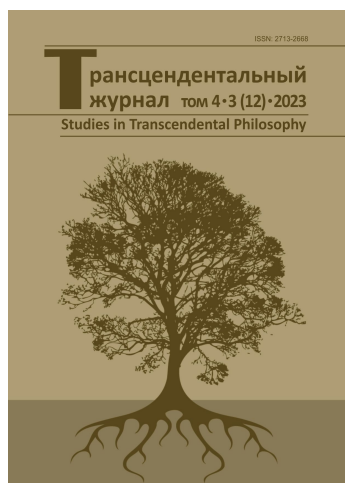




Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 3 Том 4. 2023

Ранняя феноменология религии и ее методологические основания

Мёдова Анастасия Анатольевна

профессор, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва

*Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева
660049, Красноярск, Россия, проспект Мира, 82*

Мишагин Павел Андреевич

старший преподаватель, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва

660049, Красноярск, Россия, проспект Мира, 82

Аннотация

В статье исследуется методологический подход представителей «голландской школы» феноменологии религии: С.П. Тилле, Б. Кристенсена и Г. Ван дер Леу. Показано, как от первоначального различения сущности религии и различных форм ее феноменальной манифестации, выделения трехосновной структуры религиозного переживания (эмоции, концепции и настроения), различения трансцендентных и имманентных модусов религиозного переживания, проведенного С.П. Тилле, ранняя феноменология голландской школы приходит к формированию представления об универсальных для всех конфессий и доктрин принципах религиозности, которые могут быть использованы для исследования разнообразных феноменальных манифестаций религиозной жизни, их классификации и обобщения. Показано, что в методологическом плане, начиная с Бреде Кристенсена, феноменология религии противостоит эволюционистскому и позитивистскому подходам, что определяется тем, что она сосредотачивается на рефлексии уникальности религиозных переживаний, а не на выстраивании единой эволюционной картины религиозных представлений, что открывает феноменологическую перспективу изучения религиозных феноменов «от первого лица». Кристенсен проводит методологическое различие двух типов

религиозного опыта: «нашего» и «не-нашего», предостерегает от трактовки священного как априорного принципа. Это послужило методологическим основанием для формирования оригинального феноменологического метода исследования религии ван дер Леу, который разошелся с родоначальником феноменологии Э. Гуссерлем в вопросе о необходимости выведения за рамки феноменологии психологизма: только интенсивное сочувствие к переживаниям религиозного опыта дает феноменологу право интерпретировать религиозные феномены. Леу радикализирует методологическую позицию «от первого лица», показывая, что религиозный опыт может быть только глубоко личным. Подводя итоги проведенному исследованию, авторы приходят к выводу, что ранний этап развития феноменологии религии на примере голландской школы маркирует проблему феноменологического метода применительно к религиозным феноменам, как проблему, которую можно представить как структуру более частных проблем, связанных с выделением ее объектов, осмыслением сущности сакрального в перспективе уникальности религиозного опыта, позиционированием исследователя относительно его объекта, степенью вовлеченности исследователя в объект и др. Все это приобретает особую актуальность в контексте вопроса о том, насколько данный путь постижения религии является феноменологическим в традиционном понимании этого термина, связывающего феноменологию религии голландской школы с трансцендентальной феноменологией Э. Гуссерля.

Ключевые слова: голландская школа, религиозное переживание, религиозный опыт, религиозный феномен, священное, Сила, Реальность, С.П. Тиле, В. Бреде Кристенсен, Г. ван дер Леу.

Дата публикации: 30.11.2023

Ссылка для цитирования:

Мёдова А. А. , Мишагин П. А. Ранняя феноменология религии и ее методологические основания // Трансцендентальный журнал – 2023. – Том 4. – Выпуск 3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680027928-0-1> (дата обращения: 19.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680027928-0

¹ *Введение*

² Словосочетание «феноменология религии» было введено в научный обиход П.Д. Шантепи де ля Соссе (1848-1920). В его учебнике по истории религии («Lehrbuch der Religionsgeschichte», 1887) феноменология понимается как способ классификации и организации основных групп религиозных проявлений без опоры на их доктринальные особенности. Феноменология религии, с его точки зрения, позволяет упорядочить религиозные явления «таким образом, чтобы основные стороны и точки зрения были самоочевидны из самого материала» (Chantepie de la Saussaye, 1887, S. V). Однако, под религиозными явлениями Шантепи де ля Соссе понимал отнюдь не данные сознания и не ментальные акты, в которых переживается религиозный опыт; он относил к ним священные предметы, пространства, тексты, мифы, священных личностей и т.п. Вклад этого исследователя А.В. Кольцов усматривает в том, что задача феноменологии религии

связывалась им с рассмотрением значений (Bedeutungen) религиозных явлений (Chantepie de la Saussaye 1887, S. 67; Кольцов 2013, с. 93). Это задавало определенную перспективу для методологии данного типа исследований.

К выдающимся представителям ранней феноменологии религии относят Макса Шелера (1874-1928), философов голландской школы С.П. Тиле (1830-1902), В. Бреде Кристенсена (1867-1953), Герардуса ван дер Леу (1890-1950), а также представителей немецкой школы и Рудольфа Отто (1869-1937) и Ф. Хайлера (1892-1967). В силу ограниченности объема статьи, мы коснемся лишь достижений голландской школы, чтобы затем проследить особенности и следствия ее методологической позиции.

