

смыслы религиозного сознания как систему интенций и субъективных значений, как субъективные интенциональные характеристики. Такая интенциональность всегда нагружена исторически, культурно и лингвистически, по выражению П. Рикёра. Осознание этого обстоятельства делает бессмысленным требование беспредпосылочности, «свободы от ценностных суждений» в феноменологическом изучении религии. Более того, признание неустранимости некоей культурно-исторической «ангажированности» исследователя. И отрефлексирована эта «ангажированность» может быть в рамках самой феноменологии религии, которая принимает на себя метаметодологическую функцию.

ФЕНОМЕНОЛОГИЗМ В ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗЛИЧЕНИЯ ИХ СЕМАНТИК

*А. В. Сарапин
(Киев, Украина)*

Утверждаемая во многих религиозоведческих исследованиях аморфность понятийной конструкции «феноменология религии» невольно поспособствовала возникновению ситуации семантического беспредела. Речь идет в первую очередь о случаях произвольного употребления таких важнейших конструкций как «феноменологический подход в изучении религии», «феноменологический метод» и «феноменология религии». Более того, зачастую в религиозоведческих дискурсах предметные сферы феноменологического изучения религии и феноменологии религии перекрываются, либо воспринимаются как предполагающие друг друга. К примеру, М. Шахнович настаивает: «История феноменологического изучения религии как одного из направлений науки о религии показывает, что в своей ранней описательной форме феноменология религии выступала как систематизирующая форма истории религии...»¹. Впрочем, насколько коррелятивными оказываются вышеуказанные понятийные конструкции?

В перспективе прояснения семантик конструкций «феноменологизм в изучении религии» и «феноменология религии» предлагается одно из возможных решений проблемы их соотношения. По крайней мере произвольность их контаминационного употребления ставит под сомнение определенные успехи в методологических изысканиях феноменологов религии. С другой сто-

¹ Шахнович, М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — С. 73.

роны, различение семантик этих конструкций, надеюсь, окажет определенное воздействие на тех религиоведов, которые до сих пор пребывают в плену небезызвестной установки, например, И. Цви Вербловски. Речь идет о его провокационном докладе «Существует ли в религиоведении “феноменология религий”?»», провозглашенном на конференции Международной ассоциации истории религий (Варшава, 1979 год).

Напомню, тогда И. Цви Вербловски поставил под сомнение наличие у феноменологии религии собственного предмета изучения, впрочем, как и ее собственные методологические возможности. Соответственно был задан тот мощный импульс, который вызвал волну пренебрежительного, или, в лучшем случае, снисходительного отношения к методологическим возможностям феноменологии религии как, впрочем, и к возможностям феноменологического изучения религии.

Естественно, что вначале необходимо раскрыть семантическое поле «феноменологизма в изучении религии». Последняя конструкция, как правило, является тождественной таким частотным конструкциям, как «феноменологическое изучение религии» и «феноменологический подход к изучению религии». Впрочем, в процессе выявления их смысла появляются первые трудности методологического характера. С одной стороны, как это ни прискорбно, но «феноменологизм» во многих исследованиях является составной частью феноменологии религии. С другой стороны, формально «феноменологизм» может иметь отношение к разновидностям редукционизма.

Феноменологизм именно как декларированная часть феноменологии религии присутствует во многих дискурсах. Остановлюсь только на хрестоматийных примерах. Согласно Д. Аллену, следует признать наличие четырех групп ученых, которые вкладывают определенный смысл в понятие «феноменология религии». Соответственно, первая группа ученых использует данное понятие в весьма широком и неопределенном значении для идентификации каких-либо исследований явлений религии; второй группой ученых феноменология религии определяется как сравнительное изучение и классификация различных типов религиозных явлений; для третьей группы феноменология религии представлена в виде специфической области, дисциплины, или метода религиоведения; а четвертая группа предлагает понимание феноменологии религии как сформировавшихся, прежде всего, под влиянием установок философской феноменологии и теологии концепций, определенным образом связанных с ее предметной сферой². Другой пример. Э. Понятовский предлагает различать три значения феноменологии религии. Речь идет о ее идентификации как 1) течения,

² *Allen, D. Phenomenology of Religion: 15 vols. [ed. in chief Lindsay Jones] // The Encyclopedia of Religion. Second edition. — New York : Thomson Gale, 2005. — V. 10. — P. 7086—7087.*

феноменологической школы или подхода в религиоведении; 2) метода изучения религиозных верований, часто (но не обязательно) связанного с достижениями философской феноменологии Э. Гуссерля и (особенно) М. Шелера, а также как 3) отдельной отрасли, или дисциплины религиоведческих исследований³.

