

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД¹

Claas Jouko Bleeker

THE PHENOMENOLOGICAL METHOD

Статья профессора Р. Петтацони «Сравнительный метод»², 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. Петтацони 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, пригласая 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

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

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

тарсического характера исповеди, и не в виде элементарного психологического объяснения — из серии тех психологизмов, которых «не хвагает 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 изучать 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, открывая 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).

старой доброй традиции. В нашей стране принципы и методы этих двух научных дисциплин постоянно подвергаются анализу. Поскольку в Голландии профессора истории религий и феноменологии религии работают на теологических факультетах, они вынуждены защищать свою науку от нападок со стороны теологов и философов. В ходе подобных дискуссий им удалось устранить теоретические недочеты собственной методологии. Совсем недавно мне пришлось вести крайне интересную и для обоих участников поучительную «бумажную войну» с моим коллегой по факультету, профессором философии религии и этики. Суть этого острого, хотя и дружественного, состязания будет рассмотрена в данной статье. Использование «Numen» в качестве площадки для широкой и основательной дискуссии о важнейших вопросах, касающихся нашей дисциплины, на мой взгляд, могло бы привести к плодотворным результатам.

Рассматривая различные типы сравнительного метода, Петтацони в конечном счете высказывает ряд критических замечаний относительно способа его применения в феноменологии религии. На самом деле у нас есть полное право говорить, что эта наука использует сравнительный метод: она сопоставляет сходные религиозные феномены, например, определенные представления о Боге, и пытается методом сравнения выявить их структуру. Но подлинная цель и методика феноменологии религии искажаются, если мы рассматриваем и оцениваем их исключительно с такой точки зрения. Природа феноменологии религии настолько сложна, а ее деятельность — многогранна, что она не исчерпывается одним единственным определением. Поэтому мне кажется, что Петтацони не совсем справедлив к феноменологическому методу ван дер Леу. Он критикует его, указывая на ошибочность описания ван дер Леу структуры представлений о Верховном Боге¹. Я уверен, что ван дер Леу согласился бы с тем, что в данном аспекте его анализ допускает критику. Но отсюда не следует, что он бы отказался от своего феноменологического метода. На мой взгляд, здесь возникает

¹ Pettazzoni R. Il metodo comparativo // Numen. — Vol. 6/1 (1959). — P. 9. Перевод на русский язык см.: Петтацони Р. Сравнительный метод // Религиоведческие исследования. — №1/2 (2014). — С. **-**.

недоразумение. Это вполне естественно, поскольку опыт показывает, что суть феноменологии религии раз за разом不可避免地 истолковывается. Стоит взять на себя труд рассмотреть, как данная наука зарождалась, как она развивалась и какова ее настоящая цель.

Заслуга тут принадлежит лейденскому историку религии, Шантепи де ла Соссе, представившему первый проект феноменологии религии. Речь идет об отрывке из его «Учебника по истории религий» в издании 1887 года¹. Однако сам термин «феноменология религии» старше, чем упомянутая работа. Он появляется в сочинениях Канта, Фриза и Гегеля, где используется для обозначения ряда философских теорий о процессе познания. Известно, какие мотивы побудили Шантепи де ла Соссе выбрать этот термин. Тем не менее вполне очевидно, что он имел в виду, создавая новую науку. Он, должно быть, понимал, что изучение истории религии с логической необходимостью приводит к феноменологическому исследованию, поскольку история религий занимается не только отдельными религиями в целом и в частности, но и невольно сравнивает различные религии мира. Таким образом возникла так называемая «всеобщая история религии», или сравнительное религиоведение. На протяжении нескольких десятилетий оно приковывало интерес разного рода ученых, а также теологов, особенно тех, кто принадлежал к знаменитой «религиозно-исторической школе». Между тем феноменология религии пошла дальше. С помощью сравнительного метода она установила, что, например, магия, жертвоприношения и таинства встречаются во многих религиях. Поэтому она поставила вопрос о возможном религиозном значении этих проявляющихся в различных формах феноменов. В ходе такого исследования феноменология религии уделяет внимание не столько историческому контексту феноменов, сколько концептуальным взаимосвязям между ними, то есть

¹Перевод книги Шантепи де ла Соссе на русский язык (см.: Иллюстрированная история религий / Под ред. П.Д. Шантепи де ла Соссей. В 2х тт. — М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1992. Репринт с изд. 1899 г.) осуществлен по изданию 1897 г., из которого указанная часть, посвященная феноменологии религии, была исключена. — прим. пер.

