

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Коденев М.А.¹

Антиисторизм классической феноменологии религии в контексте истории религиоведения

Основной тезис данного сообщения звучит следующим образом: антиисторизм (или скорее антиисторицизм) первых феноменологов религии превратился в а-историзм, как одну из характерных черт классической феноменологии религии, в определенном историческом контексте развития религиоведения и связан с другими установками феноменологии религии, такими как автономность религиозного как феномена *sui generis*, антиредукционизм, направленность на систематизирующую и типологизирующую работу, дистанцирование от теологии (что чаще всего не удавалось).

Под *классической* феноменологией религии обычно понимают концепции, созданные в первой половине прошлого столетия, наиболее выдающимися представителями которой были Р. Отто, Ж. ван дер Лёув, В.Б. Кристенсен, И. Вах, К.Ю. Блеекер и др. Именно эти исследователи идентифицировали феноменологию религии как отдельную дисциплину в религиоведении. В рамках классического подхода религия рассматривалась как «автономная ценность, которую и пытается понять исследователь и смысл которой он стремится постичь»². В соответствии с этим, феноменологи и пытались обнаружить среди религиозных феноменов, т.е. в рамках всего многообразия религиозных представлений, некую «базисную структуру», принадлежащую религии как таковой. Основной упор делался на анализ значения «идеальной смысловой структуры», принадлежащей религии. Эта идеальная структура и объясняет сходство религиозных феноменов, принадлежащих к одному типу. Феноменология призвана заниматься отделением сущностных структур от многообразия религиозных явлений. Предполагалось, что только такая структура может помочь отыскать *смысл* религиозных феноменов, независимо от их положения во времени и в пространстве и их привязанности к культурному окружению. Считалось, что так феноменология религии достигает универсальности, неизбежно упускаемой из вида историей религии.

Антиисторизм классической феноменологии религии был связан, на наш взгляд, как минимум с тремя подходами в изучении религии, которым противостоял новообъявленный метод. Во-первых, это эволюционистские теории. Во-вторых, критическое отношение к претензиям исторического метода выявить сущность феномена посредством изучения его истории. Это не означает, что подход феноменологов религии «вневременной» и совершенно не учитывает исторической перспективы.

¹ **Коденев Максим Алексеевич** [m_tucha@hotmail.com] – магистр теологии, старший преподаватель Белорусского государственного университета культуры и искусств (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

² *Waardenburg, J. Religionsphänomenologie / J. Waardenburg // Lexikon für Theologie und Kirche.* – Berg. von Michael Buchberger; Hrsg.von Walter Kasper. – Freiburg im Breisgan; Basel, Rom, Wien: Herder — 1995. – Bd. 8. – S. 1064.



Феноменологи религии поставили под сомнение попытку сведения *всех* фактов исключительно к их истории, к контексту исторических изменений. Третья же контекстуальная рамка связана с начавшимся переосмыслением гегелевской философии и его же философии истории. Хотя именно гегелевскую философскую рефлексию считает Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе одним из важнейших факторов, способствовавшим становлению религиоведения как независимой дисциплины. Именно Гегель, по его мнению, сделал сущность религии предметом философской рефлексии. Однако Шантепи де ля Соссе не принимает знаменитую гегелевскую классификационную схему развития религии, объединяющей одновременно развитие идеи и конкретных форм ее манифестации. Отрицает Шантепи де ля Соссе и концепции истории религии, идущие от идеи «естественной истории». Со времен юмовской «естественной истории религии» и до эволюционистских идей учёные пытаются подражать методу естественных наук и «объяснить историю как психологический механизм»³. Становление философии истории, в которой рассматривается жизнь человека целиком, а не в частных аспектах воодушевила и мысли Шантепи де ля Соссе. Появившаяся в качестве объекта исследования не только политическая история, но и история цивилизации, в которой религиозные установки играют важнейшую роль, было еще одной вехой в истории религиоведения. И в логике этой мысли голландский религиовед критикует историцизм как очередной редукционизм в изучении религии. Его интересует не история происхождения феномена которая, якобы даст нам ответ на вопрос о сущности феномена («все начала скрыты от наших глаз»⁴), но объект религиозного поклонения, а затем и субъект, а также связи между ними. Религиозные действия, идеи и чувства, по его мнению, не отличаются кардинально от нерелигиозных, кроме одного: особыми внутренними связями. Только через внутренние отношения мы можем объяснить (тут Шантепи дел ла Соссе еще не делает различие между «объяснением» и «пониманием» в духе В. Дильтея) внешние формы религии⁵. И хотя в трудах голландского религиоведа мы не найдем развёрнутой антиисторической методологии, важно отметить его подход: о религиозных феноменах можно судить, только изучая специфически религиозные субъект-объектные отношения.

Сам Шантепи де ля Соссе не был, однако, полностью свободен от идеи развития в религии. Считая важным для исследования религии и изучение истории цивилизации, где показана связь религии с другими сторонами жизни, классик религиоведения допускает такие выражения как «низшие стадии развития цивилизации», «дикари», «примитивные расы человечества», «высокоразвитые нации» и др. Таким образом, следует признать, что имплицитно идея развития в духовной жизни у Шантепи де ля Соссе присутствует. Более радикален в своём определении антиисторизма феноменологии религии другой голландец – Вильям Бреде Кристенсен. И если Шантепи между строк предполагает идею развития религиозных

³ Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniël, Lehrbuch der Religionsgeschichte / P.D. Chantepie de la Saussaye. – Freiburg in Br: J.C. Mohr, 1887. – P. 11.