Следовательно, в первом значении феноменологии религии у Д. Аллена и Э. Понятовского подразумевается один из подходов в изучении религиозных явлений, либо его возможные концептуализации. В таком случае феноменологический подход оказывается одним из аспектов феноменологии религии. Отсюда вполне правомерной представляется попытка его извлечения из семантического поля феноменологии религии и дальнейшая «внесоставная» идентификация. По крайней мере подобная процедура позволяет уйти от непростых вопросов, касающихся определения истоков и первых форм чисто феноменологического изучения религии. К примеру, М. Шахнович первыми исследованиями, в которых использовался метод феноменологического описания, считает грандиозный труд Н. Фрере «Религиозные обряды и церемонии всех народов мира» (1723) и обширную сводку аббата Ж.-Ф. Лафито «Нравы дикарей Америки» (1723). Естественно, вряд ли этих исследователей стоит представлять как феноменологов религии. Впрочем, насколько уместно феноменологический подход воспринимать исключительно в перспективе его применения как определенного метода изучения религиозных явлений? В таком случае следует констатировать наличие своеобразного «инструменталистского» толкования феноменологизма. В действительности, инструментализм скорее свидетельствует о наличии феноменологической методологии изучения разнообразных религиозных явлений, исходящей из определенных принципов ее понимания (хотя зачастую насильственно привязанной к принципам философской феноменологии Э. Гуссерля). При этом вызывают сомнение какие-либо декларации о наличии в религиоведении специального феноменологического метода как такового. В лучшем случае стоит тогда констатировать «феноменологическую перспективу» (предложение О. Хульткранца), либо применение сугубо герменевтических процедур.

Предлагаю феноменологический подход в религиоведении воспринимать как один из возможных или интегральных проектов изучения фактов религии как таковых (или их внутренних структур), без анализа их составляющих и дальнейших историко-культурных коннотаций. Естественно, что подобное изучение возможно только с помощью определенных процедур, которые вряд ли стоит квалифицировать в качестве специальных «феноменологических методов». По крайней мере такими процедурами могут быть компаративистика, классификация типов различных религиозных явлений,

³ *Poniatowski, Z. Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii // Leeuw G. van der. Fenomenologia religii. — Warszawa : Książka i wiedza, 1978. — S. 26–27.*

гуссерлианские принципы *epoché* и «эйдетического видения» (eidetic vision), дильтеевское «понимание» (проникновение в суть вещей, их сопереживание). Как следствие, феноменологизм вполне можно интерпретировать не только как возможный проект, но и как стратегию, включающую в себя некое теоретико-методологическое пространство. Разумеется, что существуют различные феноменологические подходы, или модели феноменологизма. В частности, еще К. Тиле в сочинении «Основные принципы науки о религии» (1897) предложил в качестве возможного феноменолого-аналитического рассмотрение религии, с помощью которого можно определить «способ, каким она проявляется и элементы, из которых она состоит, [которые] везде и во все времена одни и те же»⁴. Весьма примечательным является также восприятие Э. Гуссерлем так называемой «феноменологической теории религии». Последняя, по его мнению, есть «возвращение к внутренней жизни, к “формам жизни”, которые действительно осознаются только в сопереживании внутренних мотиваций»⁵.

Далее семантика феноменологического подхода предполагает наличие отчетливой редукционистской подоплеки. Иными словами, в функциональном отношении феноменологизм как проект или стратегия вполне сопоставим с психологизмом, социологизмом, антропологизмом, морализмом и т. д. Ведь, по сути, речь идет о своеобразном изучении явлений такими, какими они представлены в человеческом опыте, или такими, какими они схватываются в ограниченных определенных контекстах ситуаций. Тогда феноменологизм все-таки предполагает сведение к какой-то структурирующей основе. Для сравнения в концепциях представителей феноменологии религии, по крайней мере, декларируется отмежевание от какого-либо редукционизма.

В перспективе спецификации какой-то одной модели феноменологизма вполне правомерным является употребление понятийных конструкций «феноменологическое религиоведение», «феноменологическая позиция», «феноменологическая точка зрения». Так иногда религиоведы теоретико-методологическое единство в произведениях М. Элиаде идентифицируют как «феноменологическое религиоведение». С другой стороны, К. Г. Юнг в постижении проблем психологии придерживался феноменологической точки зрения, мотивируя тем, что истинным для него является не суждение, а факт существования того или иного феномена.

Использование понятийной конструкции «феноменология религии», прежде всего, представляется возможным в качестве обозначения одной из методологий, или систем методологических процедур, не имеющей собственной проблематики. В таком случае можно утверждать и об определенных

⁴ Тиле, К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. — М.: Канон, 1996. — С. 147.

