

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ «НОВОГО СТИЛЯ» Ж. ВААРДЕНБУРГА В КОНТЕКСТЕ ГОЛЛАНДСКОЙ ТРАДИЦИИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

А. В. Кольцов

В статье предпринимается попытка анализа концепции феноменологии религии нового стиля, разрабатываемой голландским религиоведом Ж. Ваарденбургом. В результате обзора вариантов выделения различных направлений в рамках феноменологии религии и их классификаций автор рассматривает феноменологию религии нового стиля в контексте наследия голландских классиков феноменологии религии (Ш. де ла Соссе, В. Б. Кристенсена и Г. ван дер Леу). Сопоставление концепций в рамках отдельных вопросов выявляет определенные закономерности, наблюдаемые в восприятии Ваарденбургом классического наследия. Автор относит к ним восприятие представлений о предмете феноменологии религии и ее отношении к эмпирическим дисциплинам, при этом элементы классических концепций, апеллирующие к экзистенциальному уровню осмысления данных, исключаются Ваарденбургом. Ваарденбург предлагает заменить философскую герменевтику прикладной, поскольку, по мысли автора, феноменология религии нового стиля отказывается от задачи опосредования между дисциплинами, изучающими эмпирический материал, и философским осмыслением религии. Кроме того, Ваарденбург отмечает, что феноменология религии имеет своей неизменной задачей опосредование между эмпирическими дисциплинами и познавательными запросами, стоящими перед исследователем религии; при этом в качестве первых на смену истории приходит социология и культурная антропология, а познавательный интерес становится более прагматичным.

В настоящее время в отечественном религиоведении обсуждается вопрос статуса и перспектив феноменологии религии. Попытки осмысления феноменологии религии как дисциплины были предприняты в ряде монографий, этой теме посвящены публикации и выступления на конференциях и в религиоведческих школах. При этом многие труды виднейших представителей данного направления остаются недостаточно известными отечественной науке; в частности, мало изучена разрабатываемая голландским религиоведом Ж. Ваарденбургом программа обновления феноменологии религии.

Концепция феноменологии религии нового стиля (*neustil-Religionsphänomenologie*), предложенная Ж. Ваарденбургом, должна, с нашей точки зрения, рассматриваться в качестве видового проявления общего рода — как один из изводов голландской ветви феноменологии религии. Соотнесение данной концепции с трудами предшествующих классиков феноменологии религии обусловле-

но по меньшей мере тем, что заявляемая голландским религиоведом новизна предполагает обращение к достигнутому уровню становления дисциплины.

На цюрихской конференции 2000 г., посвященной вопросу перспектив феноменологии религии, Ваарденбург, упоминая среди прочих имена Р. Отто, Ф. Хайлера, Г. ван дер Леу, определил «классическую» феноменологию религии как пройденный этап и призвал к переосмыслению задач и методов феноменологических исследований в рамках религиоведения¹. Предложенная постановка проблемы позволяет отделить исследуемый проект от таких областей знания, как феноменологическая философия, философия религии, протестантская теология и т. д. В этом смысле вслед за М. А. Пылаевым мы относим Ваарденбурга к представителям «религиоведческой» феноменологии религии².

По нашему мнению, Ваарденбург может считаться преемником наследия таких классиков дисциплины, как П. Д. Шантепи де ла Соссе, В. Б. Кристенсен, Г. ван дер Леу (Исторический обзор феноменологии религии в Голландии Ваарденбург завершает личностью фактически своего сотрудника ван Баарена, в данной статье мы указываем на очевидную взаимосвязь между классическими концепциями феноменологии религии и их критикой, с одной стороны, включением их в модифицированном виде в неопеноменологию религии — с другой.)

Наряду с выделением национальных школ в феноменологии религии можно встретить другие варианты ее классификации³. Так, в указанном докладе «Феноменология религии 2000» Ваарденбург, с одной стороны, выделяет как единое целое классический этап становления дисциплины, с другой стороны, дистанцируется от работ «классиков» и стремится переосмыслить задачи и методы дисциплины, что позволяет назвать его представителем нео-, или постклассической, феноменологии религии⁴. В том же докладе предлагается выделение в рамках классической феноменологии религии двух направлений: «описательного» (*beschreibende*), которое возводится к П. Д. Шантепи де ла Соссе, и «духовного» (*geistige*), возводимого к Р. Отто⁵; подобное разделение встречается и в исследовательской литературе⁶. В другом месте Ваарденбург выделяет «глобальное» (*globale*, оно же теологическое) и «ограниченное» (*begranzte*) направления в фе-

¹ *Waardenburg J. Religionsphänomenologie 2000 // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / Michaels A., Pezzoli-Olgiate D., Stolz F., Hrsg. Bern, 2001. S. 441–488, здесь: s. 442.*

