

---

---

## К вопросу о применимости научного аппарата феноменологии в религиоведении

© 2020 г. Т.С. Самарина

*Институт философии РАН,  
109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

*E-mail: t\_s\_samarina@bk.ru  
ORCID: 0000-0002-9888-0872*

Поступила 31.01.2020

В статье осмысливается понимание ключевых процессов феноменологического исследования философской феноменологии (интенциональность и эпохе) в сопоставлении их с феноменологией религии. Автор полагает, что такое сопоставление поможет ответить на вопрос о месте феноменологии религии в истории мысли. Для этого прежде всего рассматривается проблема интенциональности как основы философской феноменологии Э. Гуссерля. Гуссерль выделяет три этапа редукции: феноменолого-психологическую, эйдетическую, трансцендентальную. Третий этап редукции как раз оформляет полноценную научную философию, так как внимание здесь переориентируется от содержания феноменов к ноэтико-ноэматическим корреляциям. Затем автор статьи обращается к М. Шелеру, указывая, что феноменологию он понимает не как отдельный метод и науку наук, а как технику созерцающего сознания. Для него не сознание конституирует бытие, напротив, сознание вписывается в бытие. В центре философии Шелера стоит человек, следовательно, философское знание не может проецироваться на религию, а научное замещать философское, это три акта духа, не умаляющие один другой. Для Шелера редукция – своего рода квазирелигиозная аскетика. Далее рассматривается возможность применения феноменологии Шелера в религиоведении, подчеркивается их близость.

**Ключевые слова:** феноменология, феноменология религии, религиоведение, интенция, эпохе, редукция, сознание, бытие, Э. Гуссерль, М. Шелер.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-5-57-68

Цитирование: Самарина Т.С. К вопросу о применимости научного аппарата феноменологии в религиоведении // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 57–68.

# On the Applicability of the Scientific Apparatus of the Phenomenology in the Religious Studies

© 2020      Tatiana S. Samarina

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: t\_s\_samarina@bk.ru  
ORCID: 0000-0002-9888-0872*

Received 31.01.2020

The article comprehends the understanding of the key processes of phenomenological research in philosophical phenomenology (intentionality and epoche) in comparison with the phenomenology of religion, the answer to this question leads to the understanding of the essence of the latter. For this purpose, first of all, the problem of intentionality as the basis of philosophical phenomenology of E. Husserl is considered. Husserl distinguishes three stages of reduction: phenomenological-psychological, eidetic, transcendental. The third stage of reduction and prepares a full-fledged scientific philosophy. The article goes on to discuss the applicability of Husserl's category to the study of religion. Then the author turns to M. Scheler, in his system philosophical, scientific and religious knowledge are three acts of the spirit, not detracting from one another. Scheler is not satisfied with Husserl's understanding of reduction, reduction for him is the process of restructuring the whole person, a kind of quasi-religious asceticism. Further, the possibility of using Scheler's phenomenology in religious studies is considered. In conclusion, the author shows that the phenomenology of religion was not a consequence of the phenomenological philosophy of Husserl, but rather consisted with it in a dialogical relationship.

**Keywords:** phenomenology, phenomenology of religion, religious studies, intention, epoche, reduction, consciousness, being, E. Husserl, M. Scheler.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-5-57-68

Citation: Samarina, Tatiana S. (2020) "On the Applicability of the Scientific Apparatus of the Phenomenology in the Religious Studies", *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2020), pp. 57-68.

Как известно, проблема интенциональности стала основой философской феноменологии, фактически из нее разворачивается весь комплекс философского проекта Гуссерля с представлением о ноэтико-ноэматическом единстве, поэтапной системой редукции, идеей раскрытия трансцендентального его и т. п. Феноменология для Гуссерля была прежде всего «интенциональной феноменологией» [Гуссерль 2000<sup>a</sup>, 665]. По мнению многих исследователей, конструирующую роль эта проблематика сыграла и в феноменологии религии, интенциональность вместе с представлением об эпохе, или редукции, полагалась основой методологического аппарата феноменологии религии. Так, в работе «Методологические проблемы религиоведения» А.Н. Красников отмечает: несмотря на то что «жесткая программа феноменологии была смягчена в феноменологии религии...» [Красников 2007, 113], все же в ней «...элементы интенциональности явственно прослеживаются» [Там же, 122]. Автор «Руководства по феноменологии религии» Джеймс Кокс выстраивает весь свой труд на выведении