⁵ Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем // Вопросы философии. — 1995. — № 10. — С. 147.

системах процедур как разных уровнях организации феноменологии религии. В частности, подобное понимание характерно для Г. ван дер Леува, Й. Ваха и К. Ю. Блекера.

Естественно, что феноменология религии воспринимается в исследовательских кругах и как дисциплина, либо субдисциплина религиоведения. При этом возможной является презентация феноменологии религии как центральной дисциплины религиоведения, или его эквивалента, или только интегратора истории религии.

В содержательном отношении следует различать такие формы феноменологии религии, как дескриптивную (доклассическую), классическую и герменевтическую (интерпретативную). Что касается статуса нефеноменологии религии (концепции Ж. Ваарденбурга, В. Гантке, Н. Смарта, М. Пая), то считаю уместной ее идентификацию как радикального проекта, в основании которого лежит «снятие» установок всех предыдущих форм феноменологии религии. Впрочем, стратегии нефеноменологов религии в значительной мере ориентированы на воспроизводство, реинтерпретацию дескриптивной формы феноменологии религии. В частности, весьма примечательным является определение феноменологии религии, предложенное Ж. Ваарденбургом. По его мнению: «...эта дисциплина направлена на анализ религиозных феноменов как явлений *sui generis*, которые принципиально отличаются от нерелигиозных явлений по их ссылкам на священное»⁶.

Оптимальной, в перспективе теоретико-методологического наполнения, следует признать именно герменевтическую феноменологию религии. Предлагаю ее идентифицировать как выявление и дальнейшее понимание содержания, значений и амбивалентности манифестаций сакрального, представленных в перспективе компаративистики. При этом выявлению и пониманию подлежат не формы существования манифестаций сакрального, а их сущности и коннотации. Добавлю к этому определению, что в основании компаративистики находится корреляция аналогичных типов религиозных явлений. При этом «тип» определяется в качестве условной идеальной модели, которая оптимально и по возможности адекватно представляет содержание и значение так называемых «аналогичных» религиозных явлений. Аналогичными явлениями следует признать образования, имеющие различные генетические наполнения, но являющиеся, в своей сущности и значимости, идентичными в поле функционирования определенных религиозных традиций. Далее декларированная амбивалентность манифестаций сакрального заключается в том, что последние, наделенные необыкновенностью, исключительностью, атемпоральностью, степенью ситуативности, обнаруживаются в конкретных формах

⁶ *Waardenburg Jacques* Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions. — Genève : Labor et Fides, 1993. — P. 87.

профанного мира. Иными словами, сакральное свидетельствует о своем присутствии и разворачивается посредством конкретных символов, актов, идей, образов, личностей, сообществ и т. п. С другой стороны, амбивалентность манифестаций сакрального обнаруживается также посредством своеобразной полярной изменяемости их семантик.

Между прочим, герменевтическую феноменологию религии следует отличать от ее классической формы. Соответственно, характерными особенностями герменевтической феноменологии религии являются следующие: а) ее содержательная зависимость от герменевтических дискурсов, в основании которых лежит восприятие *понимания* как способности проникновения во внутренние структуры феноменов; б) идентификация интерпретации как схватывание смысла феноменов, или их распаковывание, или «присвоение смысла» (П. Рикёр); в) компаративистика как методологическое завершение процесса понимания религиозных явлений; г) чисто процедурное использование методологического принципа *epoché*; д) акцент на изучении манифестаций сакрального, обычно упорядоченных в определенные типы; е) достижение эффекта сближения разнообразных религий, исходя из существенных общих характеристик их типов.

Таким образом, в современных религиоведческих исследованиях желательно четко разграничивать феноменологический подход (феноменологизм) как проект или стратегию изучения религиозных явлений от феноменологии религии как методологии (совокупности определенных процедур) и как дисциплины. Подобное разграничение обусловлено предпринятым выше анализом их семантик и наиболее показательных коррелятов.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ (А. РАЙНАХ, М. ХАЙДЕГГЕР)

*С. А. Коначева
(Москва, Россия)*

В сложившихся представлениях о феноменологии религии отмечается, что, в отличие от иных типов философии религии, ее истоком является не понятие Бога (как в философской теологии), а «слушание свидетельств религии во всем их многообразии»¹. При этом, как подчеркивает ряд исследователей, религиозные феномены, неотделимые от истории человечества, представляют для феноменологии пограничную область, постижение которой связано со многими сложностями.

¹ *Schäffler, R. Religionsphilosophie. — Freiburg (Breisgau), 1997. — S. 105.*