⁴ Там же, – P. 23

⁵ Там же, – P. 67

форм от низших к высшим, то для Кристенсена идеалистические или натуралистические допущения историзма являются нарушением феноменологической чистоты описания и понимания. Кристенсен даже обвиняет такого общепринятого классика феноменологии религии как Рудольфа Отто в умозрительном характере его построений: «*Daimonion* становятся *theon*; *numen* (в римском смысле) становится *deus*; поклонение натуральным объектам становится поклонением духовным существам»⁶. Но далее он замечает, что *daimonion* продолжает существовать наряду с *theon*; боги природы – наряду с духовными сущностями.⁷ Позиция Кристенсена связана с его знаменитым тезисом о том, что «нет никакой религиозной реальности, кроме веры самих самих верующих»⁸. Поэтому задачей феноменологии является установление *религиозной* ценности феномена. «Религиозной» она становится, когда является таковой же для самих приверженцев религии. Поэтому релятивизироваться (и в историческом смысле тоже) она не может, она всегда «абсолютна». Соответственно, любая попытка втиснуть религиозные факты в историческую шкалу с коннотациями «примитивный» – «развитый» отрицает и саму религиозную реальность, как важнейший объект изучения феноменологии религии. Надо отметить, что на примере Кристенсена хорошо видно, как, вполне обоснованная историческом контексте развития религиоведения, борьба с антиредукционизмом превращается в редукционизм другого толка.

Еще один классик феноменологии религии Жерадус ван дер Лёув занимает более взвешенный подход по отношению к истории. По его мнению, не правы и эволюционисты и антиэволюционисты. Однако, по его словам, феноменология «не знает ничего об историческом "развитии" религии и еще меньше о её происхождении»⁹. Акцент в исследовании, соответственно, переносится на религиозный опыт и его интерпретации, что требует от религиоведа «понимания» (в дильтеевском смысле) и включения в исследуемый объект. Реальность религиозного опыта, по мнению голландского теолога, всегда глубже чем просто продукт исторических фактов.

Итак, мы увидели, что классическая феноменология религии предприняла попытку свести в единую всеохватывающую систему все феномены, имеющие религиозное качество в рамках их собственных культур. Исходя из этой предпосылки и велись сравнительные. Феноменолог, как предполагалось, должен классифицировать и типологизировать религиозные феномены независимо от времени и места их возникновения и развития, а затем показать фундаментальное единство феноменов одного и того же типа. С деконтекстуализацией исследуемых феноменов связана и принципиальная *аисторичность* классической феноменологии религии. Такая позиция якобы позволяет «освободить» феноменолога религии от изучения явления в их историческом контексте. Также подчеркивалось,

⁶ Kristensen, W. Brede. The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion / W. Brede Kristensen. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. – P. 16

⁷ Там же, – P. 17f.

⁸ Там же, – P. 13

⁹ Leeuw, G. van der. Phänomenologie der Religion / G. van der Leeuw. – 4. Aufl. – Tübingen, 1977. – S. 68

что феноменология религии не занимается проблемами становления или развития религии. Феноменологии заняты рассмотрением сущностных, инвариантных структур религии и религиозных феноменов, которые нельзя вывести из истории. Сходство феноменов возникает не из динамики исторического взаимодействия, а определяется структурным сходством.

Следствием такой антиисторической позиции, как замечают большинство критиков была потеря связи между религиозными формами выражения и всеобщим историческим процессом, социальной структурой, в которой находился тот или иной религиозный феномен. Религиозность рассматривалась вне её связи с другими феноменами культуры, такими как, например, искусство или игра¹⁰.

В дальнейшем развитии феноменологии религии мы можем наблюдать попытки преодолеть разрыв, сложившийся между «классической» феноменологией религии, настаивавшей на принципиальной «неисторичности» своей методологии, и историей религии. Ведь феноменология религии зависит от того материала, который предоставляет ей история религии. Феноменология религии, в свою очередь, предоставляет некий теоретический базис, исходя из которого, мы можем осмысленно воспринимать историю. Еще на классическом этапе при исследовании учитывалась динамика исторического развития (как у Р. Петтацони), однако, классика феноменологии религии оставалась принципиально а-историчной. Начало нового методологического уточнения началось с работ также голландца Клааса Юко Блеекера. Он пытался преодолеть статичность и антиисторичность предшествующих феноменологических построений, введя понятие «*энтелехия феномена*». Энтелехия феномена обнаруживает себя в динамике, в развитии, которое можно наблюдать в религиозной жизни человечества. Религия для К.Ю. Блеекера является «непреодолимой, творящей и самовоспроизводящей силой», и феноменология религии должна изучать развитие религий и динамику религиозных феноменов¹¹. Частично попытка возвращения религиозных феноменов в культурно-исторический контекст представлена в «новом стиле» феноменологии религии Жака Ваарденбурга. Предметом анализа у него является уже не наделенное онтологическими качествами «святое», но многообразие интерпретаций религиозных феноменов и приписываемых им в культурно-исторической традиции значений («исследование интенций» в терминологии Ваарденбурга). И если антиисторизм классиков «субстанциальный», то новые версии феноменологии религии если и предполагают антиисторизм, то иного типа, который вернее было бы назвать «герменевтическим».

¹⁰ Waardenburg, J. Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie / J. Waardenburg // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. – № 3. – 1972. – С. 328

¹¹ Красников А.Н. Современная феноменология религии / А.Н. Красников // Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия. – 1999. – № 6. – С. 40.