феноменологии религии из философской феноменологии Гуссерля, с особым акцентом на интенциональности и эпохе [Сох 2006, 9–35]. Историк и критик классического феноменологического проекта в религиоведении Ж. Ваарденбург утверждает, что «...ключ к адекватному исследованию религиозных материалов, так же, как и научных интерпретаций и теорий относительно таких материалов, – понятие интенции. Феноменологическое исследование должно быть направлено именно на выявление или открытие интенций, содержащихся в человеческих выражениях (религиозных или иных)» [Ваарденбург 2010, 33]. Но при этом классическая феноменология религии, по его мнению, хоть и использует представления об эпохе и эйдетическом видении, в действительности «...лишает термины их эпистемологического значения и основывается на религиозных послылках, мало доверяя разуму» [Там же, 117]. Сходные рассуждения мы встретим в работах и других историков феноменологии религии<sup>1</sup>. Такие рассуждения с неизбежностью приводят к выводу, что ответ на вопрос о понимании ключевых процессов феноменологического исследования в философской феноменологии (интенциональности и эпохе) в сопоставлении их с феноменологией религии может стать ответом и на вопрос о сущности последней. Далее мы будем исходить из того, что читатель имеет представление о генезисе и специфике феноменологии религии<sup>2</sup> и обратимся напрямую к основам философского проекта Гуссерля с акцентом на проблематике интенции и эпохе, затем рассмотрим альтернативные подходы к этой проблеме и спроецируем полученную картину на феноменологию религии.

В творчестве Гуссерля принято выделять три периода: дофеноменологический, связанный с его работой в университете Галле и первыми трудами по логике и философии математики, завершившийся изданием первого тома «Логических исследований»; второй период, где феноменология понималась лишь как ограниченно эпистемологический проект, связанный с началом работы Гуссерля в Гёттингене и изданием второго тома «Логических исследований»; третий период, начавшийся после 1906 г., в котором он и оформляет основные концепции трансцендентальной феноменологии. Этот последний период и будет интересовать нас далее. По мнению всех крупных исследователей Гуссерля, основные положения этого периода и феноменологической философии как таковой в концентрированном виде были выражены в «Идеях к чистой феноменологии». От объективного реализма «Логических исследований», в которых, в частности, интенциональный объект понимался как идентичный корреляту акта, в «Идеях к чистой феноменологии» интенциональный объект как нозматический объект осознается отличаемым от своего коррелята, а феноменология становится одновременно и нозтической, и нозматической. Напомним, что, несмотря на прикладное значение «Идей к чистой феноменологии», Гуссерль рассматривал этот труд как описание первопринципов философии, более базовое, чем все «Критики» Канта. Именно в «Идеях к чистой феноменологии» феноменология понимается как «наука о всеобщей структуре чистого сознания» [Гуссерль 2009, 225] и определяется как трансцендентальная. Далее мы сфокусируемся на материале, изложенном в этой работе, и некоторых других трудах, где также очевидна кристаллизация проекта трансцендентальной феноменологии.

### **Интенциональность в феноменологии Э. Гуссерля**

Гуссерль, работая над проектом феноменологии, с самого начала планировал создать науку наук – методологическую основу любой системы изучения чего-либо, объективную и универсальную. Уже в критике психологизма Ф. Brentano, первого автора, поставившего остро проблему интенции, Гуссерль указывал на слабость и относительность психологических закономерностей, получаемых из внешних наблюдений, в противовес предлагая разработку универсальных и общезначимых законов, коренящихся в мышлении. В этом состояла суть его разногласий с Brentano. Если Brentano полагал, что в интенциональном отношении существуют два элемента – ментальный объект и психическое состояние, с ним связанное (стол + мое восприятие стола), то

Гуссерль углубляет это различие, указывая, что объект, данный через интенциональные акты, не равен реальному объекту. Стол-феномен отличен от стола в реальности, феноменологический объект трансформируется в зависимости от модусов и форм интенции. Для Гуссерля «...трансцендентность физической вещи – это трансцендентность конституирующегося в сознании и связанного с сознанием бытия» [Гуссерль 2009, 167]. Именно развитием этой идеи и стал известный призыв «назад к самим вещам», часто понимаемый как обращение к объективной реальности внешнего мира, в противоположность субъективной рефлексии, на деле же означающий не что иное, как рассмотрение вещей без диктата какой-либо научной теории или системы, то есть так, как они непосредственно даны сознанию. Именно таким образом для Гуссерля становится возможной истинная объективная наука, покоящаяся на общих для всех неизблемых законах разума. Эта наука есть особый тип философии – объективная философия. Эту философию Гуссерль противопоставлял старой миросозерцательной философии, отмечая, что «миросозерцательная философия должна сама отказаться вполне честно от притязания быть наукой и... тормозить прогресс научной философии. Ее идеальной целью остается чистое миросозерцание, которое по самому существу своему не есть наука... миросозерцание нужно рассматривать как *habitus* и создание отдельной личности, науку же – как создание коллективного труда исследующих поколений... Миросозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности... Наука же безлична» [Гуссерль 2000<sup>6</sup>, 739–740]. Научная философия должна пронизывать собой всю систему наук. Гуссерль предлагает структуру этой системы, которую можно было бы представить тремя концентрическими кругами, где ядром является *эгология* – изучение очищенного трансцендентального Я, познание чистой трансцендентальной субъективности. Следующий круг представляют собой укорененные в законах сознания *априорные дедуктивные науки* (математика и логика), а на них (во внешнем круге) основываются все остальные *апостериорные дедуктивные науки*. На определенном этапе творческого пути именно построение ядра наук занимало Гуссерля в первую очередь, поскольку лишь всеобщая наука об априори может стать «...фундаментом подлинных наук о фактах и подлинной универсальной философии в картезианском смысле, универсальной и обладающей абсолютным обоснованием наукой о фактически существе» [Гуссерль 2001, 289–290]. Как видно, здесь изучению сознания присваиваются черты онтологии. Позднее уже в «Кризисе европейских наук» проблема обоснования наук ушла на второй план, уступив место проблеме жизненного мира.

