

Факультет философии и религиоведения  
Центр религиоведческих исследований  
и международных духовных отношений  
Государственного университета информатики  
и искусственного интеллекта

Молодежная ассоциация религиоведов  
(Киев, Украина)  
Донецкая областная молодежная  
ассоциация религиоведов

Философский факультет МГУ  
имени М.В. Ломоносова (Россия)

*при поддержке*  
журнала «Религиоведческие исследования»  
(Москва, Россия)

## **Феноменология религии: между сакральным и профанным**

Материалы Международной зимней  
религиоведческой школы  
(31 января - 5 февраля 2011 г. Донецк)

Издательство «Донбасс»  
Донецк – 2011

УДК 2-1: 130.121

ББК 86.3

Ф 42

*Рекомендовано к печати Ученым советом факультета  
философии и религиоведения Государственного университета  
информатики и искусственного интеллекта  
(протокол № 8 от 31.03.2011),*

**Рецензенты:**

д. филос. н. Дулуман Е.К.

д. филос. н. Панич А.О.

д. филос. н. Пасько Я.И.

**Феноменология религии: между сакральным и профанным.**

Ф 42 Материалы Международной зимней религиоведческой школы /  
Научн. ред. А.В. Белокобыльский, О.С. Киселёв. – Донецк:  
Донбасс, ДООО «Центр Дискавери», Центр религиоведческих  
исследований ГУИиИИ, 2011. – 171 с.  
ISBN 978-966-1615-90-7

Сборник статей лекторов и участников Международной  
зимней религиоведческой школы «Феноменология религии:  
между сакральным и профанным», которая проходила в г.Донецк  
с 31 января по 5 февраля 2011г.

Издание будет интересно религиоведам, философам и  
богословам.

**УДК 2-1: 130.121**

**ББК 86.3**

ISBN 978-966-1615-90-7

© Антонов К.М., Белокобыльский А.В.,  
Бойчук Н.В., Васильева Е.Н.,  
Киселев О.С., Козловский И.А.,  
Кришмарел В.Ю., Малевич Т.,  
Пылаев М.А., Рязанова С.В.,  
Хоффманн Х.,Хромец В.Л., 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Киселев О.С.</i> О школе по феноменологии религии	5
<i>Белокобыльский А.В.</i> Пределы применимости феноменологического метода в религиоведении	9
<i>Хромец В.Л.</i> К проблеме феноменологического подхода в религиоведении	20
<i>Пылаев М.А.</i> Категория «священное» в современной западной философии религии	30
<i>Бойчук Н.В.</i> Понимания Бога и божественного в сущностной феноменологии религии Макса Шелера	44
<i>Хоффманн Х.</i> Зигмунт Понятовский (1923-1994) и его критика феноменологии религии	55
<i>Ксёнжек А.</i> Жак Ваарденбург и его критика классической феноменологии религии	69
<i>Антонов К.М.</i> Русская религиозная философия и феноменология религии: предварительные замечания к постановке проблемы	77
<i>Рязанова С.В.</i> Феноменологический метод и теория архетипов К.-Г. Юнга	87
<i>Кришмарл В.Ю.</i> Феноменология сакрального искусства (на примере христианской эстетики)	98
<i>Козловский И.А.</i> Феноменологическая эмпатия и эмоциональный интеллект в религиоведении	111
<i>Васильева Е.Н.</i> Околосмертный опыт: феноменология, проблема интерпретации	137
<i>Малевич Т.</i> Нейрофеноменологический подход к изучению религиозного опыта в биогенетическом структурализме Ч. Лафлина и Ю. д'Аквилы	149
<i>Пылаев М.А.</i> Есть ли будущее у феноменологии религии?	161

чреват не только утратой аутентичного смысла, но и абсолютизацией спекулятивных построений.

1. Гурвич А. Проблемы жизненного мира, М. 1994
2. Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 160-206.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.