³ *Основные идеи ранней феноменологии религии*

⁴ Начало интересующего нас направления связано с деятельностью С.П. Тиле, артикулировавшего применительно к религии идею разделения сущности религии и ее проявлений в различных формах – феноменов (Tiele 1886, p. 248). Тиле выделяет три компонента религиозных переживаний: эмоции, концепции и настроения. Феноменология фиксируется на моменте воплощения этих чувств в формы религиозных доктрин и практик. В частности, Тиле интересуют трансцендентные и имманентные модусы религиозных переживаний, которые на религиозном языке представляют верующего «воспринимающим Бога как Всевышнего» или «чувствующего Бога своим Отцом» (Tiele 1899, p. 198).

Тиле, как и Шантепи де ля Соссе, полагал, что феноменология применима при анализе неизменяемых в процессе развития человечества форм религиозной жизни (Самарина 2019, с. 61), при их классификации и обобщении. Таким образом, на начальном этапе развития феноменологии религии предполагается существование в известном смысле универсальных для всех конфессий и доктрин принципов религиозности.

С.П. Тиле основал голландскую школу феноменологии религии. Его преемником на кафедре сравнительного религиоведения Лейденского университета был В.Б. Кристенсен, который, в свою очередь, станет учителем самого известного голландского феноменолога Г. ван дер Леу. Кристенсен, вслед за Р. Отто (Otto 1923), обращается к феномену священного, пытаясь осмыслить его специфичность. Священное, как он отмечает, есть элемент религиозного опыта *suī generis*, не выразимый в интеллектуальных, этических или эстетических терминах. Чувство священного появляется во всех случаях, когда человек приходит к осознанию каких-то спонтанных, бесконечных и абсолютных факторов: священны все феномены, несущие «след бесконечности». Но ошибочно думать, что священное исторично: из его анализа нельзя развить науку об исторических формах религии. Также оно не находится в отношении сущность/явление к своим оформлениям в конкретных религиозных доктринах.

С точки зрения Кристенсена, феноменология должна сосредоточиться на рефлексии уникальности религиозных переживаний, а не на выстраивании единой эволюционной картины религиозных представлений, тем более, что в них не наблюдается какой-то преемственности. Здесь следует отметить, что феноменология религии изначально находилась в оппозиции к позитивизму и эволюционистскому подходу (Knoblauch 2001, p. 13094). И хотя феноменология религии изначально была ориентирована на сущностные аспекты последней,

исходным ее пунктом должна стать точка зрения верующего, а не абстрактный концепт «священное». «Нам не нужно брать понятие “священное” в качестве отправного пункта, задавшись, к примеру, вопросом о том, как нуминозное раскрывается в природных феноменах. Напротив, мы должны задаться вопросом о том, как верующий воспринимает феномены, называемые им священными» (Кристенсен 2021, с. 98). Иными словами, Кристенсен пытается занять перспективу «от первого лица». Здесь мы можем наблюдать специфическую фокусировку ракурса феноменологического метода применительно к исследованию религии.

Кристенсен заложил перспективу исследования такого модуса религиозного опыта как достоверность, которую он связывал с феноменом *религиозной реальности*. Священное не есть концепт, приложимый к каким-либо объектам, также это не свойство предметов или явлений; оно само по себе является наиболее существенным элементом реальности (Кристенсен 2021, с. 98). Термин «реальное» применительно к феноменологии религии получит дальнейшее развитие, в частности, у Дж. Хика в его усилиях по выявлению универсальных оснований религиозного опыта. Он продолжает идею Кристенсена о подлинности всех религий, поскольку невозможно определить религиозный опыт того или другого учения как более или менее «достоверный» по сравнению с другими. Хик использует термин «Реальное» как нейтральный по отношению к конкретным обозначениям священной реальности, предпочитаемым в различных традициях. Он обозначает свою позицию как критический реализм, утверждая, что сфера религиозного опыта и убеждений не является в целом человеческими проекциями и иллюзиями. Она представляет собой диапазон когнитивных реакций на присутствие трансцендентной реальности или реальностей, варьирующихся от культуры к культуре (Hick 1989, p. 175).

Следует признать все традиции одинаково действительными, поскольку нельзя сказать, что доктринальное содержание опыта Реального какой-либо одной традиции более соответствует характеру Реального «самого по себе». В феноменологии речь не может идти, как представляется, об отображении характера Реального самого по себе. Можно познакомиться с самыми различными выражениями священного, но нельзя прийти к однозначному определению священного. Доктринальное содержание данного опыта в каждом случае вытекает из культуры или религиозной принадлежности человека, а это вызывает серьезные методологические подозрения. Можем ли мы фиксировать религиозный опыт как таковой или феноменология имеет доступ только лишь к культурно обусловленным способам проявления религиозности?

