

## ОТЗЫВ

**официального оппонента на диссертацию Самариной Татьяны Сергеевны «Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера», представленную на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение**

Диссертация Т. С. Самариной «Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера», несомненно, представляет собой весьма компетентное и самостоятельное исследование. Труды Фридриха Хайлера менее популярны и менее известны отечественному читателю, чем, скажем, труды Мирчи Элиаде или Рудольфа Отто, и только одна работа Хайлера, «Религиозно-историческое значение Лютера», переведена на русский язык. В определённом смысле Т. С. Самарина «вводит» фигуру Хайлера в отечественное религиоведение. В этом её несомненная новизна и ценность. Можно надеяться, что «следствием» защиты данной диссертации станет возрастание интереса отечественных исследователей и читателей к творчеству Ф. Хайлера, перевод его трудов и т. д.

Т. С. Самариной освоен и систематизирован большой корпус источников и исследовательской литературы, диссертация грамотно структурирована. Автор диссертации достаточно полно очерчивает ландшафт как протестантской, так и католической теологии и религиоведения XX столетия; фигура Хайлера не «повисает» в пустоте. Особенно интересными представляются сравнительные исследования творчества таких мыслителей, как К. Барт, Р. Отто, М. Элиаде. Диссертация не «герметична», позволяет читателю проникнуть в огромное множество текстов и контекстов. Автор представляет и социокультурный контекст творчества Хайлера – например, тягостную и противоречивую для христиан (как теологов, религиоведов, так и простых прихожан) ситуацию времён III Рейха в Германии. Творчество Ф. Хайлера исследовано целостно и скрупулёзно; автор использует несколько подходов к творчеству мыслителя: 1) биографический, 2) религиоведческий, 3) тематический.

Исследование религии и феноменов религиозного опыта в трудах Ф. Хайлера реконструировано и проанализировано Т. С. Самариной на очень высоком профессиональном уровне. Можно было бы добавить, что избежать Библейского «редукционизма» Ф. Хайлеру избежать всё же не удалось: религию он трактует как «встречу», «союз» с Высшим. Эта точка зрения восходит к христианскому апологету Лактанцию, жившему в IV в. н. э., который выводил понятие «религия» из глагола *religare* – «соединять», «связывать» и трактовал как «союз». Но «союз» должен быть прежде всего «кого-то» с «кем-то». Такое положение дел вполне очевидно для религий Библейского корня (иудаизма, христианства, ислама), где есть единый трансцендентный

Бог – Творец, Промыслитель, Вседержитель. Однако любой человек, знакомый с религиями Востока, поймёт, что отсутствие Бога в таких религиях, как ранний буддизм, джайнизм и даосизм предполагает, что *союз* устанавливать здесь попросту *не с кем* (а зачастую и *некому* – напр., доктрина анатмавады в буддизме).

К диссертации Т. С. Самариной у меня есть только одно, но очень серьёзное замечание. По моему мнению, в диссертации о феноменологии религии недостаточно прояснено понятие феноменологии как таковой и феноменологического метода – в частности, ни разу(!) не упоминается имя основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля. В историко-философской традиции феноменологией религии называют философское изучение, описание, сравнение и классификацию феноменов религии посредством философского инструментария феноменологии Гуссерля. Даже если сам Хайлер непосредственно на Гуссерля не ссылался (а этого я утверждать не могу) – исследователь, на мой взгляд, должен изначально рассмотреть исходные установки феноменологии и принципы феноменологического метода как такового, а потом уже рассматривать его применительно к религиоведению. (По моему глубокому убеждению, влияния Гуссерля Хайлер «избежать» попросту не мог, пребывая в «ландшафте» феноменологических исследований и общаясь с феноменологами (не только религиоведами) – даже если это влияние было имплицитным и сам он не говорит об этом. Тем интереснее для исследователя!) Равно меня удивило и отсутствие хотя бы упоминания о статье Хайдеггера «Феноменология и теология» (1927). Я не призываю автора «объять необъятное», но в контексте данного исследования такие ссылки представляются принципиально необходимыми. (Существует ведь феноменология психологии и психиатрии, феноменология изобразительного искусства, литературного творчества, музыки, театра, социологии и т. д.) Да, автор говорит (с. 11): «Сущность феноменологической теории религии Ф. Хайлера можно описать двумя ключевыми положениями: система религиозных феноменов, являющая собой формы проявления *Deus revelatus*, строится от центра к периферии; религия представляет собой систему уровней, на примитивных уровнях преобладает очеловечивание Святого, в то время как на высших – освящение Святым». Да, автор весьма компетентно прослеживает историю термина «феноменология религии» – от Шантепи де ля Соссе и др. Но этого, как мне кажется, недостаточно.