факты отрываются от их исторического контекста и определенным образом группируются, чтобы высветить и уяснить смысл самих феноменов. Именно это имел в виду Шантепи, создавая первый вариант феноменологии религии, замененный в следующих изданиях «Учебника по истории религий» более развернутой статьёй Э. Леманна «Феноменальный и концептуальный мир религии».

Начиная с 1887 года феноменология религии успешно развивается. Постепенно она превращается в самостоятельную религиозно-научную дисциплину, со специфическим подходом к изучению религиозных феноменов. Чтобы понять этот метод, необходимо вспомнить о том, что некоторые феноменологи религии находились под влиянием философской феноменологии, с ее главным проponentом в лице Э. Гуссерля, или по меньшей мере позаимствовали у данного философского направления свой понятийный аппарат. Феноменология Гуссерля — теория познания, то есть так называемая наука о чистом сознании. Дальнейшие разъяснения содержания этой разновидности философии несущественны для хода наших рассуждений, а потому могут быть опущены. Пристальное внимание следует уделить только методу, с помощью которого Гуссерль пытался выявить чистое сознание, поскольку его переняли многие феноменологи религии. Он включает в себя два принципа, а именно эпохе и эйдетическое видение. Первый принцип подразумевает воздержание от каких-либо утверждений. Оусуществляя эпохе, мы входим в роль наблюдателя, который не выносит суждений, основываясь на неких имеющихся у него предварительных знаниях. В случае феноменологии религии это означает, что данная наука не занимается вопросом истинности религии. Феноменология должна исходить из того, что все феномены, считающиеся религиозными, имеют право быть предметом ее исследования. Затем можно попытаться отделить действительно религиозное от кажущегося таковым. Во втором принципе, эйдетическом видении, довольно просто разобратся. Его цель — поиск эйдосов, то есть сущностных структур религиозных феноменов.

Нельзя до конца понять такое направление феноменологии религии, как, например, феноменология религии ван дер Леу,

если не принимать во внимание, насколько сильно на него повлияли гуссерлианские принципы. На это указывает параграф «Эпилогомен» в его «Феноменологии религии», в которой ван дер Леу подробно объясняет свой метод. В весьма сокращенном виде он говорит примерно следующее:

«Мы занимаемся феноменологией религии. Мы должны говорить о том, что нам является. Это говорение состоит из следующих этапов, которые мы по порядку перечислим, несмотря на то, что практика говорения — скорее сосуществование и взаимопроникновение, чем последовательность:

A. Мы даем название чему-то, ставшему явным. Всякое говорение начинается с присвоения имени.

B. Включение феномена в собственную жизнь. Мы не можем иначе. Интерпретация недостижима, если мы сами не переживаем являющееся себя.

C. Феноменология соблюдает сдержанность, эпохе. Ее интересуют только феномены, то есть являющееся себя; для нее нет ничего «за» этими феноменами.

D. Созерцание являющегося себя подразумевает прояснение увиденного: взаимосвязанное должно быть соединено, различное — разделено.

E. Все эти акты одновременно и вместе взятые образуют собственно понимание.

F. Если феноменология религии выполняет свою задачу, она нуждается в постоянной коррекции посредством самых добросовестных филологических и археологических изысканий.

G. Но в конечном счете единственной целью всей этой, казальсь бы, запутанной процедуры является исключительно чистая предметность. Феноменология хочет только одного: свидетельствовать о том, что ей было явлено».

На мой взгляд, этот отрывок очень важен. Он проясняет два момента:

1) такой тип феноменологии религии располагает разработанной техникой как результатом обстоятельных размышлений над своими принципами и задачами;

2) в приведенном отрывке явно прослеживается влияние гуссерлианского понимания феномена, а именно, как говорит

ван дер Леу в «Эпилегомене»: «Феномен — то, что являет себя. Здесь подразумеваются три вещи: 1) существует Нечто; 2) это Нечто являет себя; 3) феномен существует именно благодаря тому, что являет себя. Однако феномен относится не только к тому, что являет себя, но и к тому, кому является. Феномен — это субъективированный объект и объективированный субъект». Эти последние слова с легкостью могут стать отправной точкой для критики применения гуссерлианской терминологии к исследованию религиозных фактов. Пока мы воздержимся от каких-либо суждений по данному поводу, поскольку наш обзор развития феноменологии религии еще не завершен. Однако можно заметить, что не все согласятся с тем, что философские концепции оказывают столь сильное влияние на исследования, проводимые в историческом ключе, хотя общепризнано, что их отличает такая тенденция.

