

*Ірина
Каплан*

ЩЕ ОДИН ШАНС ДЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии религии XX века М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011. — 216 с.

Доба класичної феноменології релігії, згідно з періодизацією О. Краснікова, закінчилася в 1970-ті роки. Кінець цілої доби в релігієзнавстві дав можливість переосмислити деякі методологічні питання та упорядкувати категорійний апарат. Звичайно, криза класичної феноменології релігії дала поштовх для неофеноменології на чолі з Ж. Ваарденбургом, тим самим здійснивши новий виток розвитку релігієзнавства. Але питання, перед яким були поставлені феноменологи в другій половині ХХ сторіччя, і досі періодично порушують. Це питання стосується майбутнього феноменології релігії: залишиться феноменологія релігії тільки частиною історії науки чи продовжуватиме займати почесне місце серед дисциплін релігієзнавства? Можливо, появу монографії М. Пилаєва можна співвіднести з питанням, яке вже ставили 2000 року феноменологи за результатами конференції в Цюриху: чи існує сьогодні «ще один шанс для феноменології релігії?».

Російськомовне видання головної праці Р. Отто пропонує нам переклад «Das Heilige» як «Священное» (А. Руткевич), натомість М. Пилаєв використовує переклад «Святное». І якщо в перекладі А. Руткевича центральна категорія дослідження Р. Отто та назва книги ідентичні, то при прочи-

танні рецензованої книги виникає непорозуміння. Воно пов'язане з тим, що остаточно незрозуміло, чи то А. Руткевич хибно зрозумів Р. Отто, чи то М. Пилаєв для власної зручності використовує термін «святе», коли говорить про працю Р. Отто, а термін «священне» — при зверненні до конкретної категорії, яку розробляли феноменологи. У будь-якому разі, читачеві доводиться тільки тішитися здогадками щодо відповіді, оскільки автор пояснень не дає. Але оскільки автор зовсім не приділяє уваги цій розбіжності, можна зробити припущення, що для нього це несуттєво.

Монографію поділено на два розділи. Перший з них присвячено категорії «священне» у феноменології релігії, і займає він більшу частину монографії, натомість другий, де розглянуто «священне» у філософії та теології, займає близько чверті всієї книги. Власне, цей поділ зумовлений назвою праці й покликаний звести в рамках однієї книги, за словами автора, предметні поля релігієзнавства, філософії та теології, тим самим продемонструвати на прикладі категорії «священне» суть феноменологічного методу, його межі та перспективи.

Розділ «Категорія “священне” у феноменології релігії» поділено на п'ять частин, перша з яких повністю присвячена Р. Отто та його розумінню священного. Перш за все автор дає огляд філософських витоків концепції Р. Отто і розкриває вплив на його творчість ідей І. Канта, Я. Фриза, Ф. Якобі та Фр. Шляєрмахера. Тут автор наполягає на тому, що саме за рахунок впливу трансцендентальної філософії звинувачення критиків Р. Отто в ірраціоналізмі є неспроможними, оскільки фундамент, закладений Я. Фризом, дає змогу поєднати філософію почуття та віри. М. Пилаєв детально показує спадковість і трансформацію ідей від І. Канта до Я. Фриза і від Я. Фриза до Ф. Якобі. Також підкреслюється вплив Е. Гусерля та його філософської феноменології в описовій частині категорії «священного». Особливе місце виділено впливові Фр. Шляєрмахера, не тільки і не стільки як філософа, скільки як теолога. Понад те М. Пилаєв стверджує, що в проекті догматики Фр. Шляєрмахера імпліцитно містилося «перетворення теології на релігієзнавство, а релігієзнавства — на теологію класичної феноменології релігії» [Пылаев, 2011: с. 22].

В подальшій частині першого розділу автор здійснює спробу осмислити феномен «священного» з точки зору релігієзнавства і одночасно проводить кореляцію релігієзнавчого дискурсу з феноменологічним. Аналізуючи підходи В. Вундта та Н. Сьодерблома в контексті розгляду феномену «священне», М. Пилаєв зазначає, що вказані дослідники, не застосовуючи феноменологічного підходу, все ж передбачили головні ідеї феноменології релігії і тим самим підготували ґрунт для її появи.

