

## РОЗДІЛ 6

### ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ СУПЕРЕЧЛИВОМУ БАЧЕННІ

В дослідницьких колах наявні банальні декларації про стан аморфності, в якому нібито перебуває феноменологія релігії як дисципліна релігієзнавства. Підстави для подібних декларацій є більш ніж очевидними, оскільки феноменологія релігії позбавлена змістовної та методологічної єдності. Своєрідним вироком її змістовної неспроможності постає, зокрема, декларація Ю.Кімелєва. На його думку, «феноменологія релігії ніколи не була якоюсь змістовною чи методологічною єдністю. Відтак відсутні підстави стверджувати про феноменологію релігії як про системне утворення» (*Кимелёв Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М., 1998. – С.27*). При цьому відсутність змістовної єдності посилюється невизначеністю її предметного поля, навіть неоднозначністю у виявленні понятійного статусу. Також остаточно не вирішеним залишається питання особливостей та умов включення феноменології релігії до інтегрального релігієзнавства.

Принагідно нагадаю про поширені установки, які свідчать про місце цієї дисципліни в структурі релігієзнавства. Найчастіше феноменологія релігії визнається або «завершальним розділом історії релігії» (Р.Петтазоні), або систематичним додатком до історії релігії (Г.Віденгрєн), чи систематизацією матеріалу історії релігії (К.Ю.Блєєкер), а чи ж просто її інтегратором (О.Хульткранц). З іншого боку, П.Шантепі де ла Соссе вбачав у феноменології релігії опосередковану ланку між історією релігії та філософією релігії. До цього, У.Бреде-Крістенсен навіть наполягав на ефекті предметного перекривання цих дисциплін. Зокрема, для норвезького релігієзнавця феноменологія релігії виявляється одночасно систематичною історією релігії і прикладною філософією релігії. Натомість, для Г. ван дер Леува феноменологія релігії повинна дистанціюватись від філософії релігії, оскільки вона не має нормативного характеру та утримується від оціночних суджень. При цьому голандський теолог та релігієзнавець вважав феноменологію релігії не чим іншим, як пропедевтикою теології. М.Пилаєв, в свою чергу, пропонує своєрідний синтетичний варіант. На його думку: «Феноменологія релігії... репрезентує прагнення прив'язати концептуальні поля порівняльного релігієзнавства, теології і філософії, знайти третій шлях в пізнанні релігії» (*Пылаев М. Феноменология религии как герменевтика священного //Религиоведение. – 2005. - №2. – С.76*).

Між іншим, подібна синтетичність показовою є для представників неофеноменології релігії (Ж.Ваарденбург, В.Гантке). Принаймні для них феноменологія релігії у «новому стилі» («new style») є не чим іншим, як еквівалентом інтегральної науки про релігію. Згадаю також про спроби

трактувати феноменологію релігії як філософічну чи теологічну науки (П. Тілліх, П. Рікьор, Е. Фарлей).

Втім, якщо зважати на сприйняття феноменології релігії як автономної дисципліни релігієзнавства, то цілком релевантними є твердження про більш-менш розроблені питання понятійного статусу, предметної області і, навіть, не зайвими будуть акцентації на її своєрідності у вирішенні тих проблем, що стосуються світу релігії.

Таємниця феноменології релігії полягає у змісті її понятійної конструкції. Інакше кажучи, вже номінація дисципліни засвідчує, що феноменологія релігії має справу з вивченням релігійних феноменів. Принагідно уточню семантику феномену як такого. Вихідною установкою слід визнати кантіанську формулу «світ є явище, а не річ-у-собі». Тобто, весь світ є тільки феноменом, своєрідною формою, яку набуває суще, щоб отримати можливість репрезентації у нашій свідомості. Натомість, він не може бути тим феноменом, через опосередкованість якого існують речі-у-собі незалежно від нашої свідомості. Відповідно, феномени – це певні утворення, представлені нашій свідомості, які імпліцитно містять в собі якийсь смисл та цінність. Але головним є те, що вони відкриваються, маніфестують, засвідчують про свою присутність. При цьому в процесі маніфестації феномени закарбовують собою якусь конкретну історичну ситуацію. Вони включаються в ситуаційний хронотоп, спричинюючи наслідки навіть від тих обставин, при яких з'являються. Відтак, не буває релігійних феноменів, взятих поза просторово-часовими координатами. Релігійні феномени завжди наповнені ситуаційним смислом. Тому доречно відмовитись від трактовки феноменології релігії як проекції гусерліанської науки про «чисті сутності». Предметом вивчення для феноменологів релігії слід визнати лише ті феномени, які, будучи універсальними та найбільш значущими, виявляються в релігійних традиціях, уявленнях, віруваннях.