Если говорить об истории феноменологии религии вплоть до 1940 года и о ее критической оценке, в первую очередь следует указать на до сих пор актуальный труд доктора Е. Хиршманн, озаглавленный «Феноменология религии: историческо-систематический анализ "феноменологии религии" и "феноменолого-религиоведческого метода" в религиозоведении»¹. Автор рассматривает феноменологические изыскания тринадцати различных ученых. Она блестяще описывает характер и цели их работы. С ее точки зрения, все эти способы исследования сводятся к феноменологии религии ван дер Леу, который, по мнению Хиршманн, предлагает всеобъемлющую систему, представляющую собой «Структурно-психологическую понимающую феноменологию религии». Ее выводы иллюстрирует диаграмма².

Из этой брошюры можно сделать два заключения, которые необходимы для правильного понимания настоящего положения феноменологии религии и трудностей, связанных с ней. Во-

¹ См.: Hirschmann E. Phänomenologie der Religion, Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphänomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft. — Würzburg-Aumühle: K. Tritsch, 1940. — прим. пер.

² См. Ibid., s. 115.

первых, некоторые ученые, по-видимому, предпочитают другое название. Они используют такие термины, как «типология», «онтология» или «систематическая наука о религии». Основная для подсобного переименования легко себе представить. Тем самым удалось бы избежать путаницы с философской феноменологией, а у приверженцев данной философской школы было бы меньше поводов для обвинений нас в неправильном применении гуссерлианской терминологии. К этой точке зрения я вернусь ниже. Но все же трудно вообразить лучшее название, которое к тому же стало бы популярным и общепринятым. Кроме того, возникает вопрос, почему нужно отказываться от названия, использовавшегося на протяжении порядка семидесяти лет и только с 1887 года служащего для обозначения «теории (религиозных) феноменов», о чем будет сказано далее в нашей статье. Во-вторых, изыскания доктора Хиршманн показывают, что «феноменологи» применяют различные подходы к объекту своего исследования. Хиршманн разделяет ученых, работы которых она рассматривает, на следующие группы:

- 1) чисто дескриптивными являются труды П. Д. Шантепи де ла Соссе, К. П. Гиле, Э. Лемана и Ф. Пфистера;
- 2) философско-психологическая установка свойственна М. Шелеру, Г. Воббермину и Р. Винклеру;
- 3) к «феноменологическому пониманию» стремятся Н. Зёрблом, Р. Отто, Г. Фрик, Г. Меншинг, И. Вах, Г. ван дер Леу и К. Ю. Блеекер.

Что касается периода после 1940 года, данный обзор можно было бы дополнить еще несколькими именами. Это доказывает, что за последние десятилетия феноменология религии завоевала хорошую репутацию. Работы ее приверженцев свидетельствуют, что никого уже не удовлетворяет чистое описание религиозных фактов. Люди хотят понять их значение и структуру. Самым лучшим доказательством здесь является девятнадцатый том «Encyclopédie française»¹, опубликованный в 1957 году и посвященный философии и религии. Девятнадцатый том состоит из трех частей: «Раздел А» содержит «Очерк феноменологии ре-

¹ Фр. «Французской энциклопедии». — прим. пер.

лигии», «Раздел В» называется «История и социология религии», а «Раздел С» касается «Духа современных религий». Уже само название третьего раздела, предлагающего обзор современных религий в соответствии с феноменологическими принципами, отражает направленность всей книги. Ученые, внесшие в нее свой вклад, хотели постичь интересующий их объект глубже, чем позволяет простое описание. Они стремились понять природу, сущность, структуру исследуемых религий. Очерк феноменологии религии в «Разделе А» продиктован теми же самыми побуждениями, что видно уже из названий глав: «Общие положения»; Человеческий дар и трансцендентная помощь; Духовная жизнь; Культ и объективные репрезентации; Грехопадение и спасение». Этого достаточно, поскольку здесь ясно обозначены характер упомянутой части «Eπιστολή française» и в то же самое время тенденции современной феноменологии религии.

Тем не менее феноменология — молодой раздел науки о религии. Она только нащупывает свой путь и время от времени ослепляется. Неудивительно, что она дает пищу для разного рода критики. Некоторые критики доходят до того, что отрицают ее право на существование. После выхода в 1934 году моей работы «Введение в феноменологию религии»¹ один из рецензентов написал следующее: «Наконец, мы вынуждены сказать, что эта книга также не смогла убедить нас в том, что феноменология религии похожа на самостоятельную религиозную дисциплину, обладает своим собственным характером и отличается от истории религии, психологии религии и философии религии. Как показывает данная книга, можно собрать разного рода любопытные факты под рубрикой “феноменология религии”, но этого недостаточно, чтобы считать ее необходимой и существенной частью религиозоведения». В отношении феноменологического метода он приходит к следующему выводу: «От такой гибридной, с моей точки зрения, науки, как феноменология религии, постоянно выносятся суждения с неоправданной философской нагрузкой и ни коим образом не проясняющей их

¹ См.: Bleeker C.J. Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst. — Assen: Van Gorcum, 1934. — прим. пер.