Автор здійснює ретроспективний аналіз феномена «священне» в класичній феноменології релігії. Починаючи розгляд нового відрізка часу, автор немовби підбиває підсумок попереднього підрозділу, описуючи

поняття *Mysterium Tremendum* і *Fascinans* у Р. Отто. Паралельно розглянуто головні ідеї праці Р. Отто «Священне» та інтерпретації його послідовників (наприклад, В. Бетке), критику сучасників (зокрема, Ф. Фейгеля, Д. Гейсера, П. Шміда та ін.), а також думки пізніших дослідників його творчості. Автор монографії не тільки наводить приклади критики творчості Р. Отто, що, безсумнівно, допомагає краще зрозуміти досліджувану концепцію, але і вступає в полеміку з критиками його доробка. Від цього монографія отримує певний апологетичний відтінок і, разом з тим, більш повною мірою демонструє актуальні аспекти феноменологічного підходу. Найцікавішим моментом щодо «викриття» критики концепції Р. Отто є полеміка з видатним російським релігієзнавцем А.Забіяко, аргументи якого подано як методологічно необґрунтовані.

Загалом детальний розгляд критики феноменологічного доробку Р. Отто М. Пилаєвим виявляється більш ніж захистом концепції німецького мислителя — таким чином автор підштовхує до питання про статус і легітимність методів феноменології релігії в рамках релігієзнавства. У цьому контексті М. Пилаєв цілком влучно вказує на феноменологічну методологію формування концептів, які є центральними для герменевтики І. Ваха. На думку автора, потрійна схема полярних понять, яку використовує німецький релігієзнавець у своїх працях, а саме «плюралізм—монізм», «персоналізм—імперсоналізм», «далеке—близьке», має показувати загальні для всіх релігій критерії божества. А вимір релігійної свідомості, згідно з І. Вахом, потребує застосування суто феноменологічного принципу. Необхідно зауважити, що І.Вах не є в повному розумінні послідовником Р. Отто, у нього можна побачити суто гусерліанські проєкції, вплив філософської герменевтики В. Дильтая. Але в цьому саме і проявляється типова риса феноменології релігії — потяг об'єднати релігієзнавство, філософію та теологію.

Далі у тексті М. Пилаєва аналізовано доробок ще одного німецького феноменолога — Ф. Гайлера. На прикладі класифікації проявів релігії Ф. Гайлера М. Пилаєв демонструє неспроможність емпіричної феноменології релігії, екстраполює помилки цього науковця на всіх емпіричних феноменологів. Серед таких помилок у першу чергу фігурує виривання смислів із контексту, що допомагає зробити більш цілісну та універсальну класифікацію, проте позбавляє сам феномен його індивідуальності. Наприклад, знання про загальні функції культових споруд не може дати знання про сакральний простір, внутрішнє наповнення конкретної синагоги. Тобто М. Пилаєв засуджує ледь не саму ідею типології та класифікації. Якщо на ранньому етапі розвитку релігієзнавства взагалі та феноменології зокрема типологія виконує провідну функцію й допомагає будувати науку, то на період емпіричної феноменології вона себе вичерпує та призводить до кризи всієї феноменології релігії.

У такому ж критичному дусі витримано опис концепцій інших класиків феноменології релігії — Г. ван дер Леу, К. Голдамер, Г. Меншинга, які, на думку автора, зловживають теорією динамізму. Стислий огляд концепцій останніх класиків феноменології релігії — Г. Віденгрена та М. Еліаде — підводить читача до питання про можливості позаконфесійного осягнення священного.

У підрозділі «Типологія священного» подано не опис концепцій, а ілюстрації певних типів священного. Тут наведено типові предмети, уявлення і переживання священного в системах згаданих вище феноменологів. Наступний підрозділ є спробою автора, доволі цікавою та плідною, ствердити феноменологічний метод як можливий і прийнятний для сучасного дослідника, тим самим знімаючи питання про його «ненауковість» і «теологічність». М. Пилаєв пропонує «реконструювати типи релігійної інтенційності на матеріалі примітивної молитви, а також розглядати варіативність трансцендування як вираження сутності молитви» [Пылаев, 2011: с. 112].

Підсумком першого розділу книги є підрозділ, присвячений візії «священного» в період постмодерну, де розглянуто підходи таких неофеноменологів, як В. Гантке, П. Рикер, О. Больнов.