Гуссерль последовательно развивал представления Декарта и Канта о единстве законов человеческого разума и возможности выявления универсальных категорий сознания, из которых складывается познание и представление обо всем мире. Гуссерль пишет об этой особенности феноменологии так: «Ratio, о котором мы рассуждаем, есть не что иное, как действительно универсальное и действительно радикальное самопознание духа в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модусе научности, где находят себе место все мыслимые вопросы – о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции. ...Интенциональная феноменология впервые превратила дух как таковой в предмет систематического опыта научного изучения и тем самым осуществила тотальную переориентацию задачи познания» [Гуссерль 2000<sup>a</sup>, 664–665]. Отсюда и возникает представление об интенции как процессе направленности сознания на объект, в то же время этот объект конституирующий. Таким образом, изучение сознания и его процессов требует очищения мышления от всего наносного, поставляемого чувствами и представлениями, преходящего, непостоянного и не укорененного в сознании. Именно для исключения всего трансцендентного сознанию путем сведения к имманентным коррелятам и, как следствие, построения универсальной научной философии Гуссерль вводит понятие «эпохе» или «феноменологической редукции» (в некоторых местах этот же процесс именуется «взятием в скобки»). В «Идеях к чистой феноменологии» феноменологическая редукция возникает, когда Гуссерль обращается к фундаментально-феноменологическому рассуждению, призванному

выявить чистые феномены, недоступные так называемой «наивной» или «естественной» установке [Гуссерль 2009, 89–142]. Для Гуссерля всё трансцендентное (то, что не является непосредственной данностью сознания, что ему внеположно, равно как и всё, что не составляет сущность процессов сознания) должно быть убрано, чтобы очистить трансцендентальную субъективность. При этом стоит помнить, что, как заметил В.И. Молчанов, через трансцендентальную субъективность становится возможным постижение не только сознания философствующего индивида, но и любой формы «корреляции субъективного и объективного» [Молчанов 1983, 57].

В феноменологической философии он выделяет три этапа очищения или три типа редукции. Первая: *феноменолого-психологическая* редукция, нейтрализующая основное положение естественной установки – якобы очевидное полагание внешнего по отношению к феноменам сознания мира вещей и событий, этот процесс убирает якобы естественную склонность к рассмотрению вещей «объективно», вне зависимости от сознания. Вторая: *эйдетическая* редукция, она продолжает феноменолого-психологическую, надстраиваясь над ней. В ней среди случайных и несвязных данностей сознания усматриваются всеобщие виды (эйдосы) переживаний и предметностей, коррелятивные той или иной области сущего. Третья: *трансцендентальная* редукция, является этапом наиболее глубокого очищения сферы имманентного опыта, в ней в скобки заключается уже всё эйдетическое, именно здесь происходит достижение цели феноменологического процесса – выявление трансцендентальной субъективности. Третий этап редукции и оформляет полноценную научную философию, так как внимание здесь переориентируется от содержания феноменов к ноэтико-ноэматическим корреляциям, открывая сферу чистого сознания и выделяя всеобщие его структуры.

Согласно композиции «Идей к чистой феноменологии», эта работа должна быть чем-то похожей на известные «Размышления о первой философии» Декарта, ее цель – шаг за шагом лишать действительности части мира, осознаваемые как реальные в наивной естественной установке познания. Одной из таких частей должен был стать мир трансцендентных сущностей, с необходимостью полагаемый религиозным сознанием.