назидательной природы и эмоциональных ассоциаций, больше вреда, чем пользы»¹. Поистине откровенный приговор. Данный рецензент отрицает у феноменологии религии право на существование и фактически предлагает разделить эту науку таким образом, чтобы одну половину ее мнимых задач возложить на историю религии, а другую половину отдать в ведение философии религии. Но тот факт, что феноменология религии выдержала такие нападки и даже процветает, вынуждает нас задаться вопросом, действительно ли упомянутые критики хорошо понимают сущность этой науки.

То же самое касается критических отзывов о феноменологическом методе со стороны теологов. В качестве примера я приведу суждение доктора Т.Л. Хайтэма, профессора систематической теологии в Гронингене, о работе своего коллеги ван дер Леу. В этом аспекте Хайтэма приходит к следующему заключению: «феноменология религии проявляет неопределенность в трех отношениях, что превращает ее в сомнительное в некоторой степени мероприятие, а именно: 1) неопределенность понятия «реальность», 2) отсутствие четкой концепции истины, 3) неопределенность ее взаимоотношений с теологией»². Специалисту достаточно приведенной цитаты, чтобы увидеть, что под данными замечаниями подразумевается. Более того, совершенно понятно, что феноменология религии отдает себе отчет в неизбежной слабости своих принципов и методов и уже давно работает над этой проблемой. Подтверждением тому являются те пассажи, которые ван дер Леу посвятил данному вопросу в своих «Феноменологии религии»³ и «Введении в теологию»⁴. Можно также добавить, что некоторые критики сами бы нашли ответы на собственные замечания, если бы более вдумчиво и внимательно читали работы по феноменологии. Однако следу-

¹ Senden G.H., van. // Barchembladen. — 1943. — P. 20/1.

² Haitjema T.L. Phaenomenologie der religie en dogmatische theologie // Vox Theologica. — Vol. 13/2 (1941). — P. 22–28.

³ Leeuw G., van der. Phaenomenologie der Religion. — Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1933. — прим. пер.

⁴ Leeuw G., van der. Inleiding tot de theologie. — Amsterdam: H.J. Paris, 1935. — прим. пер.

ет признать, что в их критике есть доля правды. На протяжении многих лет я говорил об этом, утверждая, что «методика феноменологии религии действительно неясна». Кроме того, я предупредил: «...С моей точки зрения, феноменология религии должна выработать более точный метод и четко определить границы своей деятельности. Ей нужно держаться на почтительном расстоянии от философской феноменологии, чтобы ее характер отчетливо проявился»¹. Думаю, что стоит подчеркнуть значимость последнего утверждения. На мой взгляд, феноменология религии — эмпирическая наука без каких-либо философских притязаний. С ее стороны было бы благоразумно использовать как можно меньше терминологии, связанной с той или иной философской или психологической традицией, чтобы не перенимать теоретической нагрузки этих понятий. Здесь я изначально придерживаюсь подхода, совершенно отличного от точки зрения моего известного соотечественника ван дер Леу, который не только находился под сильным влиянием философской феноменологии, но также выступал и за применение принципов структурной психологии в изучении истории религий².

Поэтому я оказался в сильной позиции, когда подвергся критике со стороны моего коллеги, доктора Й.А. Остербана, профессора философии религии и этики в Амстердамском университете. Его возражения против феноменологии религии состоят из трех пунктов: 1) она недопустимым и неправильным образом использует принципы эпохи и эйдетического видения; 2) она занимает определенную позицию в вопросе об истинности религии, несмотря на то, что провозглашает собственную беспристрастность; 3) она незаслуженно претендует на статус науки о сущности религии. Отсюда следует, что он обвиняет феноменологию религии в выходе за пределы области своей компетенции и посягательстве на предмет философии религии. Остербану хотелось бы вернуть феноменологию религии к ее, с

¹ Bleeker C.J. Grondlijnen einer Phaenomenologie van den Godsdienst. — Den Haag: Servire, 1943. — P. 20, 21.

² Leeuw G., van der. Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte // Studi e materiali di storia delle Religioni. — Vol. 2 (1926). — P. 1–43.