**Хромец В.Л.**

*к. филос. н., вице-президент  
Молодежной ассоциации религиоведов,  
доцент кафедры культурологии  
Национального педагогического  
университета им М.П. Драгоманова*

## **К проблеме феноменологического подхода в религиоведении**

Необходимо начать с того, что следует определить, что такое феноменология религии и каков ее статус в контексте религиоведения. Объясняя себе, что такое феноменология религии, мы должны посмотреть на общую историю религиоведения и на историю самой феноменологии религии, а также на то, как так получилось, что феноменология религии оказалась одной из пяти основных религиоведческих дисциплин.

Возникает еще один вопрос: называли ли себя феноменологами религии те, кого мы таковыми считаем? Как оказывается, не всегда. Например, Рудольф Отто, которого мы относим к классикам феноменологии религии, а его работы – к классическому периоду становления последней, никогда себя не называл феноменологом религии. Он ставил перед собой четкую задачу: показать то, что у всех религий

есть общий корень – некое религиозное чувство нуминозного, которое присуще человеческой природе. Через некоторое время идеи Рудольфа Отто инкорпорируются в науку о религии, и без ведома и желания самого Р. Отто, его начинают называть феноменологом религии. Такие случаи в истории любой науки мы встречаем достаточно часто. Например, можно вспомнить случай с М. Хайдеггером, которого Ж.-П. Сартр настойчиво называл экзистенциалистом, а М. Хайдеггер настойчиво отказывался от такого определения. Тем не менее, во многих учебниках можно прочесть, что М. Хайдеггер является философом-экзистенциалистом. Т.е. не смотря на то, что сам М. Хайдеггер не относил себя к какой-либо школе в философии, в определённый момент мнение о том, что М. Хайдеггер – экзистенциалист, становится преобладающим. Подобно тому, как М. Хайдеггер стал экзистенциалистом, Р. Отто оказался феноменологом религии.

Получается, что мы принимаем некоторое мнение, а после начинается процесс вторичной рефлексии: сначала к какому направлению в феноменологии религии, а затем к какому периоду развития феноменологии религии относится тот или иной мыслитель. Т.е. мнение мы принимаем как факт, а потом на основе этого факта пытаемся кого-то куда-то отнести и «проклассифицировать». Таким образом, понимание того, чем является феноменология религии основано на такого рода фактах, которые изначально были мнениями, а феноменологи религии – это те, которых кто-то когда-то «назвал» таковыми.

Второе, что нужно прояснить – это «взаимоотношение» так называемой философской феноменологии и феноменологии религии. Феноменология религии как направление, как линия исследования, возникает раньше, нежели гуссерлианская феноменология. Сам же термин «феноменология» в применении к исследованию духа впервые использует Г.В.Ф. Гегель. Именно под влиянием

Гегеля П.Д. Шантепи де ла Соссе впервые в истории религиоведения употребляет словосочетание «феноменология религии». Несомненно, что в данном словопотреблении он следует гегельянской традиции. В его работах и в работах еще двух отцов-основателей религиоведения, – Корнелиуса Тиле и Макса Мюллера, – отчетливо видно влияние Гегеля, хотя, конечно же, они подходят к его философским идеям, касающимся религии, достаточно критично. И, следуя гегелевскому словопотреблению, следует учитывать, что гуссерлианская феноменология – именно феноменология знания: первоочередной задачей феноменологии Э. Гуссерля было прояснить вопрос о том, как возможно познание. Он пытался прояснить чистый акт познания, безотносительно к тому, что именно познается. Следующим его шагом была попытка показать, как возможно применить его схему познания к научному знанию (тому знанию, которое имеет наиболее высокий уровень достоверности). Соответственно, гуссерлианская феноменология вполне может быть применима к изучению религии. Феноменология от Гегеля и до Гуссерля ориентирована на выявление типичного общезначимого в познании. И Шантепи де ла Соссе, вводит понятие феноменологии религии как одной из дисциплин науки о религии, поставив её между философией и историей религии. Этот факт также требует прояснения: без того, что понимает Шантепи де ла Соссе под философией религии и историей религии, нельзя понять, что он понимает под феноменологией религии. С его точки зрения, философия религии это часть науки о религии, которая должна отвечать на вопрос, что является сущностью религии, то есть об универсальном проявлении религии; история религии «указывает» на конкретные исторические проявления религии, а феноменология религии является связующим звеном между философией и историей религии, делая обобщения среднего уровня. В данном случае феномено-