Принагідно зазначимо, що понятійну конструкцію «феноменологія релігії» вперше використав П.Шантепі де ла Соссе у передмові до першого видання «Підручника з історії релігій» (1887). До речі, сам автор презентував її як «співставлення і групування різноманітних релігійних явищ» (*Шантепи де ла Соссе П. Учень по істории религии // Класики мирового религиоведения. - М., 1996. – С.201*). При цьому, голандський історик та теолог вважав, що феноменологія релігії прив'язана до психології релігії, оскільки має справу з проявами людської свідомості. Тому її завдання він вбачав в описі та дослідженні релігійних явищ в світлі свідомості віруючої людини.

Чітко окреслену предметну область феноменологія релігії набуває після публікації знаменитої праці Р.Отто «Священне» (1917). Інакше кажучи, основним предметом вивчення феноменологів релігії стає *сакральне (священне)* у його різновидах. Хоча зауважу на тому, що про *священне* як предмет можливого дослідження писав ще І.Кант. Для німецького мислителя цей феномен означає, з одного боку, більш виразний

щабель моральності і в такому значенні є еквівалентом недосяжної у цьому житті досконалості, а з іншого, – щонайвищу цінність, а тому й визнається недоторканим. При цьому *священне* виявляється по суті неосяжною божественною таємницею. Між іншим, І.Кант особливо наголошував на тому, що «у відношенні того, що може здійснити лише Бог і відповідно до чого спроба зробити щось своїми зусиллями перевершує наші здатності, а відтак і наш обов'язок, – тут тільки й може існувати таємниця у повному сенсі, а саме священна таємниця (*mysterium*) релігії, про яку нам варто було б корисно знати і розуміти, що така існує, але в ні в якому разі не намагатися у неї проникнути» (*Кант І. Релігія в межах тільки розуму // Кант І. Трактати. – СПб, 1996. – С.370*).

Про *священне* вже як суто релігійне, а не моральне поняття писав і Н.Сьодерблом. Зокрема, на його думку, «все, що є священним, належить до сфери релігії» (*З'єдерблом Н. Становлення вери в Бога // Класики мирового релігієзнавства. – С.289*). Подібна установка спрацьовує і в Р.Отто. Німецький теолог зазначав: «Усвідомлення і визнання чогось «священним», є насамперед своєрідною оцінкою, яка справджується так тільки в релігійній області» (*Отто Р. Священне. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб, 2008. – С.11*). При цьому Р.Отто витлумачував *священне* як цілковито інакше (*aliud valde*), як «дещо, що не належить кругу нашої дійсності, абсолютно інше, але водночас те, що збуджує в душі нестримну зацікавленість» (*Там само. – С. 48*). Як наслідок, *священне* викликає амбівалентне відношення притягання та уникання. За своїм змістом воно є близьким до поняття «*надприродне*». Можна погодитись зі слушною думкою П.Бергера, який вважав *надприродне* і *священне* близькоспорідненими феноменами. Зокрема, американський соціолог та філософ наполягав: «Історично можна припустити, що досвід другого корениться у досвіді першого. Але аналітично важливо розрізняти ці два види досвіду. Можна уявити їх взаємовідношення як два перетинні, але не збіжні круги людського досвіду» (*Бергер П. Релігійний досвід і традиція // Релігія і суспільство. Хрестоматія. – М., 1996. – С. 348*).

*Сакральне* можна вивчати або з позиції банального опису та упорядкування його проявлень, або спробувати піддати аналізу, застосовуючи гуссерліанські методологічні принципи епохи та ейдетичної редукції, або ж виявляючи внутрішню структуру і значущість його маніфестацій. Відтак уможливлються три історично зафіксовані форми функціонування феноменології релігії – дескрептивна, класична та інтерпретативна (герменевтична). Звісно, що в подальшому викладі доречною буде не лише їх змістовна презентація, але й узагальнена характеристика.