Другий розділ присвячено категорії «священне» у філософії та теології. Варто зазначити, що перший підрозділ, присвячений російській філософії, написано у співавторстві з К. Антоновим, автором монографії «Філософія релігії в російській метафізиці XIX — початку XX сторіччя». Автори демонструють ідеї видатних російських філософів: В. Соловйова, С. Трубецького, Є. Трубецького, В. Розанова, П. Флоренського, С. Франка, О. Лосева, які перегукуються, а подеколи й випереджають ідеї західних феноменологів — Р. Отто, Ф. Гайлера, Г. ван дер Леу, М. Еліаде, Е. Гусерля та ін. У тексті книги подано також і теологічну феноменологію П. Тіліха, пояснено специфіку його методології.

Особливо автор виокремлює напрямок філософської феноменології священного, до якого належать Б. Вельте, К. Гемерле, Б. Каспер, П. Гонерман та ін. Цей напрямок, інтегруючи сучасні релігієзнавчі дослідження, але прислухаючись до авторитету класиків феноменології релігії, трансформувався в сучасну філософію релігії. Спадок К. Гемерле вплинув не тільки на розвиток філософії релігії, а й на феноменологію релігії, тому автор приділяє значну частину тексту свого дослідження розгляду його концепції.

Останній підрозділ присвячено огляду сучасної західної філософії релігії, яка є спадкоємницею феноменології релігії. Автор стверджує, що «категорія “священне” продовжує відігравати одну із провідних ролей у сучасній філософії релігії, фундаментальній і систематичній теології» [Пылаев, 2011: с. 178]. Одним із видатних дослідників «священного» є також Р. Шеффлер, який зробив суттєвий внесок у дослідження теорії М. Еліаде. А. Гальдер через аналіз природи апріорності та апостеріорності

сприйняття святого доходить цікавого висновку, що «Священне саме по собі має власну природу» [Пылаев, 2011: с. 182]. Ще один філософ — Л. Венцлер — намагається описати ноематичний комплекс феномена співбуття. Цікавий варіант на тему семантики «священного» і проблему перекладу можна знайти у Ж. Грайша. Х. Адріансе займається проблемами образу священного в мисленні. Незважаючи на розмаїття предметного поля, всіх цих дослідників об'єднує прагнення осмислити священне в контексті філософії К. Гемерле.

Здається, що книга є апологетичною щодо феноменології «Святого» («священного»), а тому відповідь на питання «Чи є у феноменології релігії майбутнє?» має бути однозначно ствердною. Але перш ніж давати підсумкову відповідь, слід звернути увагу на одну цікаву статтю М. Пилаєва, яка була надрукована в збірнику матеріалів Міжнародної зимової релігієзнавчої школи «Феноменологія релігії: між сакральним та профанним». Стаття завершує збірник і має дуже символічну назву: «Чи є майбутнє у феноменології релігії?» Головна інтрига полягає в тому, що, вочевидь, М. Пилаєв готував цю статтю, вже завершивши роботу над монографією. Тому відповідь на питання, винесене в назву статті, можна вважати результатом багаторічної праці. І відповідь на питання про можливе майбутнє феноменології релігії відверто негативна. Навіть більше, автор вважає, що феноменологія релігії, намагаючись поєднати в собі релігієзнавство, філософію та теологію задля подолання їхніх внутрішніх обмежень у дослідженні священного, врешті-решт залишається на узбіччі всіх абсорбованих нею дисциплін. Філософія, теологія та релігієзнавство не можуть насправді вийти за власні рамки в дослідженні священного, залишаючись при цьому в науковому дискурсі. Так само не змогли вони поєднатись у феноменології релігії: наприклад, жодна з дисциплін не бачить власного спадку у праці Р. Отто «Священне». Р. Отто був теологом, але теологічною працею книгу «Священне» назвати важко, оскільки він абсолютизує розуміння священного, тим самим виносить священне за рамки християнства. Також працю «Священне» визнано класикою релігієзнавства, але фактично в ній майже не застосовано релігієзнавчу методологію, а фактаж з історії релігії використано як ілюстрацію. У своїй праці Р. Отто не досліджує священне в тому значенні, як це розуміють у науці, навпаки, він немовби запрошує приєднатися до переживання релігійного досвіду, до свідчення про нього. Р. Отто вибудовує власну конструкцію ноєми священного, логічно обґрунтовує її, але його предмет не дає йому змоги примкнути до філософів. У висновках до статті М. Пилаєв пише, що будь-яка філософія релігії, як і феноменологія релігії, не є релігієзнавчою дисципліною [Феноменология религии, 2011: с. 170], тобто релігієзнавцям потрібно уникати їхнього впливу. Таке побажання та настрої статті взагалі нібито говорить про те, що бажано залишити феноменологію релігії як історичну добу