Формат данного отзыва не позволяет детально реконструировать основоположения феноменологии Гуссерля. Скажу только (именно в связи с его методом) о феноменологии религии. (Я не буду здесь перечислять имена мыслителей – в диссертации большинство из них весьма компетентно представлены. Феноменология религии никогда не была единым

течением, поэтому выскажу некоторые общие соображения). Итак, феноменология религии, базируясь на *философской феноменологии*, стремится выявить сущность религии путём исследований, свободных от искажающего влияния научных или общепринятых ценностей и предрассудков. Феноменологический подход к изучению религии предполагает личное участие учёного в исследуемой им религиозной традиции, что даёт возможность понять значение и проявления различных религиозных феноменов, относящихся к конкретной религии. При проведении религиоведческих исследований с использованием феноменологического подхода учёные занимают нейтральную позицию и отказываются от существующих ценностных суждений относительно изучаемой религии. Её отправной точкой служит утверждение, согласно которому любая религия имеет своим источником религиозный опыт, выступающий главным предметом изучения в феноменологии религии. Феноменология религии характеризуется следующими отличительными методологическими признаками: 1) *представление о сознании как интенциональном*, 2) *антиредукционизм*, 3) *дескриптивный метод*, 4) *автономия исследования*, 5) *эмпатия, эпохэ и симпатическое понимание*, 6) *эйдетическое видение*. Автор диссертации говорит *только* (вскользь, с. 53) об антиредукционизме. Продолжаю. В соответствии с программной установкой феноменологический подход в религиоведении ориентирован на «объективные», мировоззренчески-нейтральные результаты, достигаемые посредством свободного от ценностной нагруженности, «невовлеченного» исследования. Феноменология религии подчеркивает свою независимость от теологических интересов, от философии религии, а также от других религиоведческих подходов, в том числе от истории религии (*автономия*). Все разновидности феноменологии религии имеют дело с отдельными религиозными феноменами, которые берутся изначально вне их исторических связей, которые должны изучаться (как считалось в ранний период развития феноменологии религии) историей религии. Феноменология религии изначально не занималась проблемами генезиса, эволюции и воспроизведения религиозных идей, не использовала какие-либо эволюционистские или анти-эволюционистские теории применительно к религии. («Антиисторизм», впрочем, был характерен только для раннего периода феноменологии религии, впоследствии он преодолевается – напр., Р. Шеффлер). Базисная установка феноменологии религии заключается в использовании феноменологического «эпохэ», т. е. в воздержании от экзистенциальных, истинностных и ценностных суждений. Феноменология религии должна фиксировать и осмыслять многообразные виды отношения человека к Божественному / Священному, а не рассказывать о деяниях божества, доказывать или отрицать его существование. Использование феноменологического «эпохэ» предполагает,

по существу, отказ от каких-либо критических позиций относительно религии. Это и есть ценностно-мировоззренческий нейтрализм феноменологии религии. В таком нейтрализме феноменология религии усматривают одно из главных достоинств своей дисциплины, а также воспринимают его как выгодное отличие от философии религии. Другой, наряду с использованием феноменологического «эпохе», важнейшей характеристикой феноменологии религии является применение «*эйдетического видения*», которое заключается преимущественно в интуитивном созерцании сущностей, лежащих в основе религиозных феноменов. Эйдетическое видение, предполагающее в качестве необходимых условий использование *эмпатии*, т. е. «вчувствования», интуиции, а также наличие собственного религиозного опыта, неизбежно вело к определенному субъективизму в исследовательской практике. Именно обвинение в субъективизме, который достигается с помощью «эпохе», стало главным обвинением со стороны критиков феноменологии религии. В зависимости от преобладания в той или иной феноменологической концепции какого-то из указанных методов – феноменологического «эпохе» или эйдетического видения – можно, в известной мере огрубляя, провести различие между дескриптивной феноменологией религии, укорененной в эмпирическом исследовании данных, и интерпретативной (герменевтической) феноменологией религии, стремящейся выявить более глубокий смысл религиозных явлений. Именно поиск адекватной теории интерпретации для сопоставительного и межкультурного исследования религиозных феноменов привел к появлению герменевтической феноменологии религии (напр., уже упомянутый Р. Шеффлер). Шеффлер пишет: «Философская (герменевтическая) феноменология поставила перед собой задачу выявить такую форму и структуру конкретных, всегда индивидуальных явлений, которая позволяет рассматривать данное явление как явление определенного вида, как пример чего-то всеобщего. И все это в том смысле, что данное явление приобретает во всеобщем, примером и случаем которого оно предстает, свою сущность, опору и постоянство. В качестве такой несущей структуры... должно предстать «сущностное понятие», которое феноменология стремилась выявить в конкретно-наглядных явлениях». (Р. Шеффлер «Краткая грамматика молитвы»). Основная же задача дескриптивной феноменологии состоит в классификации и типологизации религиозных феноменов. Она группирует родственные феномены из самых различных культур и эпох. Об этом автор диссертации пишет много и подробно.

Высказанное замечание направлено не только и не столько на то, чтобы выявить недостаток данного исследования, но, в гораздо большей степени, на то, чтобы побудить

автора диссертации в дальнейших исследованиях уделить внимание методологическим основаниям феноменологического метода в религиоведении.

На этом фоне небольшие стилистические и фактологические погрешности в тексте диссертации, на мой взгляд, значения не имеют, поэтому упоминать их не вижу смысла. Диссертация Т. С. Самариной написана хорошим литературным слогом, читается легко. Повторюсь: автором проделана большая работа, продемонстрированы прекрасные исследовательские способности и навыки.

Учитывая сказанное, считаю, что диссертация Татьяны Сергеевны Самариной «Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера», представленная на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение, соответствует требованиям п. 9-14 «Положения о порядке присуждения ученых степеней», утвержденного постановлением Правительства Российской Федерации от 24 сентября 2013 года № 842, а ее автор заслуживает присуждения ей ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение.

Содержание диссертации адекватно отражено в автореферате.

Официальный оппонент д.ф.н.,  
профессор школы философии  
факультета гуманитарных наук  
Национального Исследовательского  
Университета  
«Высшая Школа Экономики»

4 апреля 2016 г.

Лифинцева Татьяна Петровна

*Подпись заверен*