² *Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011. С. 9–10.*

³ См., например: *Забяко А. П. Феноменология религии // Религиоведение. 2010. № 4. С. 152–164; Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007; Пылаев. Цит. соч.; Рахманин А. Ю. Метатеоретические процедуры в современном религиоведении (на материале феноменологии религии) [Дисс.]. СПб., 2008; Шахнович М. М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2001. Вып. 4. С. 3–12; Allen D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion / L. Jones, ed. Detroit, 2005². P. 7086–7101; Cox J. L. A Guide to the Phenomenology of Religion. L., 2006; *Waardenburg J. Religionen und Religion. B., 1986* и др.*

⁴ Подобное понимание неопеноменологии религии можно встретить в отечественной литературе: *Пылаев. Цит. соч. С. 128; Рахманин. Цит. соч. С. 15–16.*

⁵ *Waardenburg. Religionsphänomenologie 2000... S. 443.*

⁶ См., например: *Пылаев. Цит. соч. С. 189; Allen. Op. cit. P. 7086.*

номенологии религии⁷. Предпринимаемое в настоящей работе рассмотрение охватывает все три обозначенные направления: описательную феноменологию религии, представленную Шантепи де ла Соссе и Кристенсенем, «теологическую» у ван дер Леу и неофеноменологию религии Ваарденбурга.

Если обратиться к другим предложенным в литературе типологиям феноменологии религии, то стоит указать на подход Дугласа Аллена, выделившего наряду с трудами, в которых феноменология религии трактуется в наиболее широком и поэтому малозначащем смысле, три направления. К первому, «описательному», отнесен Шантепи де ла Соссе, это направление характеризуется как наименее связанное с феноменологическими методами и процедурами, сосредоточивающееся на классификации религиозных явлений; Кристенсен, ван дер Леу и Ваарденбург оказываются представителями единой группы, которую объединяет понимание феноменологии религии как религиоведческой дисциплины; в третьей группе авторов, ощутивших наиболее сильное влияние со стороны философской феноменологии, оказываются М. Шелер, П. Рикер, Р. Отто и М. Элиаде⁸. Предложенное Алленом разделение, безусловно, соответствует некоторой определенной точке зрения, но, как будет видно из нашего исследования, остается чрезвычайно условным: едва ли можно утверждать, что концепция Ваарденбурга имеет больше общего с феноменологией религии, к примеру ван дер Леу, чем с идеями Шантепи де ла Соссе.

В 2010–2011 гг. в журнале «Религиоведение» была опубликована серия статей А. П. Забияко, где предпринималась попытка осмыслить феноменологию религии в целом, соотнося труды виднейших ее представителей как между собой, так и с основными религиоведческими дисциплинами⁹. Продемонстрированный автором отказ от выделения в феноменологии религии дискуссии о священном и прочих направлениях, на наш взгляд, усложняет понимание отдельных концепций¹⁰ и не может быть использован в нашем исследовании.

Поставленная цель характеристики феноменологии религии «нового стиля» и определения ее места и роли в истории голландской ветви феноменологии религии решается нами через сопоставление изучаемых концепций в рамках трех вопросов. Во-первых, будет рассмотрено то, как трактуется понятие религии в каждой концепции, и вместе с тем место, которое феноменология религии занимает по отношению к религиоведению, философии религии и теологии. Во-вторых, речь пойдет о задачах, которые ставятся перед феноменологией религии. Наконец, третьим критерием будет исследовательский метод, с помощью которого феноменолог религии достигает решения поставленных задач.

⁷ *Waardenburg*. *Religionen und Religion...* S. 123–126.

⁸ *Allen*. *Op. cit.* P. 7086–7087.

⁹ См.: *Забияко А. П.* Феноменология религии // *Религиоведение*. 2011. № 1. С. 114–162.

¹⁰ В частности, и проектов описательной феноменологии религии, которым А. П. Забияко уделяет особое внимание, но которые при таком подходе теряют свою концептуальную самостоятельность и цельность.

1. Предмет феноменологии религии;
место в системе религиоведения

Если мы поставим вопрос о том, как видели феноменологи религии место своей дисциплины в религиоведении как в целом науке о религии (Religionswissenschaft), то в первую очередь нас будет интересовать представление авторов о предмете религиоведческого изучения; иными словами, мы будем сравнивать понятие религии, заложенное в основу рассматриваемых концепций.

Шантепи де ла Соссе указывает на две предпосылки возникновения науки о религии. В первую очередь это философия религии Гегеля: немецкий классик не только предложил возможные подходы к изучению религии (история, метафизика, психология), но и, что главное, показал связь между идеей религии и ее конкретными, историческими выражениями. Наряду с этим отмечается вклад философии истории (Шантепи де ла Соссе называет эти исследования также «психологией народов»), указавшей на связь религии с прочими сферами человеческой жизни¹¹.

