

УДК 141.32

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Н.В. БЕДРИЦКАЯ

(Белорусский государственный университет, Минск)

На основании анализа идей М. Шелера, М. Хайдеггера, Р. Отто, Г. ван дер Леува обосновывается гипотеза о том, что феноменология религии является вариантом экзистенциальной философии. Основное внимание в статье уделено описанию специфики религиозного опыта, поскольку одним из программных принципов рассматриваемого направления является антиредукционизм в понимании религии, подразумевающий признание уникальности, специфичности религиозного опыта, его универсальности и конститутивности для любого человека, независимо от принадлежности к конкретной культурной и религиозной традиции. При этом религиозный опыт рассматривается как опыт экзистенциальный, поскольку представляет собой тот род подлинного опыта, который изменяет человека независимо от сохраняемого в памяти содержания этого опыта. Кроме того, в этом опыте проявляется глубинная основа человека, связанная с «избыточностью» его существования с точки зрения посторонней прагматики, с его особым положением в мире, с присущей ему способностью к самотрансцендированию как способу реализации своих подлинных возможностей.

**Введение.** В течение своего исторического развития феноменология религии ставила перед собой различные задачи – от систематизации и упорядочения данных истории религии до изучения структуры и содержания религиозных актов и понимания специфики осознания человеком себя как *homo religiosus*<sup>1</sup>. Один из классиков феноменологии религии, стремившийся соединить собственно религиозоведческие положения с идеями философской феноменологии религии, Герард Ван дер Леув отмечал, что поскольку религия есть нечто данное а priori, постольку феноменолог не должен себя утруждать проблемами генезиса и развития религии – его *главная задача состоит в исследовании личного (своего и чужого) религиозного опыта* (Курсив мой – Н. Б.) [1, с. 7].

Цель данной статьи – обоснование гипотезы, согласно которой феноменология религии является вариантом экзистенциальной философии.

**Основная часть.** Антиредукционизм как программный принцип феноменологии религии означает не только утверждение невыводимости религии из других форм культуры и несводимости к ним, но также признание *уникальности, специфичности религиозного опыта, его универсальности и конститутивности* для любого человека, независимо от принадлежности к конкретной культурной и религиозной традиции. В этом смысле показательными для феноменологии религии являются следующие моменты:

- подчеркивание необходимости разделения понятий *религия* и *религиозность*. При этом последняя «трактруется очень широко и не подразумевает принадлежности человека к какой-либо конфессии» [2, с. 426], а скорее тематизирует наличие в нем некоторого «избытка»<sup>2</sup>, выходящего за пределы этого мира. Кроме того, обращение к исследованию религиозности выражает превалирование интереса к отдельно взятой личности, а не к «историко-культурно-политическому проявлению» веры [3, с. 26 – 27];

- рассмотрение любого человека независимо от его самоопределения в вопросах веры как человека религиозного согласно самой его природе;

- признание в качестве истока религиозности особого рода опыта, связанного с переживанием «священного». При этом религиозный опыт рассматривается как *опыт экзистенциальный*, вплоть до того, что современные феноменологи религии в качестве одной из причин нынешнего экзистенциального кризиса называют отказ от *истинной* веры, имея в виду, что «истинность» связана не с принадлежностью к конкретной конфессии, но с признанием особого статуса веры как базиса для каждодневной деятельности по осмыслению и построению мира и собственного существования.

Одним из наиболее значимых оснований для утверждения подобного значения религиозного опыта является признание так называемой только ему присущей «*тотальности*». Речь идет о том, что религиозный опыт представляет собой ответ целостной экзистенции, т.е. интеллекта, чувства и воли сообща на «последнюю реальность», «целостное бытие» и является наиболее интенсивным из всех доступных человеку переживаний [2, с. 426 – 427; 4, с. 47 – 48].

<sup>1</sup> Человек религиозный (лат.)

<sup>2</sup> Имеется в виду перевод нем. Überschuß (используется М. Шелером в его работе по «сущностной феноменологии религии»).