Дескрептивна феноменологія релігії започатковується у 80-х роках ХІХ століття у працях голландського теолога П. Шантепі де ла Соссе і норвезького релігієзнавця У. Бреде-Крістенсена. Особливої популярності

вона набуває у скандинавських країнах, насамперед у Швеції. Потенціал феноменологічного вивчення релігії у перспективі дескрептивізму демонструють у своїх працях Н.Сьодерблом, Г.Віденгрен, С.Вікандер, С.Мовінкель, Е.Леман, Г.Біцайс. Відповідно йдеться про описання, узагальнення та систематизацію релігійних феноменів такими, якими вони постають в реальності. При цьому варто констатувати різноманіття подібних релігійних феноменів. Так, для П.Шантепі де ла Соссе предметами вивчення феноменології релігії є ідоли, священні камені, дерева і тварини, поклоніння стихіям природи, людям і богам, магія і оракули, жертвоприношення і священнослужителі, священні місця і свята, релігійні спільноти і церкви, священні книги і вчення, догми і міфи, філософія і етика, мистецтво і архітектура. У «Підручнику з історії релігій» міститься їх розгорнутий опис та дещо натягнута класифікація.

Принагідно, представники дескриптивної феноменології релігії у своїх працях намагаються подати варіативні за критеріями класифікації релігійних феноменів. Щоправда більшість з них виявляються надмірно формалізованими. Але, з іншого боку, слід відзначити властиву скандинавським феноменологам блискучу зорієнтованість у типологічних ознаках усіх релігійних систем, особливо близькосхідних. Зокрема, шведський вчений Гео Віденгрен уславився як визнаний у світі спеціаліст з релігій Месопотамії та Ірану, гностицизму, ісламу та сирійського християнства. Згадаю принагідно про запропоновану ним грандіозну модель ритуального походження основних сюжетів передньоазійського фольклору, що не втратила наукової значимості і сьогодні. Між іншим, показовим для творчості Г.Віденгрена є феноменологічний аналіз еквівалентів поняття «віра» у різноманітних релігійних традиціях світу та ідентифікація «небесних богів».

Класичну феноменологію релігії започатковують концепції, які з'являються в десятих роках ХХ століття переважно в Німеччині та Голландії. Їх автори намагались пояснити релігійні явища в світлі феноменологічних принципів Е.Гуссерля. Зокрема, Р.Отто, М.Шелер, К.Я.Блескер, Ф.Хайлер та П.Маккензі, послуговуючись гуссерліанськими методологічними принципами інтенціональної установки свідомості, епохе та ейдетичного вбачання, вдавались до аналізу сакральних структур, об'єктів, формул, слів, жестів, актів релігійної свідомості тощо. Для прикладу, М.Шелер пропонує феноменологію актів релігійної свідомості. Ф.Хайлер визнавав предметами вивчення феноменології релігії священні об'єкти, слова та спільноти. При цьому своєрідною візитною карткою феноменологічного вивчення релігії стають установки дослідників, спрямовані на використання принципу «епохе» (Epochē) та їх спроби дотримуватись, по-можливості, процедури ейдетичної редукції, щоб досягнути ефекту так званого «ейдетичного вбачання» (eidetic vision).

Йдеться, з одного боку, про утримання феноменологів від будь-яких оцінювальних суджень про предмети, що претендують на статус

сакральних. Наслідком подібного утримання є переважно декларовані антиредукціонізм, світоглядний нейтралізм та претензії на винятковість ейдетичної установки. Щодо останньої зауважу, що конструкції феноменологів релігії в дусі Е.Гуссерля посприяли появі сепаратистської тенденції в історії світової релігієзнавчої думки. Йдеться про їх спроби усунути феноменологію релігії з відомства інтегрального релігієзнавства. З іншого боку, абсолютизація ейдетики зазвичай супроводжувалась прагненням феноменологів дотримуватись спільних процедурних орієнтирів. Тобто, в їх працях уможливорюються наступні необхідні умови так званого «ейдетичного вбачання». Ними є: по-перше, операція «вчування» (*Einfühlung*); по-друге, апеляція до можливостей власного релігійного досвіду; по-третє, культивування принципу емпатії. Щоправда, не завжди застосування подібних передумов ейдетики виявлялось у феноменологів чітко продуманим та послідовним.