Кристенсен, чья концепция, очевидно, основывается на философии религии Шлейермахера, критикует гегелевский подход к религии как «идеалистический эволюционизм»¹². Для Кристенсена религия дана в чувстве бесконечного, а следовательно, всякое религиозное переживание абсолютно — именно поэтому в феноменологии религии недопустим эволюционизм, вне зависимости от того, усматривается ли развитие в исторических фактах или в идеальных представлениях¹³.

При различии философских авторитетов классики феноменологии религии согласны в том, что ядро науки о религии составляет идея религии, понятие о сущности религии. Так, Шантепи де ла Соссе берет за исходное представление о том, что религия едина в своей сущности, хотя и многообразна в своих выражениях; предмет своего изучения он называет «исследование религии, ее сущности и проявлений»¹⁴. Кристенсен еще более категоричен, когда говорит о том, что всякое исследование, не только гуманитарное, но и естественно-научное, имеет дело с реальностью, по сути фиктивной, сконструированной исследователем; ученый подходит к изучаемому материалу уже с некоторым предзнанием сущности, в то время как само исследование призвано устанавливать и уточнять ту самую сущность¹⁵. Таким образом, по Кристенсену, концепт сущности необходимо должен учитываться не только в феноменологии религии, но и во всех религиоведческих исследованиях¹⁶.

Данное положение классической феноменологии религии критикуется Ваарденбургом как «идеализация религии»¹⁷. По его мнению, речь о религии как таковой превращает научное исследование в метафизические построения, в

¹¹ *Chantepi de la Saussaye*. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1887. S. 3–4.

¹² *Kristensen W. B.* The meaning of religion. The Hague, 1960. P. 11.

¹³ *Ibid.* P. 3, 6, 10–13.

¹⁴ *Chantepi de la Saussaye*. *Op. cit.* S. 6.

¹⁵ *Kristensen*. *Op. cit.* P. 7–8.

¹⁶ *Ibid.* P. 12.

¹⁷ *Waardenburg J.* Reflections on the Study of Religion. The Hague, 1978. P. 36, 95.

рамках которых автор получает свободу для творческого произвола, и поэтому такие работы будет справедливо охарактеризовать как «поэзию религии»¹⁸. Ваарденбург говорит о том, что в классической феноменологии религии профессиональные и культурные предпосылки исследователя искажают данные конкретно-эмпирического изучения религиозных явлений, также как и категориальные построения оказываются христиано- или европоцентристским искажением изучаемого материала¹⁹.

Из богословских сочинений Шантепи де ла Соссе можно видеть, что религию он понимал как общение между человеком и Богом, причем человек выступает в качестве субъекта коммуникации, а Бог является объектом религии²⁰. Шантепи де ла Соссе выделяет в религии три основные составляющие: культ (религиозную деятельность), доктрину и переживания²¹. В соответствии с этим феноменологию религии он предлагает выстраивать от рассмотрения объекта религии и культа к доктрине, причем религиозные переживания объявляются практически недоступными для изучения²². Кристенсен, как мы сказали, исходит из определения религии Шлейермахера, поэтому он, наоборот, видит сущность религии в абсолютных ценностях, которые раскрываются в религиозных переживаниях²³.

В феноменологии религии нового стиля мы встречаем указанные элементы классических концепций. Ваарденбург, отказываясь от сущностных определений религии, сопоставляет объективные факты реальности с тем, какими значениями они наделяются в индивидуальном сознании. В связи с этим вместо религии предметом изучения объявляется «религиозное» как область смыслов²⁴. Религиозный смысл определяется через такие характеристики, как абсолютность, конечность, избыточная ценность²⁵.

Отношение феноменологии религии к другим областям религиоведения мыслилось классиками как опосредование между философским и эмпирическим (историческим или этнографическим) изучением религии. Так, Шантепи де ла Соссе объясняет необходимость этой взаимосвязи тем, что философ должен видеть конкретные проявления формулируемой им идеи религии, а историк не может без помощи философии сопоставлять и оценивать наблюдаемые им религиозные явления. Кроме того, только философия религии может устанавливать религиозный статус феноменов, поэтому без связи с философией история религии лишается своего предмета²⁶.

Кристенсен в свою очередь говорит о необходимой взаимосвязи трех направлений изучения религии. Философия обеспечивает то необходимое пред-

¹⁸ *Waardenburg*. Reflections on the Study of Religion... P. 96

¹⁹ *Ibid.* P. 16, 36, 58, 127–130.

²⁰ См.: *Waardenburg J.* Religion between Reality and Idea: A century of phenomenology of religion in the Neverlands // *Numen*. 1972. Vol. 19. Fasc. 2/3. P. 141–142; *Cox*. *Op. cit.* P. 105–107.

²¹ *Chantepi de la Saussaye*. *Op. cit.* S. 67–68.

²² *Ibid.* S. 68–69.

²³ *Kristensen*. *Op. cit.* P. 3, 6.