Следовательно, особая «тотальность» религиозного опыта с точки зрения представителей феноменологии религии заключается прежде всего в том, что благодаря нему человек «открывает» целостность и подлинный исток *собственной экзистенции*, и для него становится возможным ответить на вопрос о том, *кто он такой*. Это самопостижение, «открытие самого своего» в человеке осуществляется благодаря *соприкосновению человека со священной сферой, с реальностью «совершенно иного»*, чуждого и чуждого, выпадающего из сферы повседневного, привычного, понятного, знакомого, противостоящего этой сфере как одновременно открытое и сокрытое, ужасающее и притягательное, чудесное и чудовищное. Следствием этого соприкосновения является проблематизация общепринятых систем ценностей и стереотипов поведения, а также девальвация того, что прежде принималось за собственное Я [5, с. 20]. Ключевым для этого соприкосновения является то, что «*nimen*<sup>3</sup> переживается как *präesens*» [5, с. 19], как нечто реальное и лично присутствующее. Этот момент признания реальности священного объекта является узловым для феноменологии религии. В рамках рассматриваемого направления широко распространена точка зрения, согласно которой «невозможность доказательства бога не означает его невозможности для индивида, поскольку интенциональность сознания делает бога “реальностью”... Бог существует в качестве бога-для-меня» [6, с. 57 – 58]. Но признание реальности сакрального объекта впоследствии завершается вопросом о его действительном существовании. Здесь можно отметить некоторую двойственность позиции большинства феноменологов религии: с одной стороны, вопрос о действительном существовании подобного объекта должен был бы выноситься феноменологией (в соответствии с ее самопониманием) за скобки. С другой стороны, учитывая, что представителями феноменологии религии, как правило, являлись мыслители с определенными конфессиональными предпочтениями, то в ряде случаев осуществлялся переход от утверждения реальности священного объекта для индивида и осмысления значения подобного объекта к утверждению действительного существования *nimen*-а вне человека.

Еще одним принципиальным моментом в рамках феноменологии религии является утверждение, что, «к *nimen*-у принадлежит видящий его, и без последнего нет и первого» [5, с. 191].

Михайлов А.В., анализируя небольшую работу М. Хайдеггера «Проселок», акцентирует внимание на том странном факте, что для немецкого философа будто бы «есть условия, при котором Бог впервые становится Богом» [7, с. 26]. Речь идет о том, что Бог до и без соотнесенности с миром и человеком – «не вполне Бог». Ввиду подобной неразрывности и взаимосвязанности Бога и человека оказывается возможным заключить, что «не только человек – в том что он есть – зависит от Бога, но и Бог зависит от человека – в том что он есть...» [7, с. 27].

Нечто похожее высказывает в своих «медитациях» по поводу раннего Хайдеггера В. Бибахин, когда указывает, что «вопрос, кто такие мы, оказывается другой стороной вопроса, кто такие боги, но не так, чтобы между теми и другими наметилось какое-то уравнение» [8, с. 505]. Вторую часть приведенной цитаты следует подчеркнуть особо, поскольку важно помнить, что речь вовсе не идет об оспаривании бытийной зависимости человека от Бога, о преувеличении роли человека, но скорее об утверждении того факта, что встреча Бога и человека может состояться только в «странном месте», в «глубине бездны», которая оказывается самым далеким и самым ближайшим местом для человека, ибо оно представляет то самое «за пределы», «через край», которое собственно и характеризует человека. Это позволяет понять, почему применительно к религиозному опыту речь идет о столкновении с предельной, последней реальностью: «предельны и место события, и бездна свободы, и глубина *своего*», и степень «захваченности человека своим собственным, ближайшим» и вместе с тем самым далеким – на что человека «хватило» [8, с. 505].

Акцентируя момент «целостного ответа» со стороны экзистенции человека на вызов, который обращен к нему со стороны «предельной реальности», с которой он сталкивается в религиозном опыте, феноменологи религии указывают, что «захваченными» оказываются не только различные проекции сознания (когнитивная, эмоционально-волевая и др.), но все существо человека, в том числе и его тело. Причем значение телесного участия человека в религиозном опыте сказывается двояким образом.

С одной стороны, характеризуя религиозный акт, М. Шелер подчеркивает, что данный род актов «не может оставаться замкнутым во внутреннем мире человека, но должен двояким образом *посредством тела манифестироваться во вне (Курсив мой – Н. Б.)*: в целенаправленных действиях и движениях выражения» [9, с. 553]. Отличие данного рода актов от всех прочих также может быть увидено в том, что

<sup>3</sup> В отличие от лат. «*deus*», «*nimen*» может переводиться скорее как «божество». В феноменологии религии получило распространение образованное от этой латинской основы прилагательное (*niminosus* – «нуминозный»), которое было предложено Р. Отто для обозначения священного «минус его нравственный и ... его рациональный момент вообще» [5, с. 12]. Однако, учитывая определенный христианоцентризм феноменологии религии, который неоднократно выступал поводом для критики составляющих данное направление концепций, рассуждения о священном (нуминозном) объекте, как правило, в пределе отсылают к ветхозаветному или новозаветному образу Бога.