### **Возможность применения феноменологии Гуссерля в религиоведении**

Теперь обратимся к феноменологии религии и посмотрим, приложимы ли категории Гуссерля к изучению религии. Религиоведение в строго феноменологическом смысле вписывается во внешний круг апостериорных дедуктивных наук, но для его правильного феноменологического варианта необходимо осуществить все три этапа редукции, дабы выделить универсальные ноэтико-ноэматические корреляции, на которых выстраивается сфера религиозного. Именно об этом говорит Гуссерль в известном письме-отзыве на «Святое» Р. Отто: «...Представляется, что сначала должен быть сделан гораздо больший прогресс в изучении феноменов и их эйдетическом анализе, и лишь затем может возникнуть теория религиозного сознания как философская теория. Прежде всего необходимо проводить радикальное различие между случайным фактом и эйдосом. Нужно изучение эйдетической необходимости и эйдетической возможности религиозного сознания... Необходима систематическая эйдетическая типизация уровней религиозных данных...» [Sheehan 1979, 323]. Очевидно, что для Гуссерля эмпиричность труда Отто и всех других религиоведов-феноменологов есть работа со случайными фактами, ни в малой мере не затрагивающая эйдетической основы явлений. Таким образом, ни интенциональность, ни эпохе в феноменологии религии, если опираться на строгое понимание категориального аппарата Гуссерля, не соответствуют канону философской феноменологии. Для Гуссерля их там нет вовсе. Если бы феноменология религии следовала Brentano, она стала бы психологией религии, концентрируясь на законах восприятия религиозных явлений субъектом. В таком случае неясным представляется, как можно усмотреть элементы интенциональности или феноменологического эпохе (как это делают А.Н. Красников и Д. Кокс) в эмпирических трудах феноменологов-религиоведов? Вспомним, что по своей сути

все классические работы феноменологов религии строятся вокруг обобщения, категоризации и систематизации эмпирических данных религиозной жизни в различных религиях. О сознании говорится лишь в том случае, когда анализируются философские и мифологические структуры религии, и то этот анализ проходит не на основе выявления общих структур сознания, а на обобщении мифов и учений<sup>3</sup>. Таким образом, можно прийти к выводу, что феноменология религии выбилась из общего направления феноменологических исследований или неправомочно присвоила себе звание феноменологии. Но так можно было бы рассуждать, если бы само представление о феноменологическом исследовании во времена оформления феноменологии религии было прочно связано лишь с Гуссерлем и не имело иных трактовок.

На деле ситуация была куда сложнее, как замечает Г. Шпигельберг: «...Члены старой мюнхенской группы уже считались вполне сформировавшимися мыслителями, когда они начали общение с Гуссерлем. Поэтому они более или менее продолжали оставаться в контексте собственной методологии и после первой удачной встречи с Гуссерлем и не считали нужным во всем следовать его пути по направлению ко все более субъективистской, идеалистической радикализации феноменологии» [Шпигельберг 2002, 37]. То же вполне справедливо и в отношении других мыслителей, связанных с Гуссерлем. В каком-то смысле ориентация феноменологов религии может быть близкой наивному истолкованию лозунга Гуссерля «назад к вещам», понятому как возвращение к объективным феноменам и ставшему нормативным в рамках гёттингенского кружка, трансформировавшего феноменологию в универсальную философию сущностей.

Далее мы обратимся к не менее значимой фигуре в философской атмосфере тех лет – Макс Шелеру, чье творчество зачастую связывается с философской феноменологией Гуссерля, а порой воспринимается как ее продолжение и развитие.

### **Бытие, эпохе и феноменология в философии М. Шелера**

Место Шелера в феноменологическом движении до сих пор является предметом дискуссий. Благодаря первому поколению учеников Гуссерля за Шелером закрепился образ блудного сына, отошедшего от отца и учителя с целью построения на основе феноменологии Гуссерля собственной философии. Такое мнение было общепринятым вплоть до известного труда Г. Шпигельберга, в котором место Шелера в феноменологическом движении стало переоцениваться. Шпигельберг, в частности, писал: «...В начале 1920-х гг., до появления Мартина Хайдеггера, Макс Шелер был в глазах немецкой общечеловечности феноменологом номер два. В действительности для многих он был звездой первой величины, сияние которой открыло больше, чем просто выдающегося представителя новой школы: философа века... Ведь Шелер, конечно, был больше, чем один из феноменологов. Позволительно даже спросить: до какой степени, в конечном счете, он был феноменологом? Однако влияние Шелера на феноменологическое движение – неоспоримый исторический факт» [Там же, 251]<sup>4</sup>. Вопрос о степени «феноменологичности» Шелера с тех пор был поставлен в целом ряде исследований, наиболее полно рассмотрен в трудах издателя и комментатора Шелера Манфреда С. Фрингса [Frings 1997] и российского переводчика и ведущего исследователя творчества Шелера А.Н. Малинкина [Малинкин 2019]. Обращаясь к их исследованиям, можно составить достаточно полную картину взаимоотношений двух философов и увидеть разницу их философских систем. Всех интересующихся этим вопросом подробнее мы отсылаем к названным работам, здесь же обратимся к рассмотрению основных положений системы Шелера, касающихся специфики феноменологического инструментария, приложимого к исследованию религии. Конечно, сама фигура Шелера как уникального мыслителя, чье творчество затрагивает множество тем, с трудом вписывается в рамки одного направления. Истории мысли известны Шелер-антрополог, Шелер-социолог и католический философ Шелер, но при этом не стоит забывать, что как мыслитель Шелер был цельной личностью и его антропологические построения, равно как