²⁴ *Waardenburg*. Reflections on the Study of Religion... P. 144.

²⁵ *Ibid.* P. 12, 113–114.

²⁶ *Chantepi de la Saussaye*. *Op. cit.* S. 6, 67.

знание сущности предмета, без которого не может начаться исследование, и в то же время получает от феноменологии конкретные данные, способствующие уточнению абстрактных конструкций; история и феноменология обмениваются между собой эмпирическим материалом, но исследуют его в разных модусах: если историк устанавливает хронологическую последовательность фактов, то феноменолог усматривает абсолютные ценности, скрытые в религиозных явлениях²⁷.

Ваарденбург отрицает необходимость (и вообще возможность) связи религиоведения с философией. Тем не менее феноменология религии нуждается в герменевтическом инструментарии, и для решения этой проблемы в неофеноменологии религии предлагается «прикладная герменевтика», ориентированная на культурно-антропологическую исследовательскую парадигму²⁸.

Ваарденбург предлагает понимать религию как «систему осмыслений»²⁹ (по аналогии со знаковой системой культурной антропологии), тем самым распространяя сферу религиозного на все области социальной реальности, а за религиоведением признавая сугубо эмпирическую ориентацию. В соответствии с этим на место попыток понимания исторических проявлений религии (которыми была занята классическая феноменология религии) приходит поиск объяснения религиозных процессов, наблюдаемых в общественной жизни. Отсюда предпочтение, которое Ваарденбург отдает социологическому направлению исследований перед историческим³⁰.

Наконец, укажем на близость отдельных положений феноменологии религии нового стиля классическим концепциям.

Кристенсен, излагая теоретические положения феноменологии религии, обращается к «Священному» Р. Отто, критикуя особенности предложенного немецким теологом и религиоведом подхода, но принимая саму категорию святого. При этом Кристенсен отождествляет святое с тем бесконечным, которое раскрывается в религиозном переживании: священное проявляется в феноменах как действие самостоятельных факторов, бесконечных и абсолютных³¹. В этой связи обращает на себя внимание то, как Ваарденбург определяет религиозное осмысление: о таковом следует говорить, когда факту приписывается значение, указывающее на абсолютную, трансцендентальную реальность, которая проявляется как *tertium datum*³².

Во-вторых, можно видеть, как недалеко уходит Ваарденбург от представления Шантепи де ла Соссе о богословии и религиоведении как о двух самостоятельных способах рассмотрения религии. Стоявший у истоков феноменологии религии классик настаивал на том, что наука о религии является отличным от теологического путем изучения религии, и результаты религиоведческих исследований могут быть полезны богослову лишь для подготовки к миссионерской

²⁷ *Kristensen*. Op. cit. P. 8–10.

²⁸ *Waardenburg*. *Religionsphänomenologie 2000...* S. 450–452.

²⁹ *Idem*. *Reflections on the Study of Religion...* P. 108, 136.

³⁰ *Ibid.* P. 98.

³¹ *Kristensen*. Op. cit. P. 18–22.

³² *Waardenburg*. *Reflections on the Study of Religion...* P. 93.

работе³³. Ваарденбург, называя теологию, философию и религиоведение тремя независимыми дискурсами о религии, при этом указывает, что дискуссия, порождаемая методологической рефлексией, может быть в равной степени интересна всем трем областям знания³⁴.

2. Задачи феноменологии религии

Анализируя концепции феноменологии религии с точки зрения задач, которые ставились перед дисциплиной авторами этих концепций, можно выделить две основные цели, первая из которых связана со стремлением к интерпретации данных, полученных в результате эмпирического исследования.

Уже Шантепи де ла Соссе считает рассмотрение значений (*Bedeutungen*) религиозных явлений задачей феноменологии религии³⁵, о чем говорится эксплицитно, хотя и недостаточно подробно, в разделе «Учебника...», посвященном феноменологии религии.

Кристенсен также указывает, по нашему мнению, на субъективное значение религиозных феноменов, когда говорит о «мысли, идее или потребности», скрывающихся за конкретными проявлениями религии³⁶. Именно к поиску этих субъективных составляющих призван феноменолог религии. При этом, однако, делаются оговорки, ставящие под сомнение возможность полного раскрытия исследователем «экзистенциальной» (сущностной?) природы религиозных явлений, которая и заключается в субъективных смыслах, отождествляемых с религиозным переживанием, что не лишает все же феноменологическое изучение своей ценности; не имея возможности достичь полной уверенности в правильности открывающейся ему интерпретации, исследователь все же способен стремиться к максимальной достоверности³⁷ (это положение приведет нас ко второй задаче феноменологии религии).