Кристенсен видел методологическую необходимость в том, чтобы различать два типа религиозного опыта: «наш» и «не наш» (сюда он относил опыт древних и неевропейских культур). На религиозном опыте современного европейца не может не отражаться постепенно утверждавшаяся со времен Древней Греции убежденность, что сфера неизвестного должна все больше и больше уменьшаться, и что неизвестное в конечном итоге не отличается принципиально от того, что уже известно. Чувство мистической основы существования в «нашем» типе религиозности практически вытеснено, мир «расколдован», идея божественности унифицирована в рамках монотеизма, сведена к единой универсальной силе в противовес множеству уникальных проявлений божественного в «древней»

религиозности, неизбирательной, на наш взгляд, относительно объектов, вызывающих благоговейные чувства. Для древней религиозности каждый объект имеет свою собственную, оригинальную святость, и, судя по всему, для Кристенсена это более глубокий тип религиозности; во всяком случае он высказывался против того, чтобы понимать священное как априорный принцип (Кристенсен 2021, с. 99). Здесь открывается еще одна методологическая проблема феноменологии религии. Она вызвана противоречием между необходимостью типизировать религиозный опыт хотя бы для того, чтобы отличать его от нерелигиозного, с одной стороны, и оценкой каждого религиозного переживания как уникального и intersubjectively не сообщаемого.

Наиболее известным феноменологом религии является Г. ван дер Леу, закрепивший последнюю не просто как термин, а как определенный метод исследования. Леу был современником Э. Гуссерля, но методологии двух этих мыслителей находятся в неоднозначных отношениях, вплоть до того, что некоторые исследователи не находят между ними ничего общего (Кирсберг 2016, Molendijk 2005, p. 34-47). Сам Леу писал, что выбрал словосочетание «феноменология религии» для временного обозначения поля исследований за неимением лучшего. Он мог бы использовать термины «общая история религии» или «учение о формах религиозных представлений», но поскольку его идея состоит в изучении отдельных явлений, а не исторически развивающихся комплексов, можно на время оставить обозначение феноменология религии (Leeuw 1925, s. 4).

Тем не менее ван дер Леу предложил оригинальный метод исследования религии, что в рамках нашей проблематики представляет несомненный интерес. Согласно ему, сутью феноменологии религии является классификация религиозных феноменов (от мистицизма до молитвы и жертвоприношения) и понимание их значения. Все религии представляют собой единство, поэтому можно говорить об общих феноменах. Феноменология религии должна обнаруживать сущность ее феномена вне форм его исторического генезиса. Леу солидарен с Кристенсеном в том, что эта сущность внеисторична и может быть познана только при многообразном сопоставлении сходных феноменов различных религий друг с другом (Самарина 2019, с. 81, 88).

Леу выделяет три уровня феноменальности относительно того, кому являются феномены: сокрытость, постепенное выявление и прозрачность. Эти уровни коррелируют с тремя формами субъективной вовлеченности в реальность: опытом, пониманием и подтверждением (свидетельством) (Leeuw 1986, p. 671). Источник и основной объект религиозного опыта он обозначает термином «Сила». Сила есть нечто неодолимо мощное, наполняющее собой объекты и людей, но также и убивающее, разрушающее. В зависимости от доктрины, Сила может принимать форму сверхличной Души или божественного агента, имманентно активирующего Вселенную (Leeuw 1986, p. 30). Обладание силой – почти физическое качество, оно находится на том же уровне, что и тепло, жар, свечение. Сила часто описывается метафорой электрического заряда с той лишь разницей, что ее действие непредсказуемо, не подчиняется закономерностям.

Метод феноменологии религии не опасается, в отличие от метода Гуссерля, психологизма: представители голландской школы часто говорят о вчувствовании, эмпатии, способности поставить себя на место верующего разных религий.

Согласно Леу, только настойчивое и энергичное применение интенсивного сочувствия к переживаниям религиозного опыта, сопровождающееся непрерывным изучением своей роли дает феноменологу право интерпретировать явления. Леу солидарен с Г.К. Честертоном¹: если профессор слышит от варвара, что когда-то не было ничего, кроме огромного пернатого змея, и при этом не чувствует трепета и искушения пожелать, чтобы это было правдой, он вообще не может судить о таких вещах (Leeuw 1986, p. 675). Сущность религии достижима не в познавательном-теоретическом и метафизическом ключе, а как «глубочайшее в основе феномена лежащее переживание» (Leeuw 1925, s. 7).

Леу продолжает методологическую позицию «от первого лица» еще более радикально: религиозный опыт может быть только глубоко личным. «Реальность» всегда является моей реальностью, история — моей историей, «регрессивным продолжением ныне живущего человека» (Leeuw 1986, p. 674). Понятый опыт становится скоординированным в понимании и посредством понимания внутри опыта некоторой еще более широкой объективной связи. Поэтому под опытом подразумевается понимание, связь и структура: «каждый индивидуальный опыт уже есть связь; и каждая связь всегда остается опытом» (Leeuw 1986, p. 673). Это утверждение можно интерпретировать как указание на преимущество религиозного опыта над остальными его видами, поскольку религиозное переживание по преимуществу включает чувство связи, вовлеченности и единства.