логию религии можно назвать типологией религии, или типологией религиозных феноменов. Шантепи де ла Соссе предлагает понимание феноменологии религии в определенном контексте. В связи с этим нужно указать еще на один момент: в ранний период становления религиоведения как науки, последняя стремилась к тому, чтобы между её частями и их названиями прослеживалась четкая симметричность. Так, Макс Мюллер делит науку о религии на две части: теоретическую теологию и сравнительную теологию<sup>1</sup>; Корнелиус Тиле выделяет «онтологическое исследование религии» и «морфологическое исследование религии»<sup>2</sup>; Пьер Даниель Шантепи де ла Соссе – философию религии, феноменологию религии и историю религии<sup>3</sup>. Фактически, мы имеем дело со стремлением к симметрии в делении науки о религии. И, соответственно, феноменологию религии у Шантепи де ла Соссе можно понимать лишь в контексте двух других элементов его деления науки о религии.

Мы принимаем деление истории религиоведения, которое предлагает А.Н. Красников. Он выделяет классический и современный период в развитии науки о религии. Характерной чертой классического периода было то, что в это время религиоведение представляло собою некую единую парадигму. Это означает, что большинство ученых, которые относили себя к цеху религиоведов, приблизительно пользовались одним инструментарием, была приблизительно общая проблематика исследований. Мы можем говорить, что в этот период теория религиоведения и религиоведческий подход в изучении религии совпадали. Такое, условно

---

<sup>1</sup> Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1996. – С. 44.

<sup>2</sup> Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. – М.: Канон+, 1996. – С. 147-148.

<sup>3</sup> Шантепи де ла Соссе П.Д. Учебник по истории религий (фрагмент) // Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 201.

говоря, однообразие, начинает рушиться после Второй мировой войны. Но между двумя войнами одной из наиболее влиятельных методологий становится феноменологическая методология. После Второй мировой войны последняя подвергается серьезной критике – её обвиняют в теологизации религиоведения. Это было связано с тем, что сами феноменологи религии пытались онтологизировать религиозный опыт. Рудольф Отто в начале своей работы «Священное» пишет: «Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать. Ибо с тем, кто может вспоминать о своих периодах полового созревания, о своих запорах или своих социальных чувствах, а вот о собственно религиозных чувствах — нет, с тем тяжело обсуждать учение о религии»<sup>1</sup>. С точки зрения Р. Отто понять то, что он пишет нельзя без наличия у читающего религиозного опыта. С точки зрения многих исследователей, именно доминирование подобной позиции завело религиоведение в кризис. В кругу религиоведов доходит до того, что назвать кого-либо феноменологом религии едва ли не значит назвать пустословом. Принять феноменологический подход – это принять аисторическую основу всякой религии, иными словами это означает, что нужно редуцировать все конкретно-исторические проявления религии, и попытаться выявить типично общее то, что присуще любой религии, то, что является общим базисом. В итоге получилось так, что феноменология религия выработала свой «птичий язык», на котором она говорила о религии, которой исторически нет, и не было. И этот подход, конечно же, потерпел фиаско. И сейчас самая распространенная точка зрения заключается в том, что религиоведение отказалось от возможности использования в религиоведческих исследованиях феномено-

---

<sup>1</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто / [Пер.с нем. яз. А. М. Буткевич]. – СПб: АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с.



логического подхода как такового, поскольку последний является непродуктивным в изучении религии. Я попытаюсь возразить против данного тезиса и попытаюсь показать, что феноменологический подход в правильном его применении может помочь религиоведу в изучении конкретных исторических фактов.