Особую важность получает вопрос об интерпретации религиозных феноменов у ван дер Леу. Классик считает ключевым вопросом феноменологии религии определение специфического предмета религиозной жизни, того, что выделяет всякий религиозный феномен из числа подобных ему профанных явлений (например, вопрос о том, что делает определенное действие жертвоприношением)³⁸. Оказывается, что искомая специфически религиозная составляющая находится в области смыслов. Религиозным для ван дер Леу является то, что связано с совершенно инаковым, с нуминозным — эта связь характеризует «вертикальный» аспект религии; в то же время в человеческой жизни религия проявляется в своем «горизонтальном» аспекте, а именно в раскрытии предельных смыслов вещей. Таким образом, религия есть то, что наделяет жизнь абсолютными значимостями, произносит «последнее слово»³⁹.

³³ *Chantepi de la Saussaye*. Op. cit. S. 7.

³⁴ *Waardenburg*. Reflections on the Study of Religion... P. 9.

³⁵ *Chantepi de la Saussaye*. Op. cit. S. 67.

³⁶ *Kristensen*. Op. cit. P. 3.

³⁷ *Ibid.* P. 6–7.

³⁸ *Leeuw G. van der*. Einführung in die Phanomenologie der Religion. München, 1925. S. 3.

³⁹ *Cox*. Op. cit. P. 122–123.

В концепции феноменологии религии ван дер Леу задача понимания смысла религиозного явления и его последующего словесного выражения становится ключевой процедурой религиозноведческого исследования⁴⁰. Подробнее это положение будет рассмотрено в параграфе, посвященном методологии феноменологии религии.

Ваарденбург (как мы можем предположить, вслед за ван дер Леу) считает интерпретацию религиозных явлений ключевой задачей феноменологического исследования. Однако вследствие того, что вся его концепция приобретает «прикладной» характер⁴¹, исследователь призван изолировать из рассмотрения субъективные значения, актуальные для его собственного сознания, ради обнаружения смысла изучаемых фактов и явлений в рамках их исторического и культурного контекста⁴².

Если классическая феноменология религии ставит вопрос об абсолютном смысле религиозных феноменов (что Ваарденбург критикует как идеализацию и субъективизм и в чем усматривает опасность «навязывания» данным спонтанно возникших в сознании ученого значений), то новый стиль феноменологии религии направлен на изучение «аутентичных» смыслов, которыми обладают явления в сознании представителей исследуемой культуры.

Понимание эмпирического материала приближается у Ваарденбурга к его объяснению: верная интерпретация объясняет религиозные процессы, наблюдаемые в истории и современности⁴³. Данное положение представляется нам ключевым для изучения неопеноменологии религии; кажется, правомерно задать вопросом: не подчиняет ли Ваарденбург феноменологическое исследование «объясняющим» целям, ради этого ограничивая религиозные смыслы культурными и историческими локациями?

Второй после изучения религиозных смыслов рассмотрим задачу систематизации эмпирического материала. Для Шантепи де ла Соссе именно классификация религиозных феноменов обеспечивает переход от истории к феноменологии религии. По мысли родоначальника классической феноменологии религии, эта дисциплина должна включать в себя «психологическую» и «метафизическую» составляющие: первая сосредоточивается на субъективной составляющей религии (возможно, ее следует отождествить с описанием значений религиозных феноменов), в то время как вторая — на объективной (для прояснения этого положения необходимо обратиться к указанному в § 3 выделению религиозных переживаний и идей, а также к указанному в § 1 пониманию Бога как объекта религии)⁴⁴.

Задачу упорядочения религиозных явлений ставит перед феноменологией религии и Кристенсен. По его мнению, объединенные в группы отдельные фе-

⁴⁰ Пылаев. Цит. соч. С. 84–86.

⁴¹ Мы позволяем себе так характеризовать предлагаемый Ваарденбургом проект по аналогии с уже упомянутым ключевым методом феноменологии религии нового стиля — «прикладной герменевтикой».

⁴² *Waardenburg*. Reflections on the Study of Religion... P. 41.

⁴³ *Idem*. Religionsphanomenologie 2000... S. 457.

⁴⁴ *Chantepi de la Saussaye*. Op. cit. S. 6.

номены объясняют друг друга⁴⁵ — по-видимому, имеется в виду уточнение религиозного смысла через сопоставление его проявлений в различных религиях. Таким образом, классификация становится важнейшим средством понимания религии и поэтому требует особой тщательности в подборе сопоставляемого материала. В конечном итоге именно грамотная группировка эмпирических данных обеспечивает всеобъемлющий обзор их религиозного содержания, отраженных в них религиозных ценностей⁴⁶.

На необходимость классификации в ходе феноменологического исследования указывает и ван дер Леу. Стремление к пониманию, безусловно, требует упорядочения конкретных данных «в соответствии с идеей религии»⁴⁷. Усмотрение смысла религиозного феномена невозможно без включения его в общую «структуру», от феноменолога требуется «переживание структурной взаимосвязи» наблюдаемых явлений⁴⁸.