и увлечение католицизмом, были следствием его общей философской установки. Именно его сближение с Гуссерлем в Гёттингене после 1907 г. и использование феноменологического инструментария как рабочей методологии позволяет ученым говорить о нем как о феноменологе. Далее, чтобы проанализировать специфичность феноменологии Шелера, мы обратимся к его работам среднего периода и главным образом к классическому труду «Феноменология и теория познания» 1914 г.

В философии Шелера прежде всего обращает на себя внимание принципиальная отличная от гуссерлианской установка. Говоря о феноменологии, он понимает ее не как отдельный метод и науку наук, но определяет ее как технику созерцающего сознания. Для него феноменология не связана с эгологией, конституирующей мир, так как не сознание конституирует бытие, напротив, сознание вписывается в бытие. Сознание всегда работает с данными, поставляемыми ему реальным внешним миром, эти знания и определяют процессы сознания. В этом контексте показательны его рассуждения о теории познания. В частности, Шелер замечает: «...Теория познания – это дисциплина, которая не предшествует феноменологии и не служит для нее основой, но следует за ней... Она – учение о постижении и мыслительной обработке объективных содержаний бытия вообще... Поэтому познание – если это слово используется осмысленно – всегда занимается только имитацией и селекцией данного в мыслях, и никогда – порождением, образованием, конституированием. Нет познания без предшествующего знания, и нет знания без предшествующего самостоятельного наличного бытия и самоданности вещей» [Шелер 1994, 217–218]. Это утверждение, по сути, противоречит идеи гуссерлианской интенциональности, так как здесь сама гносеология основана на других посылах. В отличие от Гуссерля, источником всех смыслов Шелер считал не познание, а бытие, понимаемое как «абсолютно сущее»<sup>5</sup>. Поэтому когда в «Феноменологии и теории познания» он пишет, что «феноменологическая философия претендует на то, чтобы давать чистое, беспредпосылочное и абсолютное знание» [Там же, 244], он имеет в виду, что беспредпосылочность возможна, лишь когда познание опирается на онтологический постулат укорененности познания в бытии. Следовательно, априорность феноменов сознания, создающая из феноменологии универсальный метод, также отвергается Шелером.

Для Шелера неприемлема и идея Гуссерля о науке наук, универсальном методе, согласно которому должны функционировать все научные теории. Как известно, в центре философии Шелера стоит человек, и это многое объясняет. Ведь человек – многогранное существо, и каждая из граней несводима к другой, именно эту разнотипность и необходимо принимать во внимание, когда мы пытаемся определить, кто такой человек. Рассуждая о позитивной философии науки, Шелер делает важное различие: «...Религия, метафизика и позитивная наука основаны на трех совершенно различных мотивах, трех совершенно различных группах актов познающего духа, трех различных целях, трех различных типах личности и трех различных социальных группах. Исторические формы движения этих трех духовных сил также существенно различны» (цит. по: [Малинкин 2019, 51]). Следовательно, философское знание не может проецироваться на религию, а научное замещать философское. Три сферы, три акта духа свидетельствуют о многогранности человека, одна не умаляет другую. В таком свете гуссерлианское представление о науке наук для Шелера есть искажение изначальной картины, следование модному тренду западной мысли – западоцентризм, чреватое тяжелыми последствиями. Ведь позиционирование философии как универсальной методологии, с одной стороны, лишит философию ее предмета и своеобразия, делая ее калькой науки, с другой – навязет науке нового господина, от которого та будет избавляться, как прежде избавлялась от диктата теологии.

Более того, даже представление о незыблемости законов разума и статичности самого разума, вне зависимости от времени и места, Шелер опровергает. Для него кантианская линия утверждения разума в качестве мерила всего есть абсолютизация частного представления о разуме на отдельном историческом этапе, покоящаяся на унитарной послышке. Шелер замечает, что «кантианский принцип логического тождества разумного

