

# Методология феноменологии религии и проблема понимания в работах Жерардуса ван дер Лёува

**М. А. Коденев,**  
аспирант БГУ культуры и искусств\*

Становление критериев, целей и границ научного подхода, в отличие от ненаучного, в любой сфере человеческого знания во второй половине XX в. стало объектом отдельного рассмотрения философов и историков науки. К сожалению, требования «плоской» однозначности, линейной системности и причинности, некритически перенятые из естественных наук, узурпировали ведущее место и в науках гуманитарных, науках, занимающихся обществом, культурой, человеком. Место «объективного» исследования занял объективирующий подход, в гуманитаристике легко превращающийся в редукционизм. Не обошла стороной данная тенденция и изучение религии. Начало и сущность религии сводили к разным аспектам человеческой деятельности, считая её эпифеноменом\*\* других процессов и отказывая ей в статусе автономного сегмента человеческой культуры. В качестве альтернативы начал формироваться иной подход к изучению религии, развивавшийся в русле так называемой феноменологии религии. Феноменологи (Р. Отто, Н. Зёдерблом, М. Шелер, М. Элиаде и др.) указывали на то, что, хотя религия и связана с другими элементами культуры, изучать этот своеобразный феномен следует в его собственных системах

значений, что требует адекватной методологии. Важное место в истории этой дисциплины принадлежит и голландскому мыслителю Жерардусу ван дер Лёуву (1890–1950) (Gerardus van der Leeuw).

Ван дер Лёув был очень разносторонний мыслитель. Его перу принадлежат не только работы по истории религии Древнего Египта и Древней Греции и классический труд по феноменологии религии, но и множество богословских работ и проповедей (он был пастором Евангелической церкви), работы по теории музыки, этике, эстетике и теории культуры. Характерно, что его мысль больше направлена на синтез различных сфер человеческой культуры, чем на анализ. Отсутствие аналитической склонности и объясняет, может быть, некоторую недоработанность его методологической программы исследования религии. Не исключено, однако, что это был принципиальный шаг, так как он был убеждён, что человек не определяется лишь рационально. Логическая мысль и мысль рациональная важны для научного познания, но имеют свои границы. В познании не менее важны и интуитивный и иррациональный моменты. Поэтому в гуманитарных науках – тут ван дер Лёув солидарен с позицией В. Дильтея – не менее важен

\*Рецензент – М. А. Можейко, доктор философских наук, профессор.

\*\*Эпифеномен – побочное явление, сопутствующее другим явлениям (феноменам), но не оказывающее на них никакого влияния (прим. ред.).

«понимающий» подход, отличный от объективирующего индуктивного метода естественно-научных дисциплин. Феноменология религии как понимающая дисциплина, по мысли самого голландского религиоведа, должна находиться между объективными науками, позволяющими нам устанавливать необходимые для работы факты, и такими дисциплинами, как метафизика и догматика, которые заняты поисками последнего и тотального смысла [3, с. 76]. Так как место феноменологии религии между историческими и философскими дисциплинами, то полем деятельности феноменолога не является ни область чистой эмпирии, ни сфера безусловной реальности. Задачу своей феноменологической программы ван дер Лёув определяет в книге «Введение в феноменологию религии» (1925): «Феноменология изыскивает между объективным фактом и субъективной оценкой нечто третье: значение, смысл явления» [4, с. 3]. Итак, феноменолог работает в сфере *значений* религиозного феномена, который должен быть понят.

Окончательно же методика феноменологии религии систематизирована ван дер Лёувом в «Эпилегоменах» его *opus magnum* «Феноменология религии», вышедшей на немецком языке в 1933 г. Для правильного понимания проекта феноменологии голландского мыслителя следует помнить, что он следует, скорее, традиции Шлеермахера и Дильтея, чем Гуссерля [3, с. 76]. Причины он объясняет сам: «Однако же последний [Гуссерль] не мог понять Дильтея, так как он свои собственные открытия интерпретировал рационалистическим образом» [5, с. 774]. Сам термин «феноменология религии», предложенный П. Д. Шантепи де ла Соссе в 1887 г. (т.е. задолго до появления первых работ Э. Гуссерля), ван дер Лёув наследует из голландской религиоведческой традиции.

Итак, по замыслу ван дер Лёува, феноменология религии в качестве понимающей дисциплины начинается с того, что мы должны говорить (*reden*) о том, что нам является, как это и следует из этимологии слова «феномен» (от греч. *phainomenon* «являющийся». – *прим. ред.*). Объективное и беспристрастное понимание феномена включает в себя несколько уровней, которые, хоть и

изложены последовательно, на практике действуют фактически одновременно:

А) Вначале тому, что является, даётся имя (например, «жертва», «божество» и пр.).

В) Далее феномен «включается в собственную жизнь» исследователя, вносится в контекст собственного опыта и переживаний. Ван дер Лёув предполагает, что человек везде и всегда имеет сходные возможности опыта и переживаний. То, что пережито другим, может при методической тщательности быть воспринято и идентифицировано в жизненном опыте исследователя.