Цілком вірогідно, що труднощі у застосуванні гуссерліанських методологічних новацій щодо релігійних явищ посприяли появі неофеноменології релігії. Йдеться про переосмислення установок класичної феноменології релігії, здійснене насамперед Ж.Ваарденбургом. Суть подібного переосмислення полягала у зміщенні предмету вивчення з релігійних феноменів на свідомість людини та, зокрема, її інтенції (наміри, прагнення, натхнення, марення, потяги тощо).

Втім найпривабливішою у змістовному відношенні слід визнати герменевтичну феноменологію релігії. Коротко про зміст та особливості вивчення цієї дисципліни, перші концепції якої з'являються у 20-х роках ХХ століття, варто сказати наступне. Завданням герменевтичної феноменології релігії є виявлення і пояснення різноманітних структур чи типів релігії. Причому виявлення і пояснення потребують не форми існування цих структур чи типів релігії, а їх сутності та конотації. Принаймні, такою постає феноменологія релігії у працях відомого голландського теолога, філософа і релігієзнавця Г. ван дер Леува, який, опираючись здебільшого на ідеї описової психології В.Дільтея, акцентував увагу на інтерпретації виявів релігійних структур. Серед грандів герменевтичної феноменології релігії варто відзначити також О.Хульткранца, М.Еліаде, Й.Ваха, Дж.Кітагаву, П.Рікьора, Г.Меншинга, У.Бреннемана, С.Яріана, кожен з яких пропонував свій варіант “проникнення” у зміст релігійних феноменів через рівні дослідження їх нередукованих структур чи проявлень.

Звісно, що на сьогодні здобуток М.Еліаде завдяки популяризації його стилістично вишуканих творів та привабливої у змістовному відношенні теорії вічного повернення, сприймається багатьма релігієзнавцями як своєрідний еталон феноменологічного вивчення релігії.

Проте, на мою думку, конструктивною і багатообіцяючою у перспективі методології виявлення релігійних феноменів постає концепція Г. ван дер Леува. Зокрема, згадаю принагідно про його поради

феноменологам. Метр герменевтичної феноменології релігії наголошував, що феноменолог повинен: «1) надавати назви групам феноменів, таким типам як жертва, молитва, Спаситель, міф тощо; 2) впроваджувати події, пов'язані з феноменами, у власне життя, переживати їх; 3) стати осторонь і, дотримуючись *epoche*, зафіксувати все, що доступне спостереженню; 4) намагатись пояснити те, що доступне спостереженню; 5) зрозуміти те, що маніфестує; 6) протистояти хаотичній «дійсності», ще не інтерпретованим знакам; 7) засвідчити те, що стає зрозумілим» (*Leeuw van der G. Fenomenologia religii. – Warszawa, 1998. - S. 598*). Між іншим, М.Еліаде визнавав саме Г. ван дер Леува натхненником та основоположником «нової релігійної герменевтики».

В світлі попередніх розмірковувань можна запропонувати наступне визначення дисципліни. При цьому слід наголосити на перспективності презентації саме герменевтичної феноменології релігії. Відтак, **феноменологія релігії** – це віднайдення і з'ясування змісту та значень виявів сакрального в контексті компаративістики, враховуючи при цьому їх амбівалентність. Додам до цього визначення, що компаративістика ґрунтується на кореляції аналогічних типів релігійних явищ. Зауважу також принагідно, що «тип» постає як така умовна ідеальна модель, яка оптимально і по-можливості адекватно репрезентує зміст і значення так званих «аналогічних» релігійних феноменів. В свою чергу, аналогічними слід визнати такі утворення, які, маючи різне генетичне навантаження, виявляються ідентичними за сутністю та значимістю в полі функціонування якихось релігійних традицій.

Виразна амбівалентність проявів сакрального полягає у тому, що вони, будучи наділеними надзвичайністю, винятковістю, атемпоральністю, мірою ситуативності, репрезентують себе у конкретних формах профанного світу. Отже, сакральне постає і, принагідно, розкривається через конкретні символи, акти, ідеї, образи, постаті, спільноти тощо. Як вважає М.Еліаде, сакральне можна вбачати у будь-яких предметах, явищах і процесах профанного світу.