Первое, что следует сказать – необходимо разграничивать феноменологию религии и феноменологический подход в религиоведении. Феноменологию религии, по моему мнению, нужно рассматривать как вспомогательную дисциплину наряду с социологией религии, психологией религии, географией религии и т.д. Среди них следует выделять две базовые дисциплины – теория религии или теоретическое религиоведение и история религии или историческое изучение религии. Вспомогательные дисциплины, в ряду которых есть и феноменология религии, изучают один из аспектов бытия религии. Исходя из такого понимания религиоведения, оно предстает как комплексная наука, предметом которой является всеобъемлющее изучение религии. Есть альтернативная точка зрения, которая заключается в том, что религиоведение является отраслевой частью других наук, которые занимаются изучением религий. Таким образом, например, социология религии не является вспомогательной дисциплиной религиоведения, а отраслью социологии. Соответственно, нет религиоведа, а есть социолог, который занимается религией. Мы считаем, что религиоведение является комплексной наукой, которая абсорбирует знание из других наук для всестороннего изучения религии. Исходя из такого понимания, феноменология религии является одним из аспектов изучения религии, а именно выявлением исторических структур религии; фактически, мы ее предлагаем понимать как типологию религии. В таком понимании феноменология религии не конкурирует с другими дисциплинами, но имеет свою

область исследования. Если можно так сказать, она «признает» другие аспекты изучения религии.

Однако мы имеем дело с совершенно другой ситуацией, когда говорим, что есть или может быть феноменологический подход в изучении религии. Феноменология религии отличается от феноменологического подхода тем, что в подходе используется феноменологическая методология в построении общей теории исследования религии. Теория или подход определяется тем, какая базовая методология кладётся в основу изучения. Так, можно сказать, что, например, в СССР доминировал марксистский подход в изучении религии, соответственно мы можем говорить о марксистской теории в религиоведении, который себя противопоставлял разным «западно-буржуазным теориям».

Феноменологический подход можно еще назвать трансценденталистским подходом: он указывает на границы нашего познания, условия возможности этого познания. В контексте религии это означает, что мы выявляем «условия возможности» религии и отказываемся от вопрошания о её происхождении. Данный принцип, с моей точки зрения, может быть достаточно продуктивным: именно благодаря ему, например, тема о происхождении религии является факультативной в религиоведении. Поскольку на вопросы о том, когда и в какой момент и какие условия привели к тому, что возникает религия, возможно дать несколько ответов, которые можно типологизировать таким образом: одни будут указывать на естественные причины, а другие – на сверхъестественные, однако и первая, и вторая группы ответов будут гипотетическими, ибо нет достаточного количества фактов, которые могут подтвердить или опровергнуть каждый из этих ответов. Потому в феноменологическом подходе к изучению религий утверждается, что нужно выделить некий общий для всех религий базис, условие возможности. Остаются, однако,

вопросы: «как?», «откуда?» и «почему?». Эти вопросы должны «выноситься за скобки», и, применяя феноменологическую методологию в контексте общей теории, взгляд, например, на историю религиоведения будет отличаться от марксистского. Историк религиоведения, который стоит на позициях феноменологического подхода, будет искать в истории развития науки о религии то, как и что определял тот или иной религиовед в качестве сущности религии, её трансцендентального базиса.

Также, нарабатывая общую методологию феноменологического подхода, необходимо сказать о термине, который является достаточно продуктивными, но который имеет одиозную историю, – это термин «сакральное».

Если попробовать «реанимировать» данный термин, отбросив все его онтологические коннотации, он может стать продуктивным в изучении религии. В феноменологическом подходе термин «сакральное» используется для обозначения сущности религии, но вопрос о статусе сакрального является запрещенным. Иными словами, исследователь должен воздержаться от суждений о его существовании. Сакральное как сущность религии, мы предлагаем понимать, как методологическую точку отсчёта. Наличие или отсутствие сакрального нам позволяет признать некий феномен как религиозный или как нерелигиозный. Есть исторический пример – ранний буддизм, который с самого начала действительно не был религией. Но когда учению Будды начали приписывать некий компонент, который отличал его от любого другого учения, оно стало обретать сакральный смысл, и Будда стал сакральным существом. Так вот, термин «сакральное» предлагается понимать в значении, котором его употребляет Рудольф Отто, как избыток (в переводе с семитских языков). Например, для не православного человека икона является просто изображением. Православный же верующий приписывает этому изображению некий «избыток», что делает ее иконой. Если взять