они всегда являются *психофизическими*, а не односторонне психическими<sup>4</sup>. Поэтому к сути каждой религии принадлежит определенная форма этоса, практика моральной жизни и самопрезентация религиозного сознания в культе, которая осуществляется согласно определенным каждой религией нормам и правилам.

С этой точки зрения моральное волеизъявление и поведение не могут считаться чем-то внешним по отношению к религиозной вере. В силу того, что в каждой религии, согласно мысли немецкого феноменолога, заключены определенные требования к поведению и образу жизни, подлинность веры проявляется только в готовности осуществлять этот этос. Более того, благое волеизъявление и действие не только передают содержание религиозного сознания, но и расширяют и углубляют конкретное познание Бога с каждым шагом, ибо представляют собой подлинное проникновение в волевою сторону Божественного, возросшее участие в его внутренней динамике.

То же самое можно сказать о значении культа и литургии. Религиозное познание не является познанием, которое имеется в готовом виде до культового выражения – «культовое выражение скорее является сущностно необходимой благотворной средой для его собственного развития» [9, с. 556]. Таким образом, религиозное переживание впервые становится полным и впервые оформляется в культовом выражении и культовом изображении религиозного переживания. Шелер формулирует следующий сущностный закон: культ и идеи религиозных объектов постоянно изменяются во взаимной зависимости друг от друга<sup>5</sup>.

Телесность участия также проявляется в другом аспекте: в своем описании «*tremendum*»<sup>6</sup> Р. Отто отмечает *момент «телесного воздействия»* в качестве одного из характерных одного из моментов переживания нуминозного. «Удивительно, что эта своеобразная боязнь-робость (*das Scheu*) перед «жутким» порождает также совершенно своеобразную – никогда таким образом не встречающуюся при естественной боязни и испуге – *телесную* реакцию: «Он похолодел от ужаса», «У меня по спине побежали мурашки». Мурашки являются чем-то «сверхъестественным» [10, с. 18]. Таким образом, для немецкого теолога телесность воздействия выступает своего рода индикатором того, что ужас вызван встречей с чем-то сверхъестественным, не принадлежащим к повседневному миру, но скорее к сфере священного.

Подобное описание воздействия, оказываемого на человека встречей со священным, восходит к идеям одного из ярчайших представителей экзистенциальной философии – С. Кьеркегора, изложенным им при обосновании принципиальной *неожиданности ужаса и страха*. От С. Кьеркегора это различие было воспринято и развито М. Хайдеггером, по мнению которого отличительной особенностью ужаса<sup>7</sup> выступает принципиальная неопределенность его источника: то, что вызывает ужас – «это ничто, т.е. ничто из происходящего в мире, ничто определенное...» [11, с. 317].

Телесность воздействия также существенным образом связана с тем, что происходящая в настроении ужаса встреча с сакральной сферой, как правило, описывается как происходящая в *молчании* или даже вызывающая *онемение*. Это объясняется невозможностью речи ни к другим, для которых этот опыт является невидимым и непонятым, ни к Богу, с которым нет общего языка. «В предельной захваченности, говорит вера, человека должно хватить на такую глубину, когда последний Бог проходит в тишине, где ничьи голоса не слышны...» [8, с. 505]. То есть субъект религиозного опыта оказывается в сложной ситуации: с одной стороны, подлинный религиозный опыт разворачивается в безмолвии, ибо все его попытки выразить невыразимое окрашены неудовлетворенностью высказанным, но, с другой стороны, без этих всегда неудачных попыток для человека оказывается невозможным «ни осознать собственную идентичность, ни обрести полноту над-индивидуальных интуиций» [12, с. 3].

Наиболее показательной здесь является ветхозаветная история Авраама. По сути всё, что может сказать Авраам, сводится к краткому: «Вот я!» и этот крик-жест является исключительно обозначением Авраамом собственного присутствия здесь и сейчас перед Богом. Показательно, что этот «крик-жест... не является высвобождающим, но криком, удушающим кричащего» [13, с. 39], так как он направлен «не от себя, а на себя».