Зважаючи на варіативність виявлень сакрального їх можна упорядкувати, класифікувати і, навіть, зафіксувати у певній узагальнюючій номінації. У Р.Отто такою номінацією є “ідеограма” (форма священного), у Г. ван дер Леува - “феномен”, у Р.Генона - “символ”, у М.Еліаде - “ієрофанія”. Для позначення маніфестації сакрального автор розділу пропонує вживати понятійну конструкцію „сакральні модальності” чи просто „сакральності”. Йдеться про види і, водночас, способи їх постання. При цьому будь-які сакральності, з одного боку, висвітлюють якийсь один чи кілька аспектів сакрального, а з іншого, – в тій чи іншій конкретній історичній ситуації, виявляють ставлення суб'єкта до сакрального.

*Сакральні модальності (сакральності)* можна умовно розподілити в ряд груп, наявність яких свідчить про своєрідну горизонтальну перспективу предметної сфери герменевтичної феноменології релігії.

Перша з них – екзистенціалії, тобто способи маніфестації сакрального у феноменальному світі, їх форми проявлення. До них належать: а) топоси, або сакральності простору (опозиційні просторові пари, сакральні зони в їх різновидах; центр світу і його еквіваленти (вісь, “пуп” світу), святі місця, графеми (хрест, зірка, орифламма) тощо); б) темпоральні сакральності (час, ритм, подія, начала, числа, хронотопи); в) фотичні сакральності (світло та колір як матеріалізоване світло і їх епіфанії); г) кратофанії (вияви сили: від мани до харизми). Другу групу складають сакральності стихій і численних предметів (вода, вогонь, земля, вітер, камінь, пісок, чаша, ваджра, молот тощо). До третьої групи входять сакральні постаті та істоти (суб’єкти, наділені авторитетними відзнаками, звісно, що в контексті релігійних традицій, і тварини, яким приписують священний статус). Четверта група репрезентована сакральними значимими життєвими актами і діями людини (харчування, статеві стосунки, зачаття дитини, вагітність, народження і дитинство, ініціальні акти, весільні ритуали, таїнства, свята, жести, сакральні слова і формули тощо). Зрештою, п’яту групу утворюють парадигмальні свідчення (рівні) релігійної свідомості, до яких, в свою чергу, належать символи, образи, космогеми, ідеограми, міфологеми, теологумени, моральнісні принципи і максими, парадигми „чужі”, „втрачений рай”, „квадратура круга”, тощо. Всі зазначені вище різновиди сакрального виявляються в інтервалі між елементарними їх формами (елементарними в значенні найпростіших, найпрозоріших) до форм вищого порядку, наприклад, теофаній. Окрім того, вони беруться у перспективі синхронії (як умовно незмінні, вихоплені з потоку історії чи життя), а не в перспективі діахронії (тобто, в динаміці).

Тепер декілька слів про методологію розкриття зазначених вище сакральних модальностей. Відповідно, йдеться вже про своєрідну вертикальну перспективу предметної сфери герменевтичної феноменології релігії. Насамперед, на матеріалі релігійних традицій виявляються найбільш значущі якісь певні сакральності та з’ясовуються їх семантичні навантаження. При цьому важливими є суто „традиціоналістські” смисли цих сакральностей, тобто їх бачення з позиції послідовників тієї релігії, з якої вони виокремлюються. Відповідно, „знімаються” будь-які інтерпретації, судження та оцінки, які подаються з інших альтернативних позицій.

Подальший аналіз „традиціоналістських” смислів має за мету виявлення семантичної детермінанти та амбівалентності сакральностей. Потім, вже в інших релігійних традиціях, відшуковуються їх аналогічні типи з тим, щоб у перспективі універсалізації відняти зайві семантичні конотації. Принагідно пояснюються ті конотації, які з’являються по мірі входження в суть даних сакральностей. Після цього демонструється потенціал цих сакральностей у тих історико-культурних ситуаціях, в яких вони найбільш помітно маніфестують. Зрештою подаються отримані на виході подібної процедури узагальнені інтерпретації релігійних феноменів.

Отже, феноменологію релігії слід визнати цілком релевантною дисципліною інтегрального релігієзнавства. Серед трьох історичних форм її функціонування перспективною та загалом конструктивною виявляється інтерпретативна (герменевтична) феноменологія релігії. Принаймні методологічні новації останньої виявляються ефективними при з'ясування сутностей та конотацій тих релігійних феноменів, які претендують на статус сакральностей.