

## СРАВНИТЕЛЬНЫЙ МЕТОД<sup>1</sup>

Религиоведение в современном смысле слова было рождено под знаком сравнения. Выход в свет знаменитой работы Ф. Макса Мюллера «Сравнительная мифология», написанной в 1856 году<sup>2</sup>, обычно считается временем появления новой дисциплины. Таким образом, десятилетия с 1880 по 1920 гг. представляют собой Золотой век «сравнительного религиоведения», особенно в Англии, где этот термин используется до сих пор.

Разумеется, сравнение религиозных верований имеет корни намного более древние, чем «сравнительная мифология» и «сравнительное религиоведение». Уже в древнем мире *interpretatio graeca* и *interpretatio romana* с богами кельтскими, германскими и т.д., подразумевало некоторое сравнение. В геродотовых сопоставлениях основных египетских божеств с греческими (Амон = Зевс, Ра = Гелиос, Исида = Деметра, Осирис = Дионис) присутствует идея о том, что в каждом отдельном случае речь идет о тех же самых божествах, названных разными именами в соответствующих языках, и, следовательно, переводимых с одного языка на другой<sup>3</sup>.

В настоящее время зачатки сравнительного метода выявляют уже в работах XVIII в., достаточно назвать некоторые из них,

<sup>1</sup> Перевод: А. Петрова, редакция перевода: М. Устюжанина, Т. Малевич. Перевод выполнен по изданию: Pettazzoni R. Il metodo comparativo // Numen, — Vol. 6/1 (1959). — P. 1–14.

<sup>2</sup> Müller M. Chips from a German Workshop. — Vol. II: Essays on Mythology, Traditions and Customs. — 2<sup>nd</sup> ed. — London: Longmans, Green, and Co., 1868. — P. 1–146.

Цитаты из работы М. Мюллера приводятся по изданию: Мюллер М. Сравнительная мифология // Летописи русской литературы и древности. — Т. 5. — М.: Типография Грачева и Комп., 1863. — С. 3–122. (Прим. ред.)

<sup>3</sup> Wissowa G. Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande // Archiv für Religionswissenschaft. — Vol. 19 (1916–19). — S. 1–49.

такие, как «Нравы диких племен Америки в сравнении с нравами первобытной эпохи» Ж.-Ф. Лафито («*Moeurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*», 1724), «О культе богов-фетишей» Ш. де Бросса<sup>1</sup> («*Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*», 1760). Фонтенель в «Происхождении басен» («*Discours sur l'origine des fables*») указывал на то, «какое поразительное сходство существует между американскими мифами и мифами греков»<sup>2</sup>.

В свете этих первых этнографических сопоставлений «Сравнительная мифология» Макса Мюллера, устанавливающая границы особого поля исследования, представляла собой определенное сужение горизонтов. Впрочем, эта работа не являлась новым открытием: Макс Мюллер применил к мифу великое открытие, сделанное в сфере лингвистики — открытие лингвистического родства индоевропейских языков, впервые систематически описанное в «Сравнительной грамматике» Ф. Боппа («*Vergleichende Grammatik*»)<sup>3</sup>. Мюллер пишет: «Если открытие общего происхождения языков греческого и санскритского Гегель называет открытием нового мира, то то же самое можно сказать относительно общего происхождения греческой и санскритской мифологии... Наука сравнительной мифологии скоро займет в ряду наук не менее важное место, как и сравнительная филология». И далее: «Мифология Вед для сравнительной мифологии имеет то же самое значение, какое санскрит имеет для сравнительной грамматики». «Мифология — добавляет он, — не что иное, как особая речь, древнейшая оболочка языка»<sup>4</sup>.

Лингвистика, следовательно, является для сравнительной мифологии и фундаментом, и пределом. Мифологическое срав-

<sup>1</sup> См.: Шарль де Бросс о фетишизме / Общ. ред. и предисл. М.И. Шахновича. — М.: Мысль, 1973. — 207 с.

<sup>2</sup> Цит. перевод по: Б.Фонтенель, Рассуждения о религии, природе и разуме. — М., 1979. — С. 197. (Прим. ред.)

<sup>3</sup> Bopp F. Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Gotischen und Deutschen. — Berlin, 1833–1857 (второе издание, включающее «Славянские языки», вышло в 1857–63 годах.)

<sup>4</sup> Мюллер М. Указ. соч., с. 67, 120, 121.

нение было применимо только к лингвистически сравнимым феноменам. Лингвистическое сравнение, в свою очередь, было применимо только к лингвистически родственным явлениям. Для Макса Мюллера поддавались сравнению только мифологии индоевропейских народов между собой, или же мифологии семитских народов между собой, или, опять же, между собой, мифологии «туранских» народов. Практически, индоевропеист Макс Мюллер не мог заниматься ничем иным, кроме сравнительной мифологии индоевропейских народов, которой он и посвятил себя.