В феноменологии религии нового стиля Ваарденбург явно оттесняет задачу классификации на второй план. Группировка и категоризация больше не является необходимым элементом феноменологии религии. Ваарденбург лишь допускает возможность попыток построения классификаций, но требует особой тщательности при распределении материала; реформатор феноменологии религии сомневается в том, что задача общей классификации религиозных феноменов посильна отдельному исследователю⁴⁹.

Примечательно и то, что, допуская классификацию, Ваарденбург при этом говорит о систематизации обнаруженных субъективных значений, а не о группировке фактического материала⁵⁰.

При этом нам удалось увидеть, что задачи прояснения смысловой стороны религиозных явлений и выявления присущих разным культурам особых значений религиозных феноменов известны уже классикам феноменологии религии. Таким образом, можно констатировать заимствование этих положений Ваарденбургом из концепций его предшественников.

3. Методология феноменологии религии

Исключая из непосредственного изучения феноменолога религиозные переживания⁵¹, Шантепи де ла Соссе, однако, считает именно субъективную со-

⁴⁵ *Kristensen*. Op. cit. P. 3.

⁴⁶ *Ibid.* P. 2.

⁴⁷ *Leeuw*. Op. cit. S. 1.

⁴⁸ *Пылаев*. Цит. соч. С. 82, 84–85.

⁴⁹ *Waardenburg*. Reflections on the Study of Religion... P. 39–40.

⁵⁰ *Ibid.* P. 11.

⁵¹ *Chantepi de la Saussaye*. Op. cit. S. 67–68. Весь доступный религиоведу материал Шантепи де ла Соссе, со ссылкой на Pinger'a, разделяет на три основные группы: религиозные действия (ритуал), религиозные представления (доктрина) и религиозные переживания (чувства). При этом утверждает, что первая группа феноменов (ритуал) включает в себя наиболее доступный и удобный для исследования материал — поскольку культ наименее всего подвержен историческим модификациям, а сведения о нем представляются наиболее достоверными. Доктрина интересует Шантепи де ла Соссе во вторую очередь после ритуала, поскольку данные о различных вероучениях требуют более аккуратной интерпретации, а сами

ставляющую критерием, определяющим религиозный статус явлений⁵². В соответствии с этим вопрос о религиозных переживаниях с неизбежностью встает перед исследователем, поэтому феноменология религии видит внешний аспект религиозной деятельности как символическое выражение религиозного чувства⁵³. Таким образом, Шантепи де ла Соссе не удастся избежать включения в феноменологию религии категории религиозных переживаний.

То же тройное деление можно усмотреть в концепции Кристенсена. По его концепции, священное как сущность религиозного дано в субъективном переживании религии⁵⁴, и именно на усмотрение частных религиозных ценностей направлено внимание феноменолога. Кристенсен призывает не ограничиваться констатацией общности внешних аспектов религиозной деятельности, но искать такие данные, которые позволят исследователю усмотреть скрывающиеся за деятельностью устремления и намерения⁵⁵. Более того, классик указывает на то, что общие черты, отмеченные в разных феноменах, не обязательно указывают на их сущностный смысл⁵⁶.

По мнению Кристенсена, единственным средством приближения к сущности религии, к содержанию религиозного переживания является эмпатия, поскольку непосредственное религиозное переживание недоступно для наблюдения со стороны исследователя, только вчувствование в рассматриваемые явления делает возможным репрезентацию субъективного смысла⁵⁷. Признавая элемент интуитивизма в исследовании, Кристенсен считает такое положение дел неизбежным, ученому остается лишь надеяться на то, что за интуицией кроется руководство «превосходящего нас Духа»⁵⁸.

Схожее представление можно видеть в концепции ван дер Леу, где провозглашается непротиворечие личной веры исследователя принимаемому им принципу «ἐλοχί»⁵⁹. Здесь же утверждается необходимость для понимания изучаемых явлений не только их переживания, но и включения их в структуру мировосприятия ученого, уяснения смысловой взаимосвязи различных явлений, что немислимо вне «экзистенциального модуса»⁶⁰.

Наряду с допущением известной доли интуитивизма, классики феноменологии религии стремятся сохранить зависимость исследования от конкретно-эмпирического материала (к чему не в последнюю очередь обязывает усваиваемая феноменологии религии функция опосредования между эмпирическими дисциплинами и философией). На примере рассмотрения религиозного отно-

религиозные представления с течением времени изменяются. Наиболее проблемным классик считает изучение религиозных переживаний, и в силу этого стремится исключить их из области интересов феноменологии религии.

⁵² Ibid. S. 67.

⁵³ Ibid. S. 69–70.

⁵⁴ *Kristensen*. Op. cit. P. 22.

⁵⁵ Ibid. P. 3–5.

⁵⁶ Ibid. P. 9.

⁵⁷ Ibid. P. 7.

⁵⁸ Ibid. P. 10–11.