Данный краткий обзор имел целью показать ключевые моменты осмысления религии на ранней стадии ее феноменологической рефлексии. К таковым моментам относятся:

выделение ее уникального объекта,

обобщение и классификация религиозных феноменов на фоне разнообразия исторических форм и религиозных практик,

дескрипция религиозных переживаний, в том числе их генерального объекта (в качестве такового фигурируют «нуминозное», «священное», «Сила»),

тенденция к анализу «значений» религиозных явлений,

поиск исследовательской позиции «от первого лица».

⁵ *Методологические проблемы исследования религии, обозначенные голландской школой*

⁶ Первый этап развития феноменологии религии маркирует проблему ее метода, которую можно представить как структуру более частных проблем, связанных с выделением ее объектов, осмыслением сущности сакрального в перспективе уникальности религиозного опыта, позиционированием исследователя относительно его объекта, степенью вовлеченности исследователя в объект и др. Все эти проблемы особым образом высвечиваются на фоне вопроса о том, насколько данный путь постижения религии является феноменологическим в традиционном понимании этого термина, связывающего феноменологию с деятельностью Э. Гуссерля и его учеников (см. Fitzgerald 1997, Plantinga 2011, Blum 2012, Tuckett 2017, Gibson 2019 и др.). Учитывая сложность отношений этих двух направлений, Х. Кноблаух во избежание «методологических претензий» предлагает различать две феноменологии религии — дескриптивную и аналитическую. Первая из них направлена на классификацию и систематизацию религиозных феноменов в свете различных религиозных практик. Для

представителей дескриптивной феноменологии, к которым относятся рассматриваемые нами философы голландской школы, характерна опора на впечатляющее количество данных, собранных из истории, социологии, антропологии и психологии религии. Аналитическая феноменология религии, напротив, базируется на более эксплицитном понимании философских идей и методов философской феноменологии и герменевтики, как это имеет место в работах Шелера, Дильтея, Хайдеггера, Рикёра и др. (Knoblauch 2001, p. 13093).

Это придает методологическим проблемам стереоскопичность: они оформляются относительно специфики объекта феноменологии религии и одновременно относительно специфики феноменологического метода. Остановимся на выделенных проблемах подробнее.

1) Проблема объекта феноменологии религии

Ранняя феноменология религии в лице представителей голландской школы не была нацелена на упорядочивание религиозных феноменов в виде групп представлений и институтов, согласно их историко-структурному развитию. Она трактовала религиозные представления как существующие вне времени и пространства, в рамках религии как целого. Таким образом, ее объектом должна быть сущность религии, заключенная в абсолютных ценностях, которые раскрываются в религиозных переживаниях (Kristensen 1960, p. 3,6). Однако, усмотрение сущности чего-либо – это скорее задача философии религии, нежели ее феноменологии. Не случайно сам Кристенсен полагал, что священное не следует рассматривать как сущность, а культы – как его конкретные доктринальные проявления.

Все представители голландской школы, с одной стороны, отвергают абстрактный концепт «священное» и возможность понимать его как априорную идею, но, с другой стороны, склонны понимать священное как внеисторическую, предельную, достоверную Реальность. Здесь намечается внутреннее методологическое противоречие, которое, как мы увидим, обусловлено самой природой изучаемой реальности.

Так, против эссенциалистской трактовки объекта феноменологии религии активно выступает ван дер Леу: феноменология должна заниматься только «феноменами», то есть «видимостью»; для нее нет ничего «за» этим явлением. Она предполагает некоторую методологическую сдержанность (Leeuw 1986, p. 676). Но что такое религиозные феномены, как их вычленишь? В качестве таковых Леу предлагает рассматривать интеллигибельный опыт или непостижимое откровение. В своей «реконструкции» опыт является феноменом. Откровение — нет; но ответ человека на откровение, его утверждение о том, что было открыто, есть также явление, из которого косвенно могут быть получены выводы относительно самого откровения (Leeuw 1986, p. 679). Следовательно, религиозные феномены – это не просто переживания, это ответная реакция сознания на присутствие нуминозного. Здесь очевидны расхождения с пониманием феномена в философской феноменологии. Как утверждает Гуссерль в «Картезианских размышлениях», феномены есть «моя чистая жизнь вместе с совокупностью ее чистых переживаемых состояний и ее интенциональных объектов» (Husserl, 1950, s. 60). То есть, в традиционном для феноменологии смысле феномен есть нечто, что конституирует первоначальное появление вещей (Moran & Cohen 2012, p. 249).

2) Проблема религиозного статуса опыта

Здесь кроется важная проблема: каким образом устанавливается статус опыта как религиозного или же какого-то другого (обыденного, эстетического)? К примеру, христианин может сообщить, что Бог открылся ему, и это сопровождалось чувством его (христианина) избранности. Что может сказать на это церковь, будет ли она поощрять такой опыт? Очевидно, что нет, учитывая религиозное значение добродетели смирения и осуждение греха гордыни. Насколько известно из истории Церкви, все носители подобного опыта вызывали у нее подозрения, а его божественный источник тщательно удостоверялся или опровергался институтом Церкви. В рамках же других, архаических культов, возможно, чувство кровожадности и опыт умерщвления жертвы должен считаться подлинно религиозным переживанием, хотя он не является таковым в рамках современных представлений о религии.