По мнению В.А. Подороги: «Голос Бога открывает Аврааму собственную плоть, он слышит плоть. Можно сказать и по-другому: божественная команда записывается только на плоти» [13, с. 34]. В итоге возникает образ «вонзенного жала» – следа, оставленного тем самым незримо-неслышным событием встречи с Богом, следа, который сохраняется глубоко внутри и служит истоком субъективности, понимаемой как совершаемое преобразование плоти [13, с. 34 – 35]. По этой причине «переживание опыта чистой рели-

<sup>4</sup> Следует иметь в виду, что когда речь идет о феноменологическом анализе религиозных актов с точки зрения их имманентных характеристик, то они рассматриваются М. Шелером как класс духовных актов. Но когда речь идет о реализации этих актов человеком в мире, то акцентируется их психофизический характер.

<sup>5</sup> Здесь М. Шелер приводит несколько вполне убедительных примеров из истории религии, например: Тот, кто молится, стоя на коленях, молится с совершенно иной идеей Бога, чем тот, кто молится стоя.

<sup>6</sup> Ужасное, внушающее трепет (лат.). Речь идет о том, что Р. Отто выделяет двойственность воздействия нуминозного объекта: он одновременно ужасает человека и является в высшей степени притягательным.

<sup>7</sup> В русских переводах имеются некоторые терминологические расхождения: речь идет либо о паре «ужас – страх», либо «страх – боязнь».

гиозности можно приравнять к глубокой задержке дыхания» [13, с. 40]. Это событие обнаружения собственного присутствия перед Богом, удушающего крика, задержанного дыхания, являясь в определенном смысле «мгновением смерти», знаменует остановку объективного времени.

Здесь оказывается возможным заключить, что значение, признаваемое за религиозным опытом представителями феноменологии религии, связано не только с разворачиваемым в его рамках самопостижением, но также с тем, что предпосылкой и следствием этого акта выступает особое видение мира.

Шелер указывает, что собственно религиозный акт не может состояться без некоторого предварительного «подготавливающего акта» [9, с. 529]. Следствием названного типа актов является образование идеи «мира», т.е. схватывание вещей и фактов, которые не только доступны личности в опыте, но и всех вещей конечного и случайного рода, включая собственную личность, в виде некоего целого. В таком случае для религиозного акта как следующего за этим «подготавливающим актом» показательным является как раз то, что в его интенции все, включенное в идею подобного «мира», трансцендируется.

Таким образом, принципиальным следствием осуществления религиозных актов является разграничение не только сфер сакрального и профанного, но и более фундаментальное разграничение «мира» и над-мирового бытия и обнаружение в человеке избытка (*Überschuß*), необъяснимого с точки зрения посюсторонней прагматики и высвечивающего изначальную связь человека с указанной областью над-мирового (со священным, с Богом).

Кроме того, встреча с нуминозной реальностью позволяет обнаружить иное течение времени. Речь идет о том, что прежде всего становится возможным различать объективное время и экзистенциальное, скажем, количественное, «опространствленное» время, знающее вытянутые в линию прошлое, настоящее, будущее, и время «качественное», непосредственно переживаемое, центрирующееся целиком на мгновении фундаментального события.

Хайдеггер, рассуждая о значении Откровения для христианина, указывает на присущий ему характер события настоящего: «Откровение в качестве сообщения не есть передача знаний относительно действительных, то есть бывших ранее или же впервые случившихся событий, но это сообщение делает нас «участниками» события, которое есть само откровение – то, что открывается в нем. Это «соучастие», протекающее только в существовании, дается всегда верой и только как вера» [14].

Обращение М. Хайдеггера в феноменологии религии к анализу опыта ранних христиан подводит к двум положениям: во-первых, важным становится понятие «кайрос», которое призвано подчеркнуть качественный аспект времени, его способность быть правильным, индивидуальным, внутренним; во-вторых, на основании рассмотрения события обращения в веру оказывается мыслимым такое прошедшее, которое является актуальным «сейчас» – таким образом снимается разрыв между прошлым и настоящим. Но исходя из эсхатологических ожиданий ранних христиан (здесь важно отметить, что Пришествие переживалось изначальным не как событие, чье наступление важно высчитать, но как то, что может случиться «скоро», «вдруг», «всегда»<sup>8</sup>), оказывается также представимым снятие отстояния настоящего от будущего, так как важным для будущего события является подлинная вера.