духа у всех человеческих групп (рас, культурных кругов, народов и т. д.), – мы также оспариваем... Всем этим учениям мы противопоставляем плюралистический взгляд на самых что ни на есть первичных обладателей разумного человеческого духа» (цит. по: [Малинкин 2019, 88]). Такой плюрализм отрицает строгость и наукообразность феноменологического метода, делая его более гибким и пригодным для сравнения культур в разные эпохи истории человечества. Для этой задачи Шелер предлагает свой феноменологический метод. Он согласен с Гуссерлем, что редукция – необходимая процедура для исследования любого явления, но процесс, осуществляемый только в разуме и направленный лишь на устранение содержания внешнего опыта, Шелера совсем не устраивает. Как было замечено выше, исходная позиция философствования для него – человек как цельное существо, следовательно, редукция не может затрагивать лишь мыслительную сферу, так как очищение одного разума не может гарантировать объективности познания. Для Шелера редукция – основная деятельность философа как личности. Идея феноменологической редукции хороша лишь тогда, когда она затрагивает всего человека. Следовательно, редукция – это процесс перестройки всего человека, своего рода квазирелигиозная аскетика. Философ обязан упражнять чувства, желания, разум, и лишь вследствие этих упражнений он может прийти к устранению искажающих исследование факторов. Недаром поздний Шелер так активно интересовался буддизмом, ведь в Германии тех лет популяризировались аскетический и гносеологический аспекты буддийского мировоззрения<sup>6</sup>. Их органичное сочетание в буддизме не могло не находить отклик у Шелера, ведь это и был пример редукции, касающейся человека как цельного существа.

### **Возможность применения феноменологии Шелера в религиоведении**

Теперь посмотрим, как раннее мы сделали в случае с Гуссерлем, насколько приложима система Шелера к изучению религии. Феноменология Шелера с его компаративным и плюралистичным подходом, идеей выделения религии в отдельную сферу человеческой деятельности, редукцией, как аскетико-психологическим процессом, вполне отвечает нуждам изучения религии. Более того, она в значительно большей степени, чем феноменология Гуссерля, сходна с феноменологией религии. Так, идея плюралистичной равноправности культур близка принципу сравнения религиозных феноменов, их обобщению – системному принципу феноменологии религии. Выделение религии в отличную от философии и науки сферу соответствует базовому представлению феноменологов о религии как феномене *suí generis*. А редукция как процесс изменения философа вполне соответствует процессу психологического эпохе, практикуемого феноменологами религии. Ведь феноменолог религии для изучения чуждых ему верований должен был в буквальном смысле изменить себя, чтобы убрать все критические и оценочные суждения в отношении иной системы и на время исследования, насколько это возможно, понять ее как свою собственную. Возможно, именно из-за этих сходств историки религиоведения и даже некоторые феноменологи религии стали рассматривать Шелера как феноменолога религии<sup>7</sup>.

Кроме того, Шелер написал развернутую работу, посвященную проблеме религии [Scheler 1968], где предложил свое видение ее феноменологического исследования, целью которого становится выявление универсальной структуры религии, исследования, акцентирующего внимание на нахождении сущностных черт Божественного, модусов и религиозных актов, в которых Божественное проявляет себя. Именно в этом контексте Шелера привлек труд Отто «Святое». Анализируя его, Шелер выделял в нем две части: феноменологическую (первую) и эпистемологическую (вторую). Отмечая, что религиозная эпистемология Отто ему совсем не близка, он пишет: «Я приветствую чисто дескриптивную часть его книги, первую серьезную попытку раскрыть посредством феноменологической дискуссии о сущности наиболее важные качества ценностной модальности Святого, которое определяет объект всех и каждой религии» [Ibid., 166]. Далее как иллюстрации феноменологического описания религиозных актов и аспектов

Божественного он использует идеи и примеры Отто, говорящие о формах проявления Святого, из которых он выделяет духовность и личность, инкорпорируя феноменологию религии в инструментарий философской феноменологии. Очевидно, что оценка труда Отто Шелером схожа с оценкой Гуссерля, но, в отличие от последнего, Шелер не считает, что для построения философской феноменологии религии нужны более тонкие исследования основ сознания; для Шелера материала, собранного Отто, достаточно для развития философской феноменологии религии.

Таким образом, именно в трудах Шелера своеобразная философская феноменология апроприрует наследие феноменологии религии, тем самым объединяясь с ней. При этом Шелера нельзя причислять к феноменологам религии в собственном смысле слова, ведь феноменология религии – направление в эмпирическом религиоведении, а Шелер занимался теоретической философией религии. В труде «Формы проявления и сущность религии» Ф. Хайлер, анализируя философские исследования религии, замечал, что философия религии рассматривает религию односторонне и не способна проникнуть в «конечную религиозную глубину», так как философ конструирует скорее *идеальную религию*, создавая собственную философскую систему, чем исследует *живую религию* [Heiler 1961, 10–11]. Именно таким ученым был Шелер. Для него религия интересна как одна из сфер человеческого бытия, лишенная эмпирического наполнения (за этим он как раз и обращается к Отто), ему интересна не религия сама по себе и даже не религиозное чувство, ему интересен человек во всем его многообразии, религия в таком случае есть выражение этого многообразия и должна быть описана строго философским языком.