На эту проблему обращает внимание, в частности Н. Пайк, адресуясь к примеру переживания нераздельного единства с абсолютным началом, традиционно интерпретируемого как религиозный опыт (речь идет о том, что ван дер Леу описывал как опыт глубинной универсальной связи). Если такой опыт лишен субъект-объектных отношений и, таким образом, не предполагает осознания ни себя, ни Другого, то почему он может быть для меня мистическим опытом присутствия Бога? Чтобы это произошло необходимо, отмечает Пайк, чтобы моя оценка данного опыта согласовывалась с тем, что, как я считаю, выражено в авторитетной для меня мистической литературе (Pike 1992, p. 162). При этом подобный опыт не являлся бы религиозным для ортодоксальной мистической традиции христианства. Как отмечает В.Т. Стэйс, мистики должны были бы считаться с учением о неустранимом онтологическом различии между творением и творцом, и это сформировало бы их оценку опыта универсального единства (Stace 1961, p. 236).

Мы приходим к выводу, что подлинность религиозности переживаний должна верифицироваться в рамках того или иного культа, с опорой на его догматику. Должен ли феноменолог игнорировать этот факт? Феноменология религии допускает утвердительный ответ на этот вопрос: если сам верующий считает этот опыт религиозным, феноменолог должен расценивать его аналогично. Но есть достаточно аргументов против такого подхода. Так, В. Олстон высказывает противоположное мнение: если ощущения могут расцениваться как религиозно дефектные, они также должны рассматриваться как эпистемологически или феноменологически дефектные. Все религиозные переживания имеют несомненную ценность для человека. Но человек может высоко ценить какие-то переживания в силу их необычности или как способ подтвердить чувство собственной значимости. Тогда эти переживания будут не только религиозно, но и феноменологически сомнительными из-за подозрения, что верующий, сознательно или несознательно, провоцирует такой опыт ради преимуществ, которые он дает. Не случайно внутри конфессий существует традиция проверять религиозные переживания их плодами. Например, достоверность опыта, который не приводит к более живому учету интересов ближнего, может не подтверждаться по религиозным соображениям (Alston 1991, pp. 250–254).

Феноменолог не может игнорировать «внешние» критерии религиозности опыта хотя бы потому, что вся феноменология религии исходит из уже существующего понятия религии, а не изобретает его заново. Данная дискуссия выявляет сущностную неорганичность религиозного опыта для «ортодоксальной» феноменологии, коль скоро она хочет видеть его как свой объект. Согласно Гуссерлю, «генеральный тезис» естественной установки состоит в том, что мир не просто осознаётся, но признаётся как действительный мир. Естественная установка является не только предметом описания как такового, но также первой областью применения принципа беспредпосылочности: она должна быть «чистым описанием», предшествующим любой «теории» (Husserl 1913, §30). Но религиозный опыт, как мы убедились, *не является непосредственным*; он не может быть таковым, поскольку вопрос о религиозности данных переживаний решается на основе доктринальной схемы. А, следовательно, анализ такого опыта *не может быть беспредпосылочным*. Итак, феноменологический метод сам по себе неадекватен задачам познания религии. Подобного взгляда придерживался Г. Флуд, однако по другим причинам: феноменология предполагает определенную концепцию сознания, не соотносимую с конкретными религиозными доктринами, у которых также есть свое представление о духе, душе, разуме и т.п. Это затрудняет необходимые процедуры редукции на пути к сущностному усмотрению (Flood 1999, p. 91).

3) Проблема вовлеченности исследователя

Для исследователя религии представляет сложность и другой вопрос: какую позицию по отношению к своему объекту он должен занять? Иными словами, должен ли он быть религиозен и определиться конфессионально? Коль скоро религиозный опыт однозначно определяется как предельно личный опыт, что многократно акцентирует Леу, можно сделать вывод, что феноменолог религии должен быть религиозен и иметь опыт соответствующих переживаний. Отсюда следует целый веер методологических проблем.

1. Исследователь в таком случае будет иметь доступ лишь к локальному опыту, ему будут доступны феномены одной только религии. Эта установка чревата также тем, что конфессиональные и культурные предпосылки исследователя неизбежно отразятся на результатах изучения религиозных явлений. Критикуя результаты голландской школы на правах ее современного представителя, Ж. Ваарденбург отмечает, что категориальные построения ранних феноменологов оказываются христиано- или европоцентристским искажением изучаемого материала (Waardenburg 1978, p. 16, 36, 58, 127-130). Нельзя сказать, что эту опасность сами представители ранней феноменологии религии не предвидели; с целью ее преодоления Кристенсен вводит понятие «реальности» и дифференцирует типы религиозного опыта. Однако, применение этих методологических мер уже «извлекает» феноменолога из его уникального объекта.
2. Определять религиозные переживания как предельно личные, с одной стороны, есть все основания. Так, В. Олстон указывает на то, что Бог считается в ряде религий личной реальностью, и поэтому переживание присутствия Бога не может быть осуществлено каким-то относительно механическим способом, на уровне соответствующего набора сенсорных или других условий (Alston 1991). Как бы ни трактовался концепт божественного,