его точки зрения, первоначальной и настоящей сфере деятельности, а именно к систематическому описанию религиозных феноменов в рамках исторических исследований¹.

Отвечая на эти замечания², я подчеркнул следующие моменты:

1) с 1887 года феноменология религии развивалась таким образом, что сейчас никто не ограничивается просто описанием религиозных феноменов, напоминающим инвентаризацию в музее древностей; напротив, она стремится исследовать смысл и структуру данных феноменов.

2) Принципы эпохи и эйдетического видения используются в переносном смысле. Это не повод для обвинения, учитывая, что достаточно четко указывается, каким образом упомянутая научная техника применяется. Лично у меня здесь никогда не было сомнений. Пожалуй, следовало бы подумать о том, исключить ли такие, безусловно, создающие путаницу термины. Но неясно, как это могло бы помочь феноменологии религии. Более того, хорошо известно, что существуют феноменологи религии — отнюдь не менее выдающиеся, — которые не пользуются терминологией Гуссерля, хотя на самом деле обращаются к указанным принципам.

3) Феноменология религии никогда не претендовала на статус науки о сущности религии. Единственное ее притязание заключается в том, что время от времени ей удается определить структуру того или иного комплекса религиозных феноменов. Но это уже совсем другое дело.

4) Мнение, согласно которому феноменология религии выносит какие-либо суждения об истинности религии, является заблуждением. Она всего лишь стоит на позиции беспристрастности, требуя, чтобы любую религию воспринимали так, как она того заслуживает, а именно как серьезное заявление религиозных людей о том, что они обладают знанием о Боге. Это означает, что феноменология религии, с одной стороны, отрицает

¹ Oosterbaan J.A. De fenomenologie godsdienstfenomenologie // Nederlands Theologisch Tijdschrift. — Vol. 13 (1958/9). — P. 96–113, 321–344.

² Ibid.

точку зрения, согласно которой должна существовать только одна истинная религия, с другой стороны, она оспаривает представление, что нет никакой истинной религии, поскольку каждая религия сводится к человеческим психологическим или социальным факторам.

5) Я всегда утверждал, что феноменологический принцип — метод, который можно применять и который на самом деле применяется в различных научных дисциплинах, что легко доказать хотя бы на примере Голландии. В 1924 году выдающийся голландский психиатр, доктор Х.К. Рюмке в Утрехте написал научный труд под названием «О феноменологии и клинической картине чувства счастья»¹. В этой книге он заявляет: «Феноменологический метод (в данном случае имеется в виду его предложенная Ясперсом вариация) оказался исключительно удобным средством для изучения и распознавания нормальных и патологических психических процессов. Значение для клинической психиатрии прежде всего заключается в возможном благодаря этому методу более тонком различении одинаковых, на первый взгляд, состояний. Он позволяет интуитивно воспринимаемые различия выразить словами и тем самым опосредовать». Это очень любопытное доказательство значимости феноменологического метода для психиатрического различения разных в качественном отношении психических процессов. Пример применения данного метода в естественнонаучных исследованиях содержится в брошюре профессоров Х.К. Хюлста и К.А. ван Пёрсона под названием «Феноменология и естествознание»² (1953). Авторы показывают, что подход современных естественных наук к интересующей их проблематике довольно сильно изменился по сравнению с предшествующими временами. Представление о том, что существует действительный мир, который можно описать и объяснить с помощью точных терминов, уже не является их отправным пунктом. Но они разрабатывают гипотетическую картину мира как предварительный ответ на

¹ См.: Rümke H.C. Zur phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls. — Berlin: Springer, 1924. — прим. пер.

² Hulst H.C., Peursen C.A., van. Phaenomenologie en natuurwetenschap. — Utrecht: Bijleveld, 1953. — прим. пер.

человеческую потребность в знании. Между тем естественные науки все время пытаются выйти за пределы условной границы понимания и открыть более широкие перспективы. В этом отношении они похожи на историю религий и феноменологию религии.

