открытого вопроса, метод антиредукционизма, минуя антропоцентризм секулярного религиоведения и теоцентризм теологии, а также пытается совместить эмпирические понятия истории религий с нормативными терминами теологии и философии. Залогом успеха подобного предприятия становится диалогическая герменевтика О. Больнова, концепция темпоральности М. Хайдеггера, философская антропология Г. Плеснера, фундаментальная теология Г. Вальденфельса. Отличие современной феноменологии религии от философской феноменологии священного заключается в принципиальном использовании и зависимости в построении моделей священного от эмпирического религиоведческого материала. Ж. Ваарденбург создает феноменологию религии «нового стиля». Для голландского ученого феноменология религии исследует интенции и субъективные значения локального религиозного сознания. По Ваарденбургу, она выступает герменевтической

дисциплиной и ставит проблему понимания. Феноменология религии нового стиля зависит от эмпирических исследований религии. В отличие от классической феноменологии религии она не притязает на реконструкцию универсального религиозного сознания и не акцентирует особое внимание на категории «священное».

Предлагаемый читателю номер улавливает основные тенденции в рамках трансформации современного религиоведческого подхода в феноменологическом изучении религии. Во-первых, апробация феноменологической методологии Э.Гуссерля и герменевтики П.Рикёра в исследованиях отечественного и зарубежного спиритуализма. Во-вторых, мы сталкиваемся с попытками реинтерпретации классической феноменологии религии (например, Г.Меншинга) и современной феноменологии религии (прежде всего, Ж.Ваарденбурга) в свете фундаментальной онтологии М.Хайдеггера. В-третьих, исследователи стремятся объединить немецкую и французскую традиции изучения феномена «священное» в решении проблемы религиозного экстремизма.

Так, В.Раздьяконов предлагает концептуальную стратегию понимания философской феноменологии Гуссерля исходя из контекста психологических концепций диссоциации и множественных личностей, а также в контексте клинической практики и спиритической эмпирии, на которых они основывались и/или которых касались. В статье А.Мёдовой раскрывается общее и особенное в результате сравнения установок философии Хайдеггера и голландских феноменологов религии — «отказ от концептуальных схем, объективирующего подхода, доктринальных предпосылок, стремление к выявлению аутентичного смысла явлений религиозной жизни, фиксация уникальности религиозного опыта, построение перспективы от первого лица». Н.Никонович в статье о М.Элиаде возвращается к проблематизации методологии антиредукционизма в современном религиоведении. Статья Е.Попова и Н.Стерлядовой переосмысляет вклад Г.Меншинга в феноменологию религии и закладывает новую отечественную традицию интерпретации творчества Г.Меншинга. Авторы полагают, что в работах Г.Меншинга речь идет «об отыскании смыслов “после” опыта как вненаходимости бытия и развертывания его начальности либо в символизации, либо в трансцендировании». А.Лосев указывает на точки пересечения герменевтики П.Рикёра и западного эзотеризма в варианте постклассической феноменологии религии у Дж.Крайпла. Т.Излученко в своей статье пытается соединить концепцию сакрального насилия в феноменологии религии с объяснением природы религиозного экстремизма.

Одной из проблем феноменологии религии с момента ее возникновения был вопрос ее дисциплинарной принадлежности. Что это: религиоведение, философия, теология или парадоксальное сочетание несочетаемого? Не оказываются ли подобные направления мысли переходом к теологии? Или феноменология религии остается именно философией религии, сохраняя определенное методологическое расстояние, как и полагается философии? Может ли феноменология религии стать тем пространством, где философия, религиоведение и теология могут лицом к лицу столкнуться друг с другом в процессе взаимного обмена? Авторы статей, представленных в этом выпуске журнала, так или иначе затрагивают эти вопросы, демонстрируя, что различные изводы феноменологии религии в своих пересечениях обнаруживают новые возможности мыслить о священном и божественном.

REFERENCES

- Gantke, W. (1998). *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Marburg: Diagonal Verlag.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel* (HUA VI) (K. Schuhmann, Ed.). Dordrecht: Springer.
- Manoussakis, J. P. (2006). Introduction. In J. P. Manoussakis, *After God: Richard Kearney and Religious Turn in Continental Philosophy* (15–20). New York: Fordham University Press.
- Safranski, R. (2002). *A Master from Germany. Heidegger and His Time*. Rus. edn. Moscow: Molodaia gvardiia Publ. (In Russian)