Построенное на предварительном предположении о равенстве «миф = язык», здание сравнительной мифологии должно было рухнуть, когда стало ясно, что это равенство недоказуемо. Вскоре после смерти Макса Мюллера (1900), в Берлине в 1906 г. сформировалось Общество сравнительной мифологии (*“Gesellschaft für vergleichende Mythologie”*), в программу которого также входило сравнение мифологий. Но Общество стремилось освободить это сравнение от обусловленности лингвистикой, а также распространить его на все мифологии всех народов, вне зависимости от их языка<sup>1</sup>. Таким образом сравнение мифов должно было влиться в поток антропологической науки, с ее компаративизмом без границ, который развивался систематически в XIX в.<sup>2</sup>

Под влиянием натуралистической и эволюционистской мысли антропология использовала все более обширные данные этнографических исследований, чтобы построить теорию развития цивилизации по единообразным и постоянным законам, таким, как законы естественных наук. Это направление, беру-

<sup>1</sup> Ehrenreich P. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. — Leipzig: J.C. Hinrichs, 1910 (“Mythologische Bibliothek”, Bd. IV, I).

<sup>2</sup> Г. Дюмезиль, возобновивший в наши дни исследования по «сравнительной мифологии», пишет: «Можно даже, из уважения к первым исследователям, использовать этот термин для обозначения новой формы сравнительного анализа индоевропейских религий. Но современная «сравнительная мифология» возможна только при условии включения на всех структурных уровнях всех феноменов, имеющих отношение к мифам, то есть практически всей социологии» (Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus. — Vol. 1. — Paris: Gallimard, 1941. — P. 16).

щее начало от таких великих имен, таких как Эдуард Б. Тайлор и Джеймс Дж. Фрэзер, до сих пор имеет множество сторонников среди авторитетных ученых.

Еще в 1935 г. Бронислав Малиновский в предисловии к серии конференций, проведенных им в Даремском Университете и опубликованных под названием «Основы веры и морали» (*“The Foundations of Faith and Morals”*) писал: «Особой научной задачей антропологии является выявление фундаментальной природы различных человеческих организаций при помощи их сравнительного исследования. Предварительное исследование, которое устанавливает существенное сходство, лежащее в основе случайных вариаций, выявляет природу закона и религии, собственности и сотрудничества, чести и этических убеждений... В этом всем Наука о Человеке постепенно приходит к согласию с остальными науками, прежде всего, с точными и естественнонаучными дисциплинами... С научной точки зрения мы должны сначала прийти к ясной концепции того, что такое религия. А это может быть достигнуто при помощи сравнительного исследования религиозных феноменов, проведенного в антропологическом ключе»<sup>1</sup>.

Позже А.Р. Рэдклифф-Браун в своем выступлении (*Huxley memorial lecture*) под названием «Сравнительный метод в социальной антропологии»<sup>2</sup> определил задачу социальной антропологии как ветви сравнительной социологии в открытии общих законов, управляющих человеческим обществом (через изучение различных форм социальной жизни).

«Сравнительный метод, — писал он, — представляет собой, следовательно, такой метод, посредством которого мы переходим от частного к общему, а от общего к еще более общему,

<sup>1</sup> Malinowski B. The Foundation of Faith and Morals. — London: Oxford University Press, 1936. — P. VII–VIII.

<sup>2</sup> Radcliffe-Brown A.R. The Comparative Method in Social Anthropology // Journal of the Royal Anthropological Institute. — Vol. 81 (1952). — P. 15–22.

Цитаты из работы А.Р. Рэдклиффа-Брауна приводятся по изданию: Рэдклифф-Браун А.Р. Сравнительный метод в социальной антропологии // Он же. Метод в социальной антропологии. — М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. — С. 172–204. (Прим. ред.).

надеясь таким образом прийти к универсальному, т.е. к тем характеристикам, которые могут быть в тех или иных формах обнаружены во всех человеческих обществах»<sup>1</sup>. Сравнительный метод, следовательно, отличался для Рэдклиффа-Брауна от исторического метода, сфера использования которого — изучение отдельных народов и отдельных цивилизаций.

Для Арнольда Дж. Тойнби, напротив, сравнительный метод, берущий начало в натуралистическом подходе, и есть метод истории, как ее понимает Тойнби. «Сравнительный метод, — писал он недавно в одном французском журнале, — может быть распространен на всю историю, и, фактически, это метод гуманитарных наук. Гуманитарные науки, как и естественные, ограничиваются сравнительным анализом получаемых данных с целью выявить структуру фактов и явлений»<sup>2</sup>.