⁵⁹ *Пылаев*. Цит. соч. С. 85.

⁶⁰ Там же. С. 81–82, 84–85.

шения к морали можно видеть, как Шантепи де ла Соссе соотносит философскую идею религии с эмпирическими устанавливаемыми данными о частных значениях моральных норм⁶¹. Можно наблюдать, как в «Учебнике...» теоретизирование ограничивается, ставится в некоторую зависимость от конкретного материала⁶².

Кристенсен предписывает феноменологу религии не только объединять явления в группы по смысловому сходству, но и обращать внимание на место феномена в его историческом контексте⁶³. Если какой-то феномен закрепляется в культуре, сама его историческая долговечность свидетельствует о содержащейся в нем религиозной ценности, и феноменологу следует с особым вниманием относиться к такого рода явлениям⁶⁴.

М. А. Пылаев указывает на то, что разрабатываемая ван дер Леу герменевтическая проблематика приближает его концепцию к неопеноменологии религии⁶⁵. Настоящее изложение позволяет говорить о том, что многие элементы классической феноменологии религии так или иначе переходят в феноменологию религии нового стиля (в том числе и стремление к зависимости от эмпирического материала, с одной стороны, и допущение доли интуитивизма — с другой). Все же основной новацией Ваарденбурга является отказ от всякого вида философской герменевтики, место которой призвана занять «прикладная герменевтика»⁶⁶.

Предпринимая попытку охарактеризовать предложенную Ваарденбургом процедуру, мы выделим четыре этапа в феноменологическом исследовании.

Во-первых, ученый призван изучить в максимально полном объеме весь фактический материал, относящийся к исследуемой культуре, для того чтобы обеспечить возможность полноты восстановления контекста рассматриваемых явлений⁶⁷.

Во-вторых, феноменолог предпринимает попытку установления интенций, определяющих видение изучаемого факта или явления носителями культуры, которая порождает этот феномен. Этот этап является наиболее творческим в рамках феноменологического исследования; Ваарденбург признает необходимость особого «чутья» для обнаружения скрывающихся в чужом сознании интенций⁶⁸.

В-третьих, установленные интенции дают исследователю возможность раскрыть то значение, которым феномен обладает для изучаемого сознания. Именно субъективные значения являются основным предметом внимания феноменологии религии нового стиля⁶⁹.

⁶¹ *Chantepi de la Saussaye*. Op. cit. S. 236–238.

⁶² См.: *Ibid.* S. 70–71.

⁶³ *Kristensen*. Op. cit. P. 4.

⁶⁴ *Ibid.* P. 14.

⁶⁵ *Пылаев*. Цит. соч. С. 86.

⁶⁶ *Gebelt J.* Über die Intentionen der Intentionforschung Zur Neophänomenologie der Religionen von J. Waardenburg. // *Wege und Welten der Religionen: Forschungen und Vermittlungen*. Frankfurt am Main, 2009. S. 158–160.

⁶⁷ *Waardenburg*. Reflections on the Study of Religion... P. 83.

⁶⁸ *Ibid.* P. 13, 84.

⁶⁹ *Ibid.* P. 100, 116–117; *Idem.* Religionsphänomenologie 2000... S. 452–453.

Наконец, по отношению к феномену субъективные значения, которыми явления наделяются, рассматриваются в качестве его объективных атрибутов. Таким образом, понять религиозное явление — значит раскрыть его смыслы в возможной полноте⁷⁰, к чему и призван новый стиль феноменологии религии.

Все сказанное позволяет сделать некоторые выводы:

— между феноменологией религии нового стиля и классическими концепциями феноменологии религии усматриваются очевидные сходства, что позволяет говорить о широких заимствованиях, которые, однако, носят фрагментарный характер;

— среди закономерностей указанных заимствований можно отметить восприятие представлений о предмете феноменологии религии и ее отношении к эмпирическим дисциплинам, при этом элементы классических концепций, апеллирующие к экзистенциальному уровню осмысления данных, исключаются Ваарденбургом;

— феноменология религии нового стиля отказывается от задачи опосредования между дисциплинами, изучающими эмпирический материал, и философским осмыслением религии; место философской герменевтики занимает предложенная Ваарденбургом прикладная герменевтика;

— голландская феноменология религии имеет своей неизменной задачей опосредование между эмпирическими дисциплинами и познавательными запросами, стоящими перед исследователем религии; при этом в качестве первых на смену истории приходит социология и культурная антропология, а познавательный интерес становится более прагматичным (о чем, в частности, свидетельствуют исламоведческие работы Ваарденбурга);

— если классическая феноменология религии пытается совместить в рамках одной дисциплины философский, религиоведческий и иногда богословский дискурсы, то феноменология религии нового стиля совмещает в себе концепции классической феноменологии религии и культурной антропологии. О правомочности подобного совмещения может свидетельствовать лишь признание концепции со стороны специалистов, представляющих обе указанные традиции.