Безусловно, представителям двух последних наук, несмотря на различия в вероисповедании, церковной принадлежности, национальности и мировоззрения, свойственно единодушие в понимании феноменологического метода. Они, конечно, согласились бы с таким описанием этого метода, какое предлагает, например, профессор «Collège de France» А.Ш. Пюэш в своей «Инаугурационной лекции»: «Перед “феноменологией” религии в ее наиболее современной форме стоит задача выявить в хаосе запутанных линий, которым изначально является историческая реальность, основополагающие структуры истории, понять их суть, вместе с их законами и специфическими смыслами, то есть как относительно автономные или органичные системы». То же самое касается и заявления Гастона Берже в «Encyclopédie française»: «Феноменологический метод, по-видимому, может нам помочь найти правильный подход к пониманию религиозной жизни. Он напоминает прежде всего о том, что любой смысл укоренен в интенции сознания и что действия и мысли, если их отрывают от этого конституирующего акта, становятся совершенно непонятными. Также он говорит нам, что если мы не в состоянии исключить наши собственные верования и наши личные чувства при изучении человеческих фактов, мы могли бы, по крайней мере, заключить их “в скобки”. Тогда они как бы отделяются, приостанавливаются, без того чтобы нам пришлось им изменить, и мы можем сочувствовать глубоким душевным переживаниям других людей, не соглашаясь со всеми их проявлениями»¹.

Мы во многом могли бы избежать бессмысленной путаницы и полемики, если бы вообще принимали во внимание, что термин «феноменология религии» используется в двойном

¹ Encyclopédie Française. — Tome XIX: Philosophie — Religion / Ed. Berger G. — Paris: Librairie Larousse, 1957. (Deuxième Partie, 19, 32, 2).

смысле. При написании монографий и более или менее про-
странных справочников нужно руководствоваться тем, что он
обозначает как научный метод, так и независимую науку. Вы-
ступая дополнением к «Сравнительному методу» Петтацони,
настоящая статья в первую очередь стремится прояснить при-
роду феноменологии религии как рабочей процедуры. Я наде-
юсь, что проследив ее историю и проанализировав критические
замечания, которые она вызвала за время своего существова-
ния, мне удалось показать, что феноменология религии — на-
столько эффективный метод, что его также следовало бы при-
менять в изучении истории религий. С моей точки зрения, эта
наука предлагает нам единственно возможный способ постичь
смысл какого-либо факта. Легко найти цитаты из книг выдаю-
щихся историков религии, подтверждающие истинность дан-
ного тезиса. Говоря о трудностях, которые нужно преодолеть,
когда европейский ученый пытается познать бесписьменные
народы Африки, Н. Зёдерблом воспроизводит слова Деннетта:
«Нужно “научиться думать по-черному”¹», — чтобы выразить
свою убежденность в том, что понятие примитивного человека
можно только, так сказать, выйдя из «кожи» собственного ка-
тегориального аппарата. Здесь следует добавить высказывание
В.Б. Кристенсен, ныне покойного профессора истории религии
в Лейдене: «Давайте не будем забывать, что нет никакой другой
религиозной реальности, кроме религиозной веры верующих.
Если мы хотим познать действительную религию, у нас оста-
ются исключительно утверждения верующих. То, что мы сами
думаем о сущности и ценности чужих религий, безусловно, го-
ворит о нашей собственной вере или о наших представлениях о
религиозных верованиях, но если наша точка зрения на чужую
религию отличается от понимания и оценки самих верующих,
то нам более нельзя заниматься их религией. Не только наша
собственная религия, но каждая религия, согласно вере ее по-
следователей, является самостоятельной сущностью, и только

¹ Имеется в виду британский торговец и автор ряда антропологических заметок об африканских народах Ричард Эдвард Деннетт. — прим. пер.

² Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. — Leipzig: Hinrich, 1916. — S. 3.

так ее можно понять»¹. Здесь было бы вполне уместным спро-
сить, а достижимо ли полное и адекватное понимание чужой
религии? Кристенсен, по-видимому, отдавал себе отчет в том,
что существует предел нашей способности понимания: «следует
замечать: мы не можем достичь полного понимания чужих ре-
лигий». Однако сам он является превосходным примером того,
насколько плодотворным становится исследование религиоз-
ных феноменов, в частности религий древности, если им дви-
жет абсолютный и беспристрастный интерес к своему объекту.

Некоторые, вероятно, сомневаются в особой ценности под-
робного описания феноменологического метода. Историкам
религии зачастую не хватает терпения читать длинные трак-
таты о принципах и методах собственной работы. Никто их в
этом не упрекает. Тем не менее им стоит признать, что время
от времени полезно вспомнить о своих задачах. Вот то, что я
имею в виду: наше знание о религиях мира ежегодно растет, как
в количественном, так и в качественном отношении. Но отсюда
не следует, что понимание сущности этих религий развивается
соответствующими темпами. На карте наших знаний все еще
остается множество белых пятен. Понимаем ли мы на самом
деле значение того факта, что Осириса и Таммуза почитали в
качестве воскресающих богов? Правильно ли мы интерпрети-
руем смысл, например, синтоистского богослужения, или му-
сульманского поста, или медитации как пути спасения, скажем,
в дзен-буддизме? Нам нужно сожалеть о том, что слишком ча-
сто приходится признавать свое невежество. Поэтому обсуж-
дение феноменологического метода отнюдь не излишне. Если
есть хоть какой-то шанс достичь единственной цели, заслужи-
вающей усердного труда кропотливых исследований, а именно
глубокого понимания чужеземных религий, то только исклю-
чительно с помощью этого метода.