среди феноменологов существует согласие в том, что их личный религиозный опыт дает привилегированный доступ к сознанию религиозного практика любой традиции (Asdlori 2023, p. 1407). Но в таком случае правомерно ли говорить о феноменологической дескрипции переживаний? Следует ожидать, что мистическое восприятие не сможет создать словарь, который позволит сколько-нибудь точно определить содержание религиозных переживаний. Значит, следует отказаться от мысли о коррелятивной феноменологии. Определение религиозного опыта как уникального, несообщаемого другим и не обладающего интерсубъективностью влечет за собой, по сути, отрицание возможности феноменологического подхода к нему. Если невозможно построить какую-либо корреляцию между рядом «стимулирующих условий» для мистического восприятия и видами опыта, которые могут возникнуть в этих условиях, то невозможно будет и усовершенствовать словарь для описания мистического опыта путем воспроизведения соответствующих условий, так как мы не сможем возобновлять внимание к феноменологии переживаний, происходящих в этих условиях (Wynn 2022).

3. В конце концов возникают опасения относительно научного статуса феноменологии религии. Сущностно религиозная оценка изучаемых объектов «вовлеченным» исследователем связана с интерпретацией конкретных религиозных феноменов. Эта интерпретация подтверждается опять же религиозно. Но «религиозное видение религии превращает феноменологию религии скорее в область воззрений, нежели чем в продукт научного знания, а возможно и в собственно религию» (Ваарденбург 2010, с. 78-79). В таком случае феноменология религии утрачивает всякие эмпирические основания и может оказаться вне рамок критического научного сообщества (Allen 2005, p. 187).

Мы сталкиваемся с существенным методологическим противоречием, которое порождает прямо противоположную позицию: феноменолог религии не должен опираться на собственный мистический опыт. Его долг — выслушивать свидетельства практикующих, но занимать выжидательную позицию агностического нейтралитета (Ekek & Ekeopara 2010, p. 266).

4) Поиск значения религиозных феноменов

В определенном смысле проблема уникальности религиозного опыта и отсутствия у него интерсубъективности решается семиотически, посредством обращения к концептам «смысл» и «значение». Религиозные феномены понимаются в ранней феноменологии религии как отдельная категория ценностей и объективной реальности, и все они включены в одну структуру, которая обладает значением сама по себе (Ваарденбург 2010, с. 75-76). Если расценивать «сущностное усмотрение» религии как слабое место голландской школы, то следует отказаться от сущностных определений религии. Объектом феноменологии религии должно быть сопоставление фактов реальности с тем, какими значениями они наделяются в индивидуальном сознании. В связи с этим вместо религии предметом изучения должно стать «религиозное» как область смыслов (Waardenburg 1978, p. 144.). Религиозный смысл определяется через такие характеристики, как абсолютность, конечность и избыточная ценность (Ibid. P. 12, 113-114).

Исследование религиозного опыта как области значений было, как мы отметили выше, характерной методологической установкой для ранней феноменологии религии. Ван дер Леу определяет религиозное значение вещей как то, за чем не может следовать ни более широкий, ни более глубокий смысл. Религиозное значение – это смысл целого как «последнее слово». «Но этот смысл никогда не понимается, это последнее слово никогда не произносится; они всегда остаются высшими, а конечный смысл является тайной, которая открывается неоднократно, но, тем не менее, остается вечно сокрытой. Оно подразумевает продвижение к самой дальней границе, где понимается только один единственный факт: что всякое понимание находится «за пределами»; и, таким образом, окончательный смысл является в то же время пределом смысла» (Leeuw 1986, p. 680). Леу приходит к вполне ожидаемому выводу – любое понимание, независимо от того, к какому объекту оно относится, в конечном счете религиозно, потому что любое значение рано или поздно приводит к конечному значению (Leeuw 1986, p. 684). К подобным выводам, хотя и не прибегая к понятию «значения», а базируясь исключительно на понятии «опыт», пришел Дж.П. Мануссакис: «Все явления религиозны, ибо никакое исключение не может быть оправдано, и, следовательно, всякая философия есть философия религии, если ее еще хотят так называть. Мы говорим здесь не об аналогичных переживаниях, а, скорее, о “радикальной общности” — по выражению Гуссерля — между объектами опыта» (Manoussakis 2019, p. 44).

⁷ Заключение

При всей дискуссионности своих познавательных установок, ранний этап развития феноменологии религии достаточно явно обозначил перспективы развития ее метода, и, главное, высветил ее *генеральную методологическую проблему*, которую можно обозначить вопросом: какова степень конкретности религиозного феномена? Эта проблема связана с существенной антиномией, возникающей, как только религиозность становится научным объектом.

Научное исследование невозможно без выхода на уровень обобщения, т.е. без абстрагирования, поднимающего конкретные факты и слова на уровень терминов и понятий. Феноменология не является здесь исключением. Объекты опыта могут быть различными, но описание и рефлексия опыта требуют его типизации. К решению этой задачи обращена значительная часть терминологического аппарата Э. Гуссерля. Ее решают термины, связанные с процедурами эйдетической редукции, эйдетического варьирования и сущностного усмотрения: *Abschattung, Aspekt, Profil, Wesen, Essenz, Eidos, Generalisierung, Spezies, Gattung*. Ранняя феноменология религии, находящаяся практически на одном исследовательском поле с историей религии, не может, с одной стороны, не претендовать на универсализацию своих объектов. Ее базовым методом была компаративистика. Анализируя и сопоставляя формы религиозности различных традиций, культур и исторических этапов, она выделяла «идеальные типы» религиозных феноменов – «сакральное», «фетиш», «мистицизм», «пророчество» и т.п. (Knoblauch 2001, p. 13094).