### Диктат историографической ошибки

Таким образом, можно заметить, что у Гуссерля и Шелера были различные философские ориентации. Если Гуссерль развивал линию Декарта и Канта, то Шелер возводил свои теории к более ранним философским системам, полагающим в основу исследования бытие. Какие же следствия все это имеет в отношении феноменологии религии? Такая разница двух философских феноменологий свидетельствует об инвариантности феноменологического движения в начале XX в. Иными словами, понятие «феноменология» использовалось целым рядом различных направлений, среди которых свое место занимала и феноменология религии. Любопытно, что эту картину описывает уже упомянутый Г. Шпигельберг. Давая общую характеристику феноменологии религии, он указывает: «...Было бы несправедливо не заметить независимых корней феноменологии, возникших из сравнительного изучения религии, но равно ошибочно будет смешивать простую типологию религиозных институтов с феноменологией в философском смысле, которая концентрируется на религиозных актах и содержаниях религиозного опыта и исследует их основные структуры и соотношения» [Шпигельберг 2002, 28]<sup>8</sup>. При этом он указывает, что с труда Г. ван дер Леува «Религия в ее сущности и проявлениях» «...древнее предприятие [феноменологии религии] сливается с более широким потоком феноменологического движения в философии» [Там же]. Как показывает наш анализ, ситуация здесь значительно сложнее. Философская феноменология находилась в диалогических взаимоотношениях с феноменологией религии, осознавая специфичность и инаковость последней.

При этом со строго историографической точки зрения вписывание феноменологии религии в общее феноменологическое движение произошло постфактум под влиянием активной популяризации учения Гуссерля, когда появляется историографическая концепция, рассматривающая все движения, возникшие вне системы Гуссерля, но использующие термин «феноменология», как его продолжателей, а то, что не вписывалось, объявлялось ошибочным или не совсем соответствующим заданной Гуссерлем программе. Случаи Шелера и феноменологии религии – наиболее показательные следствия такой установки. Именно отсюда возникло представление о якобы интенциональной природе феноменологии религии, которое было вчитано в нее вследствие

диктата историографической ошибки. Следствием этого диктата стали и часто встречающиеся реверансы в сторону системы Гуссерля в историко-религиоведческих трудах, как бы извиняющие феноменологию религии за то, что она «не дотянула» до поставленной Гуссерлем планки. Строго говоря, для оправдания таких реверансов может быть только две бесспорных причины. Первая – признание феноменологии Гуссерля единственно истинной философской системой, способной задавать золотой стандарт научного знания и поверять собой все остальные теории. Это – программа-максимум Гуссерля, которую ему, между прочим, так и не удалось реализовать. Сомнительно, что среди историков религиоведения найдется кто-то, кто готов принести присягу учению Гуссерля. И вторая – историческая связь двух феноменологий с системой Гуссерля. В таком случае действительно становится оправданным упрек в неудачной реализации программы внедрения феноменологии, в том числе и в религиоведении. Но исторические данные никак не подтверждают эту вторую точку зрения (скорее, наоборот, мы наблюдаем обратный процесс: философы-феноменологи обращаются к феноменологии религии за материалом для своих концепций), а философский анализ показывает их сущностное различие.

В заключение заметим, что исторически корректный взгляд, показывающий плюральность феноменологий в начале XX в., помогает по-новому понять суть и специфику феноменологического движения в религиоведении, вписать его в контекст культурной и философской мысли.

### Примечания

<sup>1</sup> См., например: [Allen 2005; Allen 2010]. Последний текст, правда, скорее несмело указывает на параллельность философской феноменологии и феноменологии религии.

<sup>2</sup> Интересующихся отошлем к нашим работам по этой теме: [Самарина 2019<sup>а</sup>; Самарина 2019<sup>б</sup>, Самарина 2019<sup>в</sup>].

<sup>3</sup> Нельзя сказать, что эта разница совсем оказалось незамеченной исследователями. И.В. Кирсберг, сделавший попытку построить феноменологическое изучение религии, основанное на методологической строгости гуссерлианской философии, заметил несоответствие методологического аппарата классической феноменологии религии философии Гуссерля. Правда, в его работе, как и у Красникова, феноменология религии становится скорее искаженной формой гуссерлианской философии, отошедшей от истинного философского учения. См.: [Кирсберг 2016].

<sup>4</sup> Далее в тексте Шпигельберг приводит высказывания Гуссерля, в которых тот называет своего коллегу «антиподом».

<sup>5</sup> Именно так Шелер и определяет феномены: «Феномены суть абсолютно сущее... к ним следует свести и все остальное» [Шелер 1994, 244]. Следовательно, и его феноменология есть учение об абсолютно сущем.

<sup>6</sup> Хорошее представление об этом дают труды: [Beckh 1916; Heiler 1922].