релігієзнавства, теології та філософії. Але залишається незрозумілим, чи, на думку автора статті, була феноменологія релігії частиною історії релігієзнавства, теології та філософії? Проте більш цікавим питанням є питання про те, як пов'язаний такий висновок із розділом у монографії М. Пилаєва, де він намагається продемонструвати перспективи феноменології в релігієзнавстві. Все це примушує уважніше придивитися до тексту, в якому сам М. Пилаєв уникає однозначної відповіді на питання про майбутнє феноменології, але підводить читача до певних висновків, застосовуючи феноменологічний метод на практиці.

Мабуть, найціннішою частиною для сучасної феноменології релігії є підрозділ, присвячений спробі автора ствердити феноменологічний метод як можливий та прийнятний для сучасного дослідника на прикладі примітивної молитви. Як методологічну базу М. Пилаєв використовує теорію релігійного акту і корелятивного йому предмета М. Шелера, концепцію примітивної молитви Ф. Гайлера, а також частково феноменологічну установку Р. Отто [Пылаев, 2011: с. 112]. Як об'єкт обрано молитву з Гомерового епосу, темпоральну теорію свідомості Шрі Ауробіндо та концепцію давньоєгипетської імпліцитної теології. Як завдання М. Пилаєв ставить реконструкцію типів релігійної інтенційності на матеріалі примітивної молитви, а також розгляд варіативності трансцендування як вираження сутності молитви. І для реалізації обраних завдань автор не просто використовує надбання класичної феноменології релігії, але й імітує загальний стиль феноменологів. Так, детально розбираючи молитви з «Іліади» та «Одисеї» й паралельно погоджуючись або полемізуючи з баченням примітивної молитви Ф. Гайлера, М. Пилаєв врешті-решт пропонує власне розуміння структури молитви, ґрунтоване на теорії молитви св. Ігнатія Брянчанінова. Останнього аж ніяк не можна назвати носієм так званої примітивної свідомості, тож і молитва його примітивною бути не може. Тут читач може відчутти легке дежавю, бо подібне жонглювання історичним матеріалом можна зустріти, наприклад у М. Еліаде. Проте на цьому відчуття дежавю не закінчується, а лише посилюється, оскільки висновки М. Пилаєва загалом дуже влучні, як у більшості феноменологів. Для опису нумінозної інтенційності свідомості він пропонує таку структуру: по-перше, безкорислива подяка Богу; по-друге, сповідь гріхів та каяття; по-третє, прохання.

Далі М. Пилаєв розглядає єгипетську імпліцитну теологію і намагається знайти в ній особливу варіацію трансцендування. Власне молитви там він не знаходить, проте певні аспекти діяльності людини дуже нагадують уже окреслену структуру: це культова діяльність, космічна та мовна. Але наскільки коректно, досліджуючи інтенційність свідомості, спрямованої на молитву, як ілюстрацію брати концепт, створений таким самим дослідником (Я. Ассманом)? Чи не перетворюється це на дослідження свідомості відомого німецького єгиптолога або, у кращому випадку, його сприйняття

свідомості стародавніх єгиптян? Так чи так, але певний варіант трансцендування тут наочний, і він дійсно може виражати сутність молитви.