С другой стороны, очевидно, что просто применение ме-
тода феноменологии религии позволяет ей предстать в более
конкретных формах. Желание понять смысл определенных ре-

¹ Kristensen W.B. Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis. — Arnhem: Van Lo-
ghum Slaterus, 1955. — S. 22, 23.

лигиозных представлений приводит к систематизации религиозных фактов, взятых из различных религий. Так появляются монографии или справочники. Совершенно ясно, что при этом феноменология религии находится в сильной зависимости от материала, который ей предоставляет история религий. Следовательно, существует и должна существовать тесная взаимосвязь между данными науками. Во-первых, имеется в виду, что ни один феноменолог религии не может развивать оригинальные концепции, не будучи хорошим историком религий и не имея к тому же какого-то непосредственного доступа к источникам. Это позволяет ему избегать слишком рискованных спекуляций. Во-вторых, стоит заметить, что история религий то и дело нуждается в феноменологическом подходе, чтобы оградить себя от бесплодной конкретизации. Указанную взаимосвязимость четко выразил один из соавторов «*Epsilonloré die française*»: «Именно история религий, благодаря своему эмпирическому базису, предоставляет феноменологии материал, с которым та работает и без которого ей грозит опасность впасть в произвольную систематизацию. Феноменология представляет собой в некотором смысле попытку избежать чрезмерной специализации... Заслуга феноменологии заключается в том, что она не поддается общему мнению и таким образом противостоит неизбежному злу»¹. С учетом вышесказанного, неудивительно, что некоторые книги, лежащие на границе этих дисциплин, сложно классифицировать. Наглядным примером тому служат работы Петтацони «Исповедание грехов»² и «Всеудущий Бог»³. По своему характеру они полностью соответствуют выдвинутому самим Петтацони требованию о необходимости взаимодействия обеих наук.

Тем не менее, чтобы получить представление о достижениях феноменологии религии, нужно заглянуть в справочник. Наиболее выдающейся в данном отношении является работа «Фе-

номенология религии» ван дер Леу, поскольку она представляет собой превосходную попытку охватить весь мир религиозных феноменов. Это видно уже из ее содержания. Сначала ван дер Леу говорит об «Объекте религии», то есть о представлении о «Силе, воле и образе». Затем он рассматривает «Субъект религии» в трех параграфах: «А. Святой человек», «В. Святая община», «С. Святое в человеке; душа». После этого он переходит к теме «Объект и субъект в их взаимодействиях», рассматривая ее с двух точек зрения: «А. Внешнее действие, В. Внутреннее действие». В четвертой части ван дер Леу предлагает типологию отношений к «миру». В последней главе дается описание двух видов «образов», а именно «А. Религии» и «В. Основатели». В приложении под названием «Эпигломен» ван дер Леу раскрывает свои феноменологические принципы. Таким образом эта книга теоретически охватывает почти все поле феноменологической деятельности. И все же она подвержена некоторой односторонности. При более близком рассмотрении обнаруживается, что ван дер Леу в значительной степени использует материал, взятый из религии бесписьменных народов. Это заметно, например, в главе об объекте религии и тем более в параграфе, посвященном концепциям души. Надо полагать, данная особенность — пережиток привычки ученых, работавших некогда в области сравнительного религиоведения, которые, описывая сущность религии, брали материал исключительно из примитивных религий. По-видимому, они начинали с допущения, согласно которому исследование предположительно наиболее ранней стадии религии позволит наилучшим образом постичь природу религии вообще. Вполне разумным кажется вопрос о том, не предоставляет ли изучение так называемых высших религий больше возможностей понять, чем является религия на самом деле. В любом случае справочник по феноменологии религии не будет исчерпывающим, если в нем не отражены значимые феномены каждой из религий. Аналогичным образом ограничена превосходная работа Мирчи Элиаде «Трактат по истории религий». Название в некотором смысле сбивает с толку. В действительности в этой книге речь идет о своего рода феноменологии религии, с акцентом на исследовании «морфо-

¹Encyclopédie Française. — Tome XIX: Philosophie — Religion / Ed. Berger G. — Paris: Librairie Larousse, 1957. (Deuxième Partie, Section B, 19, 40, 12).