<sup>7</sup> Например, в одной из первых диссертаций, описывающих феноменологию религии как цельное движение, Ева Хиршман проводит реконструкцию феноменологии как направления исследования религии, возводя его к Шантепи де ля Соссе, среди основных феноменологов она выделяет Н. Зёдерблома, М. Шелера, Р. Отто, Г. ван дер Леува и других, при этом никак не связывая их идеи с системой Гуссерля [Hirschmann 1940]. На работу Хиршман опирается во введении к своему основному труду Ф. Хайлер [Heiler 1961, 18].

<sup>8</sup> Это утверждение Шпигельберга не следует понимать в смысле полного отрицания философичности феноменологии религии. Далее он же, рассматривая феноменологию религии Г. ван дер Леува, утверждает ее близость философии Хайдеггера, эту аналогию можно продлить, но данная тема требует отдельного исследования.

### Источники и переводы – *Primary Sources and Translations*

Ваарденбург 2010 – Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Пер. с англ. под общ. ред. Е.И. Аринина. Владимир: Владимирский государственный ун-т, 2010 (Waardenburg, Jacques, *Selected Works*, Russian Translation 2010).

Гуссерль 2009 – Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009 (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Russian Translation 2009).

Гуссерль 2001 – Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001 (Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Russian Translation 2001).

Гуссерль 2000<sup>а</sup> – Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000 (Husserl, Edmund, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Russian Translation 2000).

Гуссерль 2000<sup>б</sup> – Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000 (Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Russian Translation 2000).

Шелер 1994 – Шелер М. Феноменология и теории познания / Шелер М. Избранные произведения. М.: ГНОЗИС, 1994 (Scheler, Max, *Selected Works*, Russian Translation 1994).

Шпигельберг 2002 – Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002 (Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Russian Translation 2002).

Beckh, Hermann (1916) *Buddhismus. Buddha und seine Lehre. Band I-II*, G. J. Göschen, Berlin – Leipzig.

Heiler, Friedrich, (1922) *Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Reinhardt, München.

Heiler, Friedrich, (1961) *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Kohlhammer, Stuttgart.

Hirschmann, Eva (1940) *Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von "Religionsphänomenologie" und "religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft*. Triltsch, Groningen.

Scheler, Max (1968) *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung / Scheler, Max, Gesammelte Werke, Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen*, 5. Aufl., Hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern – München.

### Ссылки – References in Russian

Кирсберг 2016 – Кирсберг И.В. Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016.

Красников 2007 – Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.

Малинкин 2019 – Малинкин А.Н. Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019.

Молчанов 1983 – Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс: Академия Наук Литовской ССР, Ин-т философии, социологии и права, 1983. С. 51–67.

Самарина 2019<sup>а</sup> – Самарина Т.С. Об историографии феноменологии религии: критический эскиз // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 131–141.

Самарина 2019<sup>б</sup> – Самарина Т.С. Эклектичность феноменологии религии: случай Г. ван дер Лей // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 77–85.

Самарина 2019<sup>в</sup> – Самарина Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: ИФ РАН, 2019.

### References

Allen, Douglas (2005) "Phenomenology of religion", *Encyclopedia of religion. Second edition*, Vol. 10 (2005), Thompson Gale, pp. 7086–7101.

Allen, Douglas (2010) "Phenomenology of religion", Hinnells, John (ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition*, Routledge, London, pp. 203–224.

Cox, James L. (2006) *A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, The Continuum International Publishing Group, New York.

Kirsberg, Igor V. (2016) *Phenomenology in religious studies: What can it be?*, Progress-Traditsiya, Moscow (in Russian).

Krasnikov, Alexander N. (2007) *Methodological problems in studying of religion*, Academicheskii project, Moscow (in Russian).

Malinkin, Alexander N. (2019) *The concept of the phenomenology by Max Scheler. Scheler vs Husserl*, Russkaya shkola, Moscow (in Russian).

Samarina, Tatiana S. (2019) "On Historiography of Phenomenology of Religion: a Critical Essay", *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, Issue 82, pp. 131–141 (in Russian).

Samarina, Tatiana S. (2019) “Eclectic Phenomenology of Religion: The Case of G. van der Leeuw”, *Voprosy filosofii*, Vol. 3 (2019), pp. 77–85 (in Russian).

Samarina, Tatiana S. (2019) *Phenomenology, Noumenology and Post-Phenomenology of Religion*, IF RAN, Moscow (in Russian).

Sheehan, Thomas (1979) ‘Heidegger’s “Introduction to the Phenomenology of Religion” 1920–1921’, *The Personalist*, LX (3), University of Southern California, Los Angeles, pp. 312–324.

#### **Сведения об авторе**

**САМАРИНА Татьяна Сергеевна** –  
кандидат философских наук,  
научный сотрудник Института философии РАН.

#### **Author’s Information**

**SAMARINA Tatiana S.** –  
CSc in Philosophy, Research Fellow,  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.