догматическую формулировку того, что является иконой – это образ, который к первообразу возносит. Если неверующий человек считает, что изображенное на этой иконе не имеет никакого значения, какого-то отдельного статуса святости и т.д., то ни к какому первообразу он его возносить не будет. Предмет становится сакральным, – и тут мы вводим весьма продуктивный термин гуссерлианской феноменологии, – когда этот предмет интендируется, то есть схватывается человеческим сознанием, как сакральное. Таким образом, если есть человек, чьё сознание интендирует данный предмет как сакральный, и он верит, что эта икона – действительно сакральный предмет, значит, есть нечто, что сообщает этому сакральному предмету сакральный статус. В феноменологическом подходе следует разграничивать сакральное как имя существительное (напр. *das Heilige* – (нем.) священное), и сакральное, которое относится к предмету, как имя прилагательное. То есть, предмет является сакральным только тогда, когда некое сакральное сообщает эту сакральность, а человек схватывает это сознанием. Поэтому понятие «сакральное» в феноменологическом подходе необходимо разграничивать: сакральное на онтологическом уровне, как таковое, и сакральное на уровне переживаний, на гносеологическом уровне (понятие «переживание» здесь употребляется в контексте феноменологии Э. Гуссерля). Таким образом, сакральное представляется двухфакторным.

Второй компонент – это то, что сакральное и выделение сущности религии необходимо для того, чтобы те или иные феномены маркировать как религиозные или нерелигиозные. Феноменологический подход также предлагает разграничивать структурные элементы религии, где сакральное опредмечивается на нескольких уровнях. Предлагается выделять религиозные ценности, т.е. то, на основе чего возможно выделение некоей религиозной традиции. То есть, христианства, как такового, нет. Мы

можем говорить об общей христианской традиции, то есть о том, что является общим для всех христианских конфессий. Данный уровень разграничения религиозных ценностей позволяет нам маркировать разные религиозные традиции – исламскую, буддийскую, христианскую, даосскую и др. Однако в рамках этого уровня они ничего не дают для религиоведа, если не внести следующие два компонента, которые дают критерии разграничения в рамках религиозной традиции конфессиональной принадлежности. Это религиозное вероучение и религиозный культ. Религиозные ценности на уровне религиозного вероучения опредмечиваются и, таким образом интерпретируя, например, учение о спасении, мы имеем разные интерпретации – православных, католиков, англикан, лютеран и т.д. Религиозный культ – это обрядовая сфера, которая тоже имеет свое символическое значение, которое отлично в рамках разных религиозных конфессий. Это как одна из иллюстраций. Мы можем говорить как о феноменологической классификации религии, так и о функциональном срезе, в контексте феноменологического подхода к изучению религии. Данная схема является иллюстрацией возможности феноменологического подхода в религиоведении и, самое главное, его теоретической продуктивности. Основной посыл феноменологии религии – это отказ от оценочных суждений. То есть, феноменологический подход должен реконструировать и вскрывать религию в ее внутреннем, имманентном взгляде на самое себя. Это реконструкция взгляда на религию носителей данной религии. Грубо говоря, если мы начнем реконструировать православие на основе сельских приходов и будем говорить о православии вообще, то у нас получится то православие, которое исповедует сельской приход. Но есть еще уровень вселенского православия, которое очень часто отличается от практики православия в конкретных странах, на конкретных территориях. Феноменологический подход в изучении религии, в том

числе, позволяет разграничивать уровень идеального взгляда религии и религии на уровне её бытования.

Таким образом, мы утверждаем, что феноменологический подход в религиоведении не только возможен, но и продуктивен, и может решать как общетеоретические, так и конкретные исследовательские задачи.