Довершує низку не зовсім релевантних об'єктів дослідження темпоральна теорія свідомості Шрі Ауробіндо. Можливо, саме такі різнорівневі матеріали добре ілюструють різні типи трансцендування, та все ж було б доречно дізнатися про мотиви автора при виборі ілюстрацій. Теорія свідомості Шрі Ауробіндо не дуже відрізняється від інших неоіндуїстських теорій — тут актуалізація надрозуму йогиним збігається з особливим відчуттям часу, яке об'єднує у собі профанний і сакральний час, але при цьому сповнене внутрішньої динаміки. Це діяльність свідомості людини, співвіднесена з молитвою та молитовним станом свідомості. У цьому невеликому дослідженні справді використано методи Р. Отто, М. Шелера та Ф. Гайлера, але здається, що саме вони і задають певну сумбурність викладення думки, аргументів тощо. Головну тезу цього підрозділу окреслено дуже чітко у вступі, проте чим далі, тим менше думку фокусовано на поставленому завданні. Насправді цей текст закінчується відкритим питанням, нібито автор не знає, як зробити резюме свого дослідження і натомість пропонує кожному самостійно вирішити, чи можлива в сучасному релігієзнавстві «осмислена не теологічна промова про феномен молитви поза дескриптивним підходом». Але якщо уважніше подивитись на цей текст, то можна побачити просту послідовну схему, яка дійсно наслідує феноменологію: автор обирає об'єкт, методологію, окреслює свої завдання і паралельно окреслює свою гіпотезу, яку далі ілюструє. Тобто окремого резюме текст не потребує, ілюстрації з історії релігії самі говорять за гіпотезу, відходячи від власне феноменології релігії до компаративістики. Таким чином, автор, намагаючись наслідувати класичну феноменологію, переходить у неофеноменологію релігії. М. Пилаєв на ґрунті близького і зрозумілого йому матеріалу християнства виокремлює досить універсальну схему, завдяки якій можна зрозуміти не тільки єгипетську теологію та неоіндуїзм, але й інтенційність свідомості в молитовному стані у будь-якій релігії. Такий метод не дає розуміння неоіндуїзму, проте він дає змогу глибше зрозуміти християнство та побачити схожі моменти в неоіндуїзмі. М. Пилаєв, базуючись на методах класичної феноменології, поступово переходить до герменевтики та досліджує конкретний текст, в якому зафіксовано конкретний релігійний досвід. Таким чином, автор монографії підтримує тих релігієзнавців, які вважають, що феноменологія як метод цілком прийнятна для певних досліджень, але потрібно якомога швидше відмовитись від феноменології як дисципліни. Такий підхід пояснює загалом дружнє ставлення до феноменології релігії в монографії та вороже у зазначеній статті.

Досвід праці М. Пилаєва з феноменологічним методом досить цікавий, хоча і суперечливий: текст неоднорідний, переважну частину займає

текстологічний аналіз прикладів молитов з «Іліади» та «Одисеї» та виклад гайлерівської структури молитви, які потім не стають основою для оригінальної структури молитви, яку пропонує М. Пилаєв. І тому виникає питання, навіщо приділяти так багато місця текстології. Фактично М. Пилаєв демонструє на практиці, що релігієзнавство та філософія релігії сьогодні не можуть при застосуванні феноменологічного методу уникнути залучення герменевтики.

Підсумовуючи окреслене вище, зазначимо, що рецензована монографія видатного російського дослідника феноменології релігії, автора такої праці, як «Феноменологія релігії Рудольфа Отто» та низки статей, також присвячених феноменології релігії, не просто надає ще один шанс феноменології релігії, вона подає приклад роботи з цією методологією. Особливо важливо, що ця праця неупереджено показує всі незручні моменти цієї дисципліни, що повинно допомогти сучасним дослідникам уникнути помилок. Слід зазначити, що, незважаючи на масштабний та дуже детальний історичний огляд вчень феноменологів, цю працю використувати як підручник з історії релігієзнавства було б незручно, оскільки дослідження сконцентроване навколо проблематики саме категорії «священне». Подібне використання могло б призвести до звуження феноменології релігії до однієї категорії. Проте що стосується огляду категорії, книга має насправді енциклопедичне значення.

ДЖЕРЕЛА

- Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011. — 216 с.
- Сафронов Р.О.* [Рецензия на:] Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011 // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. — 2012. — № 3 (41). — С. 138—143.
- Феноменологія і релігія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2009.* — К.: Дух і літера, 2010. — 180 с.
- Феноменологія релігії: между сакральным и профанным. Материалы Международной зимней религиозно-философской школы / Науч. ред. А.В. Белокобыльский, О.С. Киселёв.* — Донецк: Донбасс, ДООО «Центр Дискавери», Центр религиозно-философских исследований ГУИиИИ, 2011. — 171 с.

Ірина Каплан — аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова (Київ). Сфера наукових інтересів — біблієзнавство, теологія, феноменологія релігії.