Эти два момента подлинного религиозного опыта – осознание своей одновременности с событиями священной христианской истории и неизбыточного присутствия священного в том смысле, что встреча с ним осмысливается не как произошедшая когда-то, но как вечно длящаяся в измерении настоящего – отмечаются большинством представителей феноменологии религии. Указанное позволяет более глубоко понять, почему религиозный опыт оказывается сущностным образом связан с избранием специфического способа существования в мире.

**Заключение.** Акцентуация философско-антропологического аспекта феноменологии религии позволяет осмыслить встречу со сферой священного, но также с над-мировой (последней, предельной) реальностью как вызов со стороны этой реальности и ответ, осуществляемый целостной человеческой экзистенцией, находящий отражение в «пересотворении» мира, трансформации сознания и ощущения собственной телесности, что в итоге приводит к «выстраиванию» специфического способа существования в мире. Принципиальная значимость данного аспекта феноменологии религии послужила основанием для констатации рядом исследователей близости феноменологии религии к экзистенциализму и философской и религиозной антропологии [6, с. 62; 15, с. 13].

Обозначение религиозного опыта в качестве опыта экзистенциального связано с тем, что он представляет собой тот род подлинного опыта, который изменяет человека независимо от сохраняемого в памяти содержания. Кроме того, в этом опыте проявляется глубинная основа человека, связанная с «избыточностью» его существа с точки зрения посюсторонней прагматики, с его особым статусом и принципиальной связанностью и взаимосотнесенностью с миром и надмировой сферой, а также с присущей ему способностью к самотрансцендированию как способу реализации своих подлинных возможностей. Становятся очевидными основания, позволяющие подтвердить заявленную в начале данной статьи гипотезу.

<sup>8</sup> Речь идет о рефрене, в котором говорится, что Христос придет как «тать в ночи».

тезу и заключить, что феноменология религии, интерпретирующая религиозный опыт подобным образом и связывающая его рассмотрение с построением особого видения человека как homo religious, может именоваться вариантом экзистенциальной философии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» / М.М. Шахнович // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Серия 6. – 2001. – Вып. 4 (№ 30). – С. 4 – 12.
2. Религиоведение: учеб. пособие / М.М. Шахнович [и др.]; под общ. ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.
3. Бросова, Н.З. Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера / Н.З. Бросова. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. – 188 с.
4. Пылаев, М.А. Западная феноменология религии: теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом / М.А. Пылаев. – М.: РГГУ, 2006. – 95 с.
5. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 272 с.
6. Современная буржуазная философия и религия / А.С. Богомолов [и др.]; под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. А.С. Богомолова. – М.: Политиздат, 1977. – 376 с.
7. Михайлов, А.В. Мартин Хайдеггер: человек в мире / А.В. Михайлов. – М.: Московский рабочий, 1990. – 48 с.
8. Бибахин, В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару / В.В. Бибахин. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 536 с.
9. Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen / M. Scheler. – Berlin: Der neue Geist Verl., 1933. – 725 S.
10. Otto, R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen / R. Otto. – München, 1936. – 356 S.
11. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. – 384 с.
12. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издат. дом «Московский учебник-2000», 1998. – 205 с.
13. Подорога, В.А. Жало в плоть. Физическая экономия веры / В.А. Подорога // Мир Кьеркегора: Русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора / под общ. ред. А. Фришмана. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 21 – 44.
14. Хайдеггер, М. Феноменология и теология / М. Хайдеггер // Heidegger.ru [Электронный ресурс]. – 2002. – Режим доступа: [http://www.heidegger.ru/documents/tom9/phenomenologia\\_i\\_Pheologia.doc](http://www.heidegger.ru/documents/tom9/phenomenologia_i_Pheologia.doc). – Дата доступа: 05.12.2009.
15. Человенко, Т.Г. Актуальные проблемы феноменологического анализа религиозных явлений / Т.Г. Человенко. – Орел: Изд-во РРАГС, 2006. – 244 с.

Поступила 18.02.2011

## PHENOMENOLOGY OF RELIGION AS EXISTENTIAL PHILOSOPHY

N. BEDRITSKAYA

*In the article adverts the author to conceptions of M. Scheler, M. Heidegger, R. Otto and gives proof of the hypothesis that phenomenology of religion is an variant of existential philosophy. Much attention is given by the article to consideration of religious experience as existential experience, i.e. as a kind of experience of authenticity, which can highlight deep basis of human being and which changes a person – no matter how the person interprets content of this experience.*