Некоторые усматривали в идеях Тойнби влияние воззрений Дж. Вико<sup>3</sup>. Но мысль Вико, даже принимая во внимание теорию возвратно-поступательного движения истории, крайне далека от любой натуралистической трактовки исторических фактов и их повторения. Более того, именно Вико считается предтечей современного историзма, то есть того взгляда, который рассматривает историю как свободу, а любой исторический факт как уникальное и неповторимое явление. Впоследствии сравнительный метод натуралистического толка был также подвергнут критике со стороны последователей историзма. Авторитетный представитель итальянского историзма Адольфо Омодео, который был профессором истории христианства и трактовал историю истоков христианства согласно принципам историзма, утверждал даже, что «сравнительный метод — это абсолютное противоречие истории»<sup>4</sup>. Критика Омодео была прямо направлена против «религиоведения», которому с точки зрения сравнительного метода не придавался статус истории.

<sup>1</sup> Рэдклифф-Браун А.Р. Указ. соч., с. 201.

<sup>2</sup> Toynbee A.J. Ce que j'ai essaye de faire // Diogene. — Vol. 13 (1956). — P. 12.

<sup>3</sup> Madaule J., Labadie J.H. A Biological and Mystical Interpretation of History: Arnold J. Toynbee // Diogene. — Vol. 4 (1956). — P. 42.

<sup>4</sup> Omodeo A. Tradizioni morali e disciplina storica. — Bari: Laterza, 1929. — P. 85.

Дело в том, что историзм ставит вопрос не только об историографической достоверности сравнительного метода, но и о теоретической легитимности изучения истории религии в качестве особой исторической дисциплины. Для Бенедетто Кроче и его школы, к которой принадлежит Омодео, религия не является независимой ценностью духа, а история религии не имеет своего собственного содержания, раскрываясь в истории мысли и этических исканий<sup>1</sup>.

Таким образом, эта позиция резко расходится с традиционным направлением в религиоведении. Рожденная под знаком компаративизма, она никогда и не отделялась от него. От эпохи романтизма до позитивизма, от позитивизма к спиритуализму и к другим современным направлениям, религиоведение всегда включало в себя сравнение<sup>2</sup>. В настоящее же время считается, что для того, чтобы быть истинно исторической наукой, оно должно отказаться от своего традиционного метода. Следует задаться вопросом, настолько ли категоричен этот выбор, и действительно ли использование сравнения абсолютно не совместимо с теоретическими установками историзма. Следует задуматься, не могла ли проблема иметь менее систематический характер. Вместо того, чтобы безоговорочно выводить историографическую несостоятельность сравнительного метода из его теоретической несогласованности с заданной философской системой, вероятно, стоило бы критически изучить отдельные приемы сравнения, на что, в целом, и направлены дальнейшие размышления.

Хватит одного краткого взгляда на развитие религиоведения в его различных стадиях, школах и направлениях, чтобы констатировать факт: сравнительный метод не всегда давал результаты, удовлетворительные с историографической точки зрения. Более того, в некоторых случаях он был использован в антиисторической манере. Антиисторической была, уже в «сравнительной мифологии», лингвистика, которая ограничивала срав-

<sup>1</sup> Croce B. Le condizioni presenti della storiografia in Italia // La Critica. — Vol. 27 (1929). — P. 174 sg.

<sup>2</sup> См.: Wach J. The Comparative Study of Religions // Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. — Vol. 4/1 (1953). — P. 17–26.

нение мифов миром индоевропейских языков. Это ограничение было преодолено, как можно видеть из антропологического сравнения, однако в антропологии, в свою очередь, антиисторическим было проведение чисто формальных, исторически не обоснованных параллелей и сопоставлений.

В какой-то момент, на рубеже XIX и XX веков казалось, что центральной проблемой религиоведения является то, что граф Гобле д'Альвиелла<sup>1</sup> называл «выбором эталона», т.е. выбор некоей определенной религии в качестве парадигмы для историко-религиозного сравнения. В связи с этим полезно вспомнить книгу Жоржа Фукара «История религий и сравнительный метод»<sup>2</sup>, где в качестве религии-образчика для целей сравнения была предложена древнеегипетская религиозная система. Будучи египтологом, А. Видеманн в своей рецензии на книгу Фукара (опубликована в *Orientalistische Literaturzeitung* в 1909 г.) отзывался отрицательно об этом выборе и предлагал в качестве парадигмы для сравнения... мексиканскую религию. Впрочем, уже Макс Мюллер в 1878 году представил серию Гиббертовских лекций (*Hibbert Lectures*), в которых шла речь об «Истоках и развитии религии на примере религий Индии»<sup>3</sup>, той же схемы впоследствии придерживались и другие докладчики той же кафедры, ставя вопросы «происхождения и развития» религии, соответственно, египетской (Лепаж-Ренуф), вавилонской (А.Г. Сейс) и кельтской (Дж. Рис)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> D'Alviella A.G. De la méthode comparative dans l'histoire des religions // Revue de l'Université de Bruxelles. — Vol. 15 (1909-10). — P. 321–337.