С другой стороны, дескриптивная феноменология религии не может не чувствовать историческую, конфессиональную и социальную уникальность изучаемых ею объектов. Может ли феномен быть религиозным вообще? В пользу универсализации религиозных представлений с одной стороны, говорит тот факт,

что в современных статистических исследованиях религиозности всегда фигурирует самостоятельная группа респондентов – так называемые агностики или верующие, не относящие себя ни к одной из конфессий². Однако, даже в статистических обзорах эта группа людей, как правило, не является источником аналитической информации, поскольку не имеет причастности к какому-либо культу, не придерживается догматов, не осуществляет религиозное воспитание и т.п. Очевидно, что религиозность подразумевает исповедание конкретной религии. Ни одна религия не может быть заменена другой без потери ее сакральной «истины». Поэтому смена религии человеком всегда воспринималась как глубокая или даже трагичная трансформация его духа. Сменившие веру часто рассматривались как отступники, а принявшие смерть за веру в авраамических религиях – как мученики, наделяемые святостью в христианстве и особо отмечаемые в исламе. Игнорируя уникальность каждой религиозной традиции, мы рискуем потерять саму суть религиозности. В то же время, невозможно изучать религиозные явления, не изымая их из контекста, в котором они обнаруживаются и в рамках которого они функционируют.

Примечания:

1. Леу имеет в виду метафору из книги: G.K. Chesterton. The Everlasting Man. Hodder & Stoughton, p. 111.
 2. В частности, в отчетах Всероссийского центра изучения общественного мнения (<https://wciom.ru/>) регулярно встречается формулировка «верующий вне какой-либо конфессии».
-

Библиография:

1. Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология. Пер. с англ. под общ. ред. Е.И. Аринина. Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. 408 с.
2. Кирсберг И.В. Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец? // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 208-213.
3. Кольцов А. В. Феноменология религии «Нового стиля» Ж. Ваарденбурга в контексте голландской традиции феноменологии религии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. № 47 (3). С. 87-100.
4. Кристенсен В.Б. Смысл религии: фрагменты из книги / Вступ. ст., пер. с англ. А.В. Токранова // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 94-116.
5. Самарина Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: ИФ РАН, 2019. 296 с .
6. Alston William P. (1991). Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca, NY: Cornell University Press. 336 p.

7. Asdlori (2023). Phenomenological Approaches in Religious Studies // International Journal of Scientific Research and Management (IJSRM). Volume 11. Issue 06. P. 1404-1409.
8. Blum J. N. (2012). Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies // Journal of the American Academy of Religion. Volume 80, no. 4. P. 1025-1048.
9. Chantepie de la Saussaye P. D. (1887). Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band. Freiburg, Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr. 399 s.
10. Ekeke E. & Ekeopara Ch. (2010). Phenomenological Approach to the Study of Religion: A Historical Perspective // European Journal of Scientific Research. Volume 44. P. 266-274.
11. Fitzgerald T. (1997). A Critique of 'religion' as a Cross-cultural Category // Method & Theory in the Study of Religion. Volume 9, no. 2. P. 91-110.
12. Flood G. (1999). Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion. London: Cassell, 1999. 320 p.
13. Gibson E.A. (2019). Reorienting phenomenological method for the critical study of religion. University of Alabama Libraries. A thesis. URL: <http://ir.ua.edu/handle/123456789/6108> (дата обращения: 13.11.2023).
14. Hick J. (1989). An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. Basingstoke: Macmillan. 412 p.
15. Husserl E. (1913). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Max Niemeyer Verlag, Halle. 533 s.
16. Husserl E. (1950). Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Nijhoff, Den Haag. 249 s.
17. Knoblauch H. (2001). Phenomenology of Religion // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Editor(s): Neil J. Smelser, Paul B. Baltes. Oxford: Elsevier. P. 13093-13096.
18. Kristensen W. B. (1960). The meaning of religion. The Hague, 1960. 532 p.
19. Leeuw G. Van der. (1986). Religion in Essence and Manifestation. Trans. J.E. Turner. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 732 p.
20. Leeuw G. van der. (1925). Einführung in die Phänomenologie der Religion. München : Ernst Reinhardt. 161 s.
21. Manoussakis. J. P. (2019). Sacred Addictions: On the Phenomenology of Religious Experience // Journal of Speculative Philosophy. Volume 33 (1). P. 41-55.