Нам хотелось бы поставить вопрос о том, в какой мере изменения вызваны внутренней логикой развития феноменологии религии, а в какой — «внешними» обстоятельствами (сменой общенаучной парадигмы). Проблема, на наш взгляд, заключается в том, что концепциям классической феноменологии религии характерна цельность и теоретическая обоснованность, в то время как их элементы в феноменологии религии нового стиля, теряя свое теоретическое основание, становятся неочевидными положениями. В таком смысле становится понятным высказанное А. Н. Красниковым опасение в том, что неопеноменология религии может содержать в себе завуалированные теологические предпосылки, ожидающие своего прояснения⁷¹.

⁷⁰ *Idem.* Religionsphenomenologie 2000... S. 450.

⁷¹ Красников А. Н. Современная феноменология религии // Религиоведение. 2002. № 2. С. 102–103.

Для дальнейшего изучения концепции феноменологии религии Ваарденбурга представляется необходимым ее соотнесение с религиозноведческими концепциями, разработанными в рамках культурной антропологии, а также прояснение того, как методологические установки реализуются голландским ученым в его исламоведческих исследованиях.

Ключевые слова: феноменология религии, прикладная герменевтика, религиозные смыслы и значения.

THE PHENOMENOLOGY OF *RELIGION OF THE NEW TYPE*
OF JACQUES WAARDENBURGH IN THE FRAMEWORK
OF THE DUTCH TRADITION OF THE PHENOMENOLOGY
OF RELIGION

A. V. KOL'TSOV
(St Tikhon's University)

The author examines in this article the religious phenomenology of Jacques Waardenburgh, a Dutchman known for his studies of the phenomenology of *religion of the new type*. After a brief examination of various tendencies in the study of religious phenomenology and their classification, the author turns his attention to the phenomenology of religion of the *new type* as exemplified by the classical proponents of the Dutch school (Pierre Daniel Chantepie de la Saussayee, William Kristensen and Gerardus van der Leeuw). By comparing concepts stated as answers to specific questions, Waardenburgh appears to employ critical acumen in his formulation of the material left by his predecessors in the field. But the elements of religious phenomenology which relate to an existential conception of data and which were accepted by the classical school are excluded by Waardenburgh. Waardenburgh, on the other hand, attempts to substitute a philosophical hermeneutic with one drawn from the applied sciences, in as much, and this is the author's opinion, that the phenomenology of *religion of the new type* refuses to mediate between the disciplines which study empirical material and the philosophical conception of religion. In addition, Waardenburgh remarks that the constant task of the phenomenology of religion is to mediate among the disciplines which employ the empirical method and those cognitive spiritual needs which face the student of religious phenomena. Among these disciplines, sociology replaces history to take first place, followed by cultural anthropology. Thus, the cognitive factor become more pragmatic.

Keywords: Phenomenology of religion, Applied hermeneutics, Religious meanings and significances.

Список литературы

1. Allen D. 2005. *Encyclopedia of religion*, pp. 7086–7101;
2. Chantepi de la Saussaye. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg, 1887.
3. Cox J. L. *A Guide to the Phenomenology of Religion*. London, 2006;
4. Gebelt J. 2009. *Court J., Klocker M. (eds.). Wege und Welten der Religionen: Forschungen und Vermittlungen*. Frankfurt am Main, 2009, pp. 157–164.
5. Krasnikov A. N. *Metodologicheskie problemy religiovedenija* (Methodological questions of religious studies). Moscow, 2007;
6. Krasnikov A. N. 2002. *Religiovedenie*, vol. 2, pp. 102–103.
7. Kristensen W. B. *The meaning of religion*. The Hague, 1960.
8. Leeuw G. van der. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München, 1925.
9. Pylaev M. A. *Kategorija «svjashhennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* (The category of «Holy» in the XX c. phenomenology of religion, theology and philosophy). Moscow, 2011.
10. Rahmanin A. Ju. *Metateoreticheskie procedury v sovremennom religiovedenii* (Metatheoretical processes in modern religious studies). Saint-Petersburg, 2008;
11. Shahnovich M. M. 2001. *Vestnik of the St. Petersburg university: Philosophy*, vol. 4, pp. 3–12;
12. Waardenburg J. *Religionen und Religion*. Berlin, 1986.
13. Waardenburg J. 2001. *Michaels A., Pezzoli-Olgiati D., Stolz F. (eds.). Noch eine Chance für die Religionsphanomenologie?* Bern, 2001, pp. 441–488.
14. Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion*. The Hague, 1978.
15. Waardenburg J. 1972. *Numen*, vol. 19. 2/3, pp. 128–203.
16. Zabijako A. P. 2010. *Religiovedenie*, vol. 4, pp. 152–164;
17. Zabijako A. P. 2011. *Religiovedenie*, vol. 1, pp. 114–162.