С) Следующая ступень предполагает «воздержание» [от суждений] (*Zurückhaltung*). Речь идёт о том, чтобы воспринимать то, что нам себя являет, так «как будто бы за феноменом ничего нет», т.е. не задаваясь вопросом о реальном существовании или истинности описываемых феноменов. Иногда для описания этой процедуры ван дер Лёув использует термин *epoché*, который не следует полностью отождествлять со сходным методическим приёмом Э. Гуссерля.

Д) Далее следует попытаться прояснить увиденное на основании «идеально-типической взаимосвязи». Аналогичные феномены видятся во взаимосвязи и из неё проясняются. Интерес представляют не каузальные связи, а внутренняя структура и образующие их типы. О структуре речь заходит тогда, когда мы имеем дело с целым, в котором каждая часть играет существенную роль. При этом целое не есть механическая сумма его частей. Явившиеся структуры образуют взаимосвязь, которую ван дер Лёув, вслед за М. Вебером, называет «типом», или «идеальным типом» [5, с. 771]. С помощью таких типов конституируются «понимающие отношения» (термин К. Ясперса), которые носят идеальный и вневременной характер [5, с. 772].

Е) Вышеназванные четыре акта, взятые в их одновременном взаимодействии и взаимообусловленности, объединяются, собственно, в «понимание» (*Verstehen*). Хаотическая действительность при этом становится упорядоченной и воспринимаемой [5, с. 776].

Ф) На этом наше феноменологическое исследование не заканчивается, так как результаты работы по пониманию нуждаются в

постоянной коррекции со стороны филологических, археологических и прочих дисциплин.

Г) Конечная же задача методологического проекта ван дер Лёува – достигнуть уровня максимальной объективности. Цель понимающей феноменологии – свидетельствовать о том, что себя являет и воспринимается в акте понимания [5, с. 771–776; 6, с. 415–419].

Вышеизложенная методология понимания религиозных феноменов не должна восприниматься в качестве сухой методологической схемы. Для ван дер Лёува понимание является своего рода антропологической константой, живым отношением к действительности. Понимание, как было сказано, предполагает интеллектуальное воздержание от предварительных суждений. Так гарантируется автономность объекта понимания, что позволяет нам увидеть его свободным от навязанных ему эмпирических, логических, метафизических суждений, созерцать феномен в собственных внутренних структурах и смысловых связях. Ван дер Лёув недвусмысленно заявляет, что целью понимания является чистая беспристрастность (объективность), именно это обеспечивает доступ к самим вещам. Но воздержание от суждений не предполагает занятие позиции хладнокровного наблюдателя – напротив, оно «подобно взгляду любящего на объект своей любви» [6, с. 421]. Без этого всякая дискуссия не только о религиозных явлениях, но и всякая дискуссия о явлениях в общем смысле кажется ван дер Лёуву бессмысленной. «Тому, кто не любит, ничего не может явиться», – продолжает он [там же]. Вхождение в сферу понимания естественным образом снимает напряжение между «участием» и «дистанцией» и предполагает открытость для воздействия Другого. Встреча с Другим (или абсолютно Иным) роднит опыт понимания с религиозным опытом. Более того, «согласно ван дер Лёуву, религия как опыт выступает в качестве «предельного опыта» и может быть понята потому, что сам по себе акт понимания, если доведён до конца, является в конечном счете религиозным» [9, с. 233].

Методологический замысел голландского религиоведа, предусматривая решение проблемы субъект-объектного разделения, предлагал альтернативу «объясняющему»

методу изучения. Понимание, считал он, является в области изучения человека, культуры, религии более подходящим методом, чем объяснение. Лёувовский проект феноменологии религии не заканчивался лишь описанием и сравнением феноменов, но от феноменологии, основанной на эмпирической работе с фактами, трансформировался в своеобразную философско-теологическую антропологию, занятую поиском единства человеческой природы и культуры.

Феноменология религии не разрабатывалась ван дер Лёувом как изолированная самостоятельная методика, но представляла из себя лишь адекватный инструмент для интерпретации религии как элемента культуры. Сама же человеческая культура для голландского мыслителя – лишь эпизод между двумя событиями: Творением Богом феноменального мира и его обновлением в Воскресении. И если традиционно религию рассматривают как элемент культуры, то лёувовское понимание взаимоотношения культуры и религии отличается от традиционно принятого, или имплицитно подразумеваемого. Прежде всего, религия для него – одно из следствий того факта, что «человек не воспринимает жизнь просто как данное: он ищет силу (power) в жизни, что-то превосходящее и пытается найти смысл в жизни и систематизировать его в символическое целое» [8, с. 5392]. Религия есть не просто функция или элемент культуры. У ван дер Лёува прочитывается скорее обратная зависимость – культура есть со-продукт религиозных устремлений человека (cultus предшествует culture; схожую точку зрения на взаимоотношения религии и культуры отстаивали и некоторые русские философы, например П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев и др.). Религия, хоть и является неотъемлемым элементом культуры, в то же время конституирует и её происхождение. Соответственно, религия представляет собой особую сферу, превосходящую свой культурный контекст, что ставит под сомнение возможность адекватно описать (а уж тем более «объяснить») религию в терминах культуры, которую она сама породила [