22. Molendijk A. L. (2005). The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005. 311 p.
23. Moran D., & Cohen, J. (2012). The Husserl Dictionary. Continuum Philosophical Dictionaries. Bloomsbury : Continuum. 384 p.
24. Otto R. (1923). The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational / trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press. 166 p.
25. Pike N. (1992). Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism. Ithaca, NY: Cornell University Press. 240 p.
26. Plantinga R. J. (2011) Experience, Expression, Understanding: Gerardus Van Der Leeuw's Phenomenological Method // Calvin Theological Journal. Volume 46. P. 81-110.
27. Stace W. T. (1961). Mysticism and Philosophy. London: Macmillan. 351 p.
28. Tiele C. P. (1886). Religions // The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition. Vol. XX. Edinburgh: Adam & Charles Black Ltd. P. 248.
29. Tiele C. P. (1899). Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological. Edinburgh: W. Blackwood. 280 p.
30. Tuckett J. (2018). Prolegomena to a Philosophical Phenomenology of Religion // Method and Theory in the Study of Religion. Volume 30. P. 97-136.
31. Waardenburg J. (1978). Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG. 284 p.
32. Wynn M. (2022). Phenomenology of Religion // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/phenomenology-religion/> (дата обращения: 13.11.2023).
33. Allen D. (2005). Phenomenology of religion. The Routledge Companion to the Study of Religion. Pp. 182-207.

Early phenomenology of religion and its methodological foundations

Anastasiya Medova

*Professor, Reshetnev Siberian State University of Science and Technology
Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafiev
Krasnoyarsk, Russia, Mira Ave., 82*

Pavel Mishagin

*Senior Lecturer, Reshetnev Siberian State University of Science and Technology
Krasnoyarsk, Russia, Mira Ave., 82*

Abstract

The article explores the explication of the early phenomenology of religion on the materials of the works of representatives of the “Dutch school” of the phenomenology of religion: S.P. Tiele, B. Christensen and G. van der Leeuw). It is shown how from the initial distinction of the essence of religion and various forms of its phenomenal manifestation, the allocation of the three-basic structure of religious experience (emotions, concepts and moods), the distinction of transcendent and immanent modes of religious experience conducted by S.P. Tiele, the early phenomenology of the Dutch school comes to the formation of the idea of the existence of universal principles of religiosity for all faiths and doctrines, which can be used to study various phenomenal manifestations of religious life, their classification and generalization. Christensen turns to the phenomenon of the sacred as an inexpressible element of religious experience, and discovers the specifics of the sacred, consisting in the presence of “traces of infinity”, its fundamentally non-historical nature and the impossibility of explication through a bundle of essence/phenomenon. It is shown that in methodological terms, starting with Brede Christensen, the phenomenology of religion opposes evolutionist and positivist approaches, which is determined by the fact that it focuses on reflecting the uniqueness of religious experiences, and not on building a single evolutionary picture of religious ideas, which opens up a phenomenological perspective of studying religious phenomena “in the first person” and sets the focus of the perspective of the phenomenological method applied to the study of religion. A comparative study of authenticity as a mode of religious experience and religious reality led to the understanding of the sacred as an essential element of reality itself, the idea of the authenticity of all religions, on the basis of the impossibility of their differentiation by degree (criterion) of authenticity, to the neutralization of the real in the critical realism of J. Hick, who will show that the sphere of religious experience and beliefs is not human projections and illusions, but a range of cognitive reactions to the presence of a transcendent reality or realities that vary from culture to culture. Christensen makes a methodological distinction between two types of religious experience: “ours” and “not-ours”, warns against the interpretation of the sacred as an a priori principle, fixes the contradiction between the need to typify religious experience to distinguish it from non-religious, on the one hand, and the assessment of each religious experience as unique and at the same time intersubjective. This served as a methodological basis for the

formation of the original phenomenological method of studying religion by van der Leeuw, who identified three levels of phenomenality regarding who phenomena are: concealment, gradual identification, transparency and showed that these levels correlate with three forms of subjective involvement in reality: experience, understanding and confirmation/testimony. And Leeuw disagreed with the founder of phenomenology, E. Husserl, on the question of the need to take psychologism beyond the phenomenology, to purify phenomenology from everything psychological: only persistent and energetic application of intense empathy for the experiences of religious experience, accompanied by continuous study of his role, gives the phenomenologist the right to interpret religious phenomena. Leeuw radicalizes the methodological position “in the first person”, showing that religious experience can only be deeply personal. Summing up the results of the study, the authors come to the conclusion that the early stage of the development of the phenomenology of religion on the example of the Dutch school marks the problem of the phenomenological method in relation to religious phenomena as a problem that can be presented as a structure of more specific problems related to the allocation of its objects, understanding the essence of the sacred in the perspective of the uniqueness of religious experience, positioning the researcher relative to its object, the degree of involvement of the researcher in the object, etc. All this becomes particularly relevant in the context of the fundamental methodological question of how this way of understanding religion is phenomenological in the traditional sense of the term, linking the phenomenology of religion of the Dutch school with the transcendental phenomenology of E. Husserl.

Keywords: Dutch school, religious feeling, religious experience, religious phenomenon, sacred, Power, Reality, C.P. Tiele, W. B. Kristensen, G. van der Leeuw.

Publication date: 30.11.2023

Citation link:

Medova A., Mishagin P. Early phenomenology of religion and its methodological foundations // Studies in Transcendental Philosophy – 2023. – V. 4. – Issue 3 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680027928-0-1> (circulation date: 19.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680027928-0