²См.: Pettazzoni R. La confessione dei peccati. — 3 vols. — Bologna: Nicola Zanichelli, 1929, 1935, 1936. — прим. пер.

³См.: Pettazzoni R. L'onniscienza di Dio. — Torino: Einaudi, 1955. — прим. пер.

логии сакрального». Между тем внимание автора в основном направлено на различные формы «иерофаний», встречающиеся в религиях бесписьменных народов и древности, включая самые ранние слои индийской религии. Наилучшими примерами исчерпывающих справочников по феноменологии религии являются «Сравнительное религиоведение» Э.О. Джеймса и «Религии мира» Гео Виденгрена. Работа Джеймса, будучи учебным пособием, только намечает общие контуры, не вдаваясь в какие-либо детали. Но она обладает тем преимуществом, что охватывает широкое многообразие типичных элементов религии. Еще в большей степени это характерно для справочника Виденгрена. Как ни странно, автор вообще не объясняет феноменологические принципы. Он сразу начинает со сложного вопроса о соотношении религии и магии. Несмотря на то, что его описание различных компонентов религии кажется скорее чисто дескриптивным, в действительности ему удается раскрыть их сокровенный смысл и внутреннюю структуру. Более того, в своих утверждениях он основывается в значительной мере на собственных наблюдениях.

Какими бы достоинствами ни обладали эти справочники, статья Петтаццони «Сравнительный метод» ясно показывает, что, с его точки зрения, они не достигают цели, поскольку игнорируют понятие развития, являющееся ключевым для истории в целом, в том числе и для истории религий. Следует признать, что он попал в большое место. Проблема развития в истории религий и в феноменологии религии уже давно привлекает мое внимание. Я даже сделал скромную попытку заполнить данный пробел. Во втором издании моей работы «Структура религии»¹ (1952) я добавил третью цель феноменологии религии в дополнение к двум обозначенным в предыдущих книгах. Эти две цели — *theōgia* и *logos* феноменов. *Theōgia* феноменов приводит к пониманию религиозных смыслов различных, встречающихся повсеместно аспектов религии, например, жертвоприношения, молитвы и магии. *Logos* феноменов раскрывает сокровенную

¹ См.: Bleeker C.J. De structuur van de godsdienst. Hoofddlijnen ener fenomenologie van de godsdienst. — Den Haag: Servire, 1952. — прим. пер.

структуру различных религий, показывая, что они строятся по своим строгим внутренним законам. Такого краткого обзора в рамках данной статьи вполне достаточно¹. Очевидно, что задача феноменологии религии обычно кажется статической. Безусловно, значение религиозных феноменов выясняется большей частью тогда, когда мы рассматриваем их как своего рода застывшие картинки. Но не следует забывать о том, что они также являются движущимися картинками, то есть подвержены определенной динамике. Для того чтобы оградить этот аспект, я ввожу понятие «энтелехия феноменов». Настоящая статья — не мое подходящее место, чтобы отвлекаться на такую интересную тему. Взамен я сошлюсь на свою статью в «Сборник статей в честь Джузеппе Фурлани» под названием «Некоторые замечания об энтелехии религиозных феноменов»². Для моих рассуждений достаточно указать, что под энтелехией имеется в виду именно то, что понимал под ней Аристотель, то есть ход событий, в которых сущность реализуется посредством своих проявлений. Под этим заголовком я рассматриваю четыре проблемы, а именно:

- 1) вопрос о том, что мы знаем о происхождении религии,
- 2) необходимость поиска тех признаков в историческом развитии религии, которые указывают нам на определенную историческую логику,
- 3) проблеме несовершенной религии,
- 4) вопрос о том, действительно ли феноменология религии свидетельствует о постепенном росте религиозного уровня.

Я полностью осознаю тот факт, что это всего лишь первый пробный подход к ряду по-настоящему сложных, запутанных и почти неразрешимых проблем. Как бы то ни было, я абсолютно согласен с Петтаццони в том, что история религии и феноменология религии должны взаимодействовать, хотя я, вероятно, понимаю такое взаимодействие совсем иначе, чем он. Однако это не только полное право каждого, но и предпосылка настоящей научной работы: в споре рождается истина.

¹ См.: Bleeker C.J. The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences // *Numen*. — Vol. 1/2 (1954). — P. 147–155.

² Bleeker C.J. Some remarks on the entelechia of the religious phenomena // *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*. — Parte II. — Roma: Bardi, 1957. — P. 699–716.