<sup>2</sup> Foucart G. Histoire des religions et méthode comparative. — Paris: Alph. Picard, 1909 (второе издание вышло в 1912 году).

<sup>3</sup> Müller M. Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India, delivered in the Chapter house, Westminster abbey, in April, May, and June, 1878. — London: Longmans, Green & Co., 1880.

<sup>4</sup> Le Page Renouf P. Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt. — London: Williams & Norgate, 1880; Sayce A.H. Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians. — London: Williams & Norgate, 1887; Rhys J. Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom. — London: Williams & Norgate, 1888.

Другим важным шагом в развитии «сравнительного религиоведения» стал сравнительный анализ двух религий, как в их целом, так и в отдельных специфических аспектах. Так, в книге выдающегося эллиниста Льюиса Р. Фарнелла «Греция и Вавилон»<sup>1</sup>, — в которой изложено краткое содержание курса публичных лекций, прочитанного в Оксфордском Университете в рамках «Уайльдовских лекций по естественной религии и сравнительному религиоведению» (*Wilde Lectureship in Natural and Comparative Religion*), — описаны сходства и различия между греческой и вавилонской религиями, и сделан вывод, который можно было предсказать заранее — что проблема возможных влияний, оказанных вавилонской религией на архаическую греческую религию, не допускает другого решения, кроме временно отрицательного. Чтобы привести еще один пример, можно назвать немного более успешную работу — анализ взаимосвязи греческой и японской мифологий, выполненный Э. Францем, «Отношения греческой и японской мифологий»<sup>2</sup>, где сходства между мифологиями разделены на две группы: простого сходства и вероятной генетической связи — оставаясь, впрочем, в сфере абстрактной типологии, но не базируясь на конкретном историографическом фундаменте.

При этом, отнюдь не считается, что все вышеописанное изжило себя и что уже не стоит заниматься исследованиями на давно пройденных позициях. Стоит обратить внимание, к примеру, на недавнюю книгу Х.Х. Роули «Пророчество и религия в Древнем Китае и Израиле»<sup>3</sup> (1956), которая содержит его выступления, сделанные в 1954 году в рамках «Джорданских лекций по сравнительному религиоведению» (*Jordan Lectureship in Comparative Religion*) в Школе Восточных и африканских исследований (*School of Oriental and African Studies*) Лондонского уни-

<sup>1</sup> Farnell L.R. Greece and Babylon. — Edinburgh: T.&T. Clark, 1911.

<sup>2</sup> Franz E. Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen. — Bonn: J. Duckwitz, 1932.

<sup>3</sup> Rowley H.H. Prophecy and Religion in Ancient China and Israel. — New York: Harper & Brothers, 1956.



верситета<sup>1</sup>. Профессор Роули всемирно известен и уважаем как один из важнейших исследователей Ветхого завета и религиозной истории Израиля. Однако, помимо своего основного профессионального направления, он также является специалистом в совершенно другой области — в синологии, в особенности, в религиях Древнего Китая. В силу этого своего преимущества и исключительного положения в плане научного знания, Роули смог посвятить свои «Джорданские лекции» исследованию еврейских пророчеств (по сути, Пророкам, предшествовавшим Исходу), сравнивая их с древнекитайской мудростью (с Конфуцием, Мэн-цзы, Мо-цзы). Мы можем с легкостью представить себе, какое интеллектуальное удовольствие эти лекции должны были доставить слушателям, уж точно не меньшее, чем то, что испытываем мы, читая книгу. Однако, закончив чтение, мы чувствуем, что удовлетворены не полностью. Когда автор, в качестве вывода своего сравнительного исследования, заявляет, что в еврейском профетизме существуют некоторые аспекты, которые до определенной степени соответствуют китайской философии, и другие, которые ей не соответствуют, мы снова чувствуем себя оставшимися на пороге истории. Сближение двух сравниваемых областей не позволяет нам узнать ничего нового, чего бы мы не знали и раньше, о каждой из них по отдельности. Неясно, в силу каких скрытых причин, кроме, возможно, личных интересов автора, являющегося специалистом в данных областях, были выбраны именно эти две темы и ника-

<sup>1</sup> Луис Г. Джордан всю жизнь являлся ревностным сторонником и меценатом исследований в области «сравнительного религиоведения». Помимо прочего, он вместе с Бальдасаром Лабанка является автором работы «Исследование религии в итальянских университетах» (Jordan L.H., Labanca B. *The Study of Religion in the Italian Universities*. — London: H. Frowde, 1909), о которой граф Гобле д'Альвиелла сказал, что лучше бы ей называться «Отсутствие исследований религии в итальянских университетах».

Б. Лабанка стал профессором истории религий в Римском университете в 1886 году, но через два года попросил и добился изменения названия своей кафедры на «историю христианства». Первая постоянная кафедра истории религий в Римском университете и в Италии вообще — та, которой руководил я с 1924 по 1953 год и снова возглавил в 1958 году.

кие другие, и сравнение не было распространено, к примеру, на греческих философов и индийских мыслителей.

В отличие от этого описательного «сравнения», состоящего в простой констатации сходств и различий, существует современное движение, принадлежащее, особенно в Англии, к так называемой «ритуально-мифологической школе» (*Myth and Ritual School*), в котором настойчиво звучит требование историографического сравнения (к этому направлению принадлежит и вышеупомянутый Роули<sup>1</sup>). Основываясь на положениях антропологии, хоть и с «уклонистскими» тенденциями — как в эволюционизме Фрэзера, так и в диффузионизме Эллиота Смита и У.Дж. Перри, «ритуально-мифологической школы», пусть и не разрабатывая своей собственной систематической методологии, и, напротив, отличаясь многообразием мнений и критических позиций своих последователей, в том числе и в методологических вопросах<sup>2</sup>, тем не менее, ясно и по крайней мере программно сформулировала необходимость неких действий в ответ на историографическую несостоятельность старого компаративизма, как это можно увидеть, например, в словах С.Г. Хука, основателя и инициатора всего движения: «Весь ритуально-мифологический подход был изначально осознанным протестом против того, что считалось неисторическим методом исключительно сравнительного подхода»<sup>3</sup>.

Перейдем теперь к рассмотрению сравнения, применяемого в другой сфере исследований религии, в феноменологии. Заслуга феноменологии религии в том, что она опиралась в своей методологии на фундаментальном концепте особого значения религии в духовной жизни. Сравнение необходимо феномено-

<sup>1</sup> См.: *Myth and Ritual* / Ed. by S.H. Hooke. — London: Oxford University Press, 1933. Также см. два других сборника статей, изданные тем же автором: *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World* / Ed. by S.H. Hooke. — London: SPCK, 1935; *Myth, Ritual, and Kingship: Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel* / Ed. by S.H. Hooke. — Oxford: Clarendon Press, 1958.

<sup>2</sup> В особенности см.: Brandon S.G.F., *The Myth and Ritual Position critically considered // Myth, Ritual, and Kingship*. — P. 261 ff.

<sup>3</sup> Hooke S.H. *Myth and Ritual: Past and Present // Myth, Ritual, and Kingship*. — P. 4.

логии для того, чтобы выявить из сходства структур — глубокий смысл религиозных феноменов, то есть их собственный религиозный смысл. Для того чтобы удостовериться в сходстве структур, феноменология не может не принимать во внимание историю, и настойчиво предупреждает о том, чтобы обращать на историю особое внимание. Но на деле получается так, что это предупреждение оказывается более или менее подавленным из-за преобладания теоретических постулатов, ориентированных в другом направлении. Примером может послужить феноменология Верховного Существа, созданная великим ученым и гениальным мыслителем Герардусом ван дер Леу<sup>1</sup>.

По ван дер Леу, феноменология Верховного Существа и феноменология Яхве сильно различаются. Верховное Существо, встречающееся в особенности часто у так называемых примитивных народов, это Бог отстраненный, далекий во времени и пространстве, отделенный от мира: это, скорее, некая последняя инстанция, статическая имманентная сущность, чем активное присутствие. Яхве же, создатель мира, напротив, является не только силой, но и волей, не только личностью, но и фигурой, живой фигурой, богом действующим, угрожающим человеку, Богом ревнивым, враждебным, не без демонических черт. Но в чем сущность этих двух структур и приписываемое им радикальное различие? Разумеется, не повторяя полностью характер Яхве, подобная созидательная сила, именно в виде творения *ex nihilo*, является распространенным атрибутом многих Верховных Существ «примитивного» мира, действующих силой чистой мысли и исключительной воли, в духе знахарства и шаманства<sup>2</sup>. И, говоря о другом характере Яхве, то есть о Яхве бдящем за человеческими действиями, словами и мыслями, не упускающем ничего, это всепредвидение и всеведение людских дел,

<sup>1</sup> Van der Leeuw G. Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens // Archiv für Religionswissenschaft. — Vol. 29 (1931). — S. 79–117.

<sup>2</sup> Pettazzoni R. Myths of Beginnings and Creation Myths // Idem. Essays on the History of Religions. — Leiden: Brill, 1954. — P. 33 (Proceedings of the 7th Internat. Congress for the History of Religions, Amsterdam 1951, 75 sgg.); Idem. L'Idée de création et la notion d'un Être créateur chez les Californiens // Proceedings of the 32d Internat. Congress of Americanists. — Copenhagen, 1958. — P. 238 ff.

обычно связываемое с исполнением наказаний, также является одним из самых постоянных атрибутов Великих Существ у примитивных народов в общем<sup>1</sup>.

Весьма неустойчивы приписываемые различия и неоднородность двух структур, и очень легко, в отсутствии объективных критериев, уступить на этой почве впечатлениям, насколько безосновательным, настолько убеждающим. Феноменология есть интерпретация, и феноменологическая интерпретация, по недвусмысленному допущению ван дер Леу, «становится чистым искусством и тщетной выдумкой, как только она освобождается от контроля филолого-археологической герменевтики»<sup>2</sup>. Но это программное воззвание к истории не избавляет, как могло показаться, феноменологическое сравнение от риска впасть в совершенно поверхностный и формальный морфологизм, не имеющий историографической сути. И причина этого — не случайное совпадение, а сущностная, внутренняя причина — в том, что феноменология, конечно, признает инструментальную ценность истории, но в идеале стремится превозмочь историю, воздвигая науку о религии — саму по себе, отделенную от истории<sup>3</sup>. То, чего не хватает феноменологии религии, то, что она ясно отвергает — это идея развития<sup>4</sup>. Понимая религиозный феномен как «явление» или «откровение» священного и как опыт священного, феноменология осознанно игнорирует иной способ понимания и трактовки, в котором любой *phainómenon* есть *genómenon*, любое явление предполагает возникновение, а за любым событием стоит процесс развития.

Для историзма идея развития, напротив, является центральной, зато ему чужда фундаментальная для феноменологии установка: признание религии как самостоятельной ценности.

<sup>1</sup> Idem. L'Onniscienza di Dio. — Torino: Einaudi, 1955 (в английском переводе: Idem. The All-Knowing God / Transl. by H.J. Rose. — London: Methuen & Co, 1956); Idem. L'Essere Supremo nelle religioni primitive. — Torino: Einaudi, 1957.

<sup>2</sup> Van der Leeuw G. Die Phänomenologie der Religion. — Tübingen: Mohr, 1933. — S. 642.

<sup>3</sup> «Феноменология религии — это не история религии» (Ibid. — S. 650).

<sup>4</sup> «Об историческом “развитии” религии феноменология ничего не знает» (Ibid. — S. 652).

Из этого понимания религии как своего рода опыта исходит для феноменологии необходимость специального метода исследования религии — а не одолженного у какой-либо другой дисциплины — будь то лингвистика, филология или антропология. Но, соответственно, эта методологическая необходимость также чужда историзму.

Следовательно, альтернативу можно ясно обрисовать посередине между феноменологией, лишенной историографической силы, и историографией, которой не хватает чувствительности к самой религии. Остается выяснить, являются ли две эти позиции взаимоисключающими, или же каждая из них может найти в другой дополняющие элементы. В методологическом плане речь идет о том, чтобы понять, может ли сравнение быть не просто механической записью сходств и различий, возможно ли для этого сравнения, напротив, преодолев классификационность и описательность, стать стимулом для открытия новых взаимосвязей и углубления исторического знания.

Продолжим, приводя примеры. Христианство является чудом для верующего, и в этом качестве оно не поддается сравнению. Но для историка христианство сравнимо — к примеру, с буддизмом, так как оно, как и буддизм, является наднациональной религией: христианство и буддизм, несмотря на принципиальную разницу в учении, осуществляют, соответственно, на Западе и на Востоке, переход от национальной формы религии к наднациональной. Христианство остается вне истории, когда оно понимается как исключительное и уникальное явление. Но любая другая наднациональная религия также остается за рамками истории, если ее возникновение трактуется как необходимое и неизбежное явление, определяемое неким постоянным законом, действующим в мире истории так же единообразно и неизменно, как действуют законы физики в мире природы. Природа есть царство необходимости, история есть царство свободы, а следовательно, разнообразия, из чего, в свою очередь, следует возможность сравнения. Только посредством сравнения можно понять религиозную ценность возникновения наднациональной формы религии, этого нельзя сделать, ни опираясь на ее универсальность, которой не существует ни

фактически, ни в потенциальной возможности; ни исследуя ее различные аспекты и особенности, то есть отдельные формы, в которых она возникает, и совпадающие в определенные моменты исторические причины. И причины были не только внешними, случайными, но и внутренне-сущностными, неотделимыми от самой религии, поскольку возникновение наднациональной религии каждый раз представляет собой новый рывок в религиозной жизни, сдвиг, несущий новые религиозные идеалы, и, следовательно, особое явление религии, поддающийся в этом качестве исторической оценке в рамках общей картины независимой истории религии.

И всё это также справедливо для другого важного феномена истории религии — монотеизма. Было преодолено догматическое предубеждение об Откровении, преодолен натуралистический предрассудок об универсальной эволюции религии, ведущей к монотеизму, пощады дождалось только сравнение конкретных исторических его форм (Иеговизм, Христианство, Ислам) — монотеизм предстает в своей действительной исторической ценности как антитезис, переворот и реакция<sup>1</sup> на предшествующую политеистическую форму религии, что является общей чертой возникновения любой монотеистической религии, вместе с появлением великой личности, провозвестника нового учения, вызывающего к жизни новые импульсы, вдохновляющего новые порывы религиозной жизни<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кроче писал: «... в древнем и примитивном мире существовали совершенно другие идеи, чувства и способы организации, чем у нас, и из них наши представления выросли не путем простого расширения, но, скорее, из отрицания и переворота» (Croce B. *Bachofen e la storiografia afilologica* // Idem. *Varieta di storia letteraria e civile*. — Vol I. — Bari: Laterza, 1935. — P. 305 sgg.).

<sup>2</sup> Эта трактовка монотеизма в зачатке уже присутствует в первом томе моей работы «Возникновение и развитие монотеизма в истории религий» (Pettazoni R. *Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. — Vol. 1: *Lessere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. — Roma: Atheneum, 1922). Ср.: Idem. *La formation du monothéisme* // *Revue de l'histoire des religions*. — Vol. 44 (1923). Та же самая идея в дальнейшем уточнялась в следующей работе: Idem. *La formation du monothéisme* // *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1950 (воспроизв. в: Idem. *Essays on the History of Religions*).

И в том же ряду стоит понятие Верховного Существа, которое не тождественно вере в единого Бога, но стоит у истоков монотеизма — лишь посредством сравнения удалось обнаружить это понятие уже в примитивном мире, не в предвзято понимаемой форме мнимого прамонотеизма, а, скорее, в его экзистенциальной сути, в его разнообразных проявлениях в морфологически различных структурах в отношениях с элементарными формами примитивных цивилизаций<sup>1</sup>. Последние не стоят за рамками истории, как того хотел Тойнби<sup>2</sup>, включая в рамки исторического — а следовательно, сравнимого, — лишь «динамические» цивилизации (описанные им в количестве 21); это является необоснованным и антиисторическим ограничением (настолько неисторическим, насколько таковым является ограничение сравнения мифологий лишь мифологиями лингвистически родственных народов, см. выше на стр. 25–26). Факт в том, что «статические» примитивные цивилизации, до того как стать таковыми (если они ими когда-либо были), находились также в интенсивном движении. И этот динамизм затрагивает в том числе элементарные формы цивилизации — формы охоты, скотоводства и сельского хозяйства — которые не являются абстрактными схемами, но конкретными сферами, в каждой из которых происходит та же жизнь, что выражает себя в различных формах культурной деятельности, и таким образом все они прочно связаны между собой, соответствуют различным экономическим, социальным структурам, идеологиям, а также религиям — включая различные трактовки понятия Верховного Существа. И дело даже не в том, что эти древнейшие формы цивилизации и религии чужды нашему историческому сознанию, а, скорее, в том, что сама христианская идея Бога отсылает не только к своему прямому предшественнику, ветхозаветному

<sup>1</sup> Мои исследования на эту тему (в частичном пересмотре моей теории о «Небесном существе», см. предыдущую ссылку) приведены в книге «Всеведение Бога» (Idem. L'Onniscienza di Dio; в английском переводе: Idem. The All-Knowing God), а в сжатой форме изложены в работе «Великое Существо в примитивных религиях» (Idem. L'Essere Supremo nelle religioni primitive).

<sup>2</sup> Toynbee A. *Panorami della Storia*. — Vol. I. — Milano: Mondadori, 1954. — P. 213 sgg; Idem. *Le civiltà nella Storia*. — Torino: Einaudi, 1950. — P. 73.

Единому Богу Яхве, но и далее, за протоисторическое кочевничество евреев, доходит вплоть до Отца Небесного как Верховного существа примитивных скотоводов — и вероятно, еще глубже, до Владыки зверей как Верховного Существа первобытных охотников, — покуда не обращается наконец к другому Верховному Существому — Великой Матери-Земле примитивных земледельцев<sup>1</sup>.

Этим удовлетворяется историцистское требование историографического обособления и историко-культурной оценки — требование, которое в совершенно другом контексте упомянутый выше А. Омодео<sup>2</sup> противопоставлял моему исследованию исповедания грехов<sup>3</sup>, «не имея возможности, естественно (sic!) — говорил он, — распространить гипотезу единого общего источника цивилизации» на всю примитивную сферу исповедальных практик. И это он использовал как аргумент для критики моей работы как чистой воды хрестоматии (конечно, достойной внимания и похвалы) материалов и построений литургической схемы, «выбивающейся за рамки эволюционного принципа», а следовательно, для критики религиоведения — и, что подразумевалось, все того же злополучного сравнительного метода — действующего на абстрактных схемах, чуждых историческому синтезу. И, однако, одним из результатов моей работы стало именно доказательство крайне малой вероятности изначальной принадлежности исповедания грехов к миру, признанному культурно и исторически, т.е. к земледельчески-матриархальной цивилизации. Другим же результатом этого широкого сравнительного исследования стало открытие<sup>4</sup> ка-

<sup>1</sup> Ср.: Pettazzoni R. *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development* // *History of Religions and its Methodology: Memorial Volume to Joachim Wach* / Ed. by M. Eliade, J.W. Kitagawa. — Chicago: University of Chicago Press, 1970. — P. 59–66.

<sup>2</sup> Omodeo A. *La confessione dei peccati* // *La Critica*. — Vol. 35/5 (1937). — P. 367–371; Idem. *Il senso della Storia*, Torino: Einaudi, 1948. — P. 115–119.

<sup>3</sup> Pettazzoni R. *Confessione dei peccati*. — Vol. I–III. — Bologna, 1929–1936; Idem. *La confession des péchés*. — Vol. I–II. — Paris, 1931–32.

<sup>4</sup> И это неважно, если, как предупреждает Омодео, открытие уже было сделано Де Местром, в связи с чем следует вспомнить то, что написал Кроче,



## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД<sup>1</sup>

*Claas Jouko Bleeker*

### THE PHENOMENOLOGICAL METHOD

Статья профессора Р. Петтаццони «Сравнительный метод»<sup>2</sup>, опубликованная в первом выпуске шестого тома журнала «Numen», важна и заслуживает внимания по двум причинам. Во-первых, она касается проблемы, которая близка сердцу каждого историка религий или феноменолога религии, а именно вопроса о соотношении чисто исторического исследования и сравнительного метода. Зачастую оба этих подхода к историческим фактам конфликтуют. Петтаццони выступает за их взаимодействие, описывая его в конце своей статьи следующим образом: «Строго говоря, речь идет о преодолении односторонности феноменологии и историзма через их взаимодействие, то есть об усилении феноменологии религии исторической концепцией развития, а исторической историографии — феноменологической уверенностью в автономной ценности религии, что позволит сохранить феноменологию в истории и одновременно признать за историей религии характер серьезной исторической науки». Во-вторых, значимость упомянутой статьи заключается в том, что она непреднамеренно вызывает вопросы и замечания, приглашая тем самым к дискуссии на эту интересную тему, а потому я с радостью воспользуюсь случаем, чтобы высказать свою собственную точку зрения. У голландца на то есть особые причины. В Голландии как история религий, так и феноменология религии могут претендовать на статус

тарсического характера исповеди, и не в виде элементарного психологического объяснения — из серии тех психологизмов, которых «не хватает для объяснения истории», — а именно в качестве имманентной ценности в исповедальной практике, в ее развитии (в протяженности ее форм, передаваемых из поколения в поколение) «от психологического предположения ко все более свободной реальности», как со всей очевидностью предписывал Омодео, то есть, как я положительно показал, от *religio religans* — к *religio liberans*, от смутного чувства вины (в особенности, вины сексуального характера) и ощущения магической силы произнесенного слова (изложение-припоминание греха с целью избавиться от него) — в сторону внутреннего и все более высокого религиозного и нравственного опыта исповеди как покаяния.

Таким образом исповедание грехов прибавляется к тем религиозным феноменам, описанным выше, которые можно изучить сравнительным методом и получить результаты, кажущиеся мне достоверными. Их действительность, далее, нужно подтвердить на других религиозных феноменах, изучая их тем же самым образом, что является, по моему мнению, способом историзации сравнительного метода. Если говорить систематически, то речь идет о том, чтобы преодолеть односторонности феноменологии и историзма взаимно дополнив их, то есть подкрепив феноменологию религии исторической концепцией развития, а историческую историографию — феноменологическим требованием признания автономной значимости религии, переставая тем самым растворять феноменологию в истории и одновременно признавая за историей религии характер настоящей исторической дисциплины.

---

рассуждая о судьбе у Вико: «...одна и та же истина, открытая дважды независимым образом, (может) от этого удвоения и кажущейся избыточности получить как бы благословение своей неотвратимой необходимостью» (Croce B. La filosofia di Giambattista Vico. — Bari: Laterza, 1911. — P. 283).

---

<sup>1</sup>Перевод: Т. Малевич, К. Дараган. Перевод выполнен по изданию: Bleeker C.J. The Phenomenological Method // Numen. — Vol. 6/2 (1959). — P. 96–111.

<sup>2</sup>Pettazzoni R. Il metodo comparativo // Numen. — Vol. 6/1 (1959). — P. 1–14. Перевод на русский язык опубликован в настоящем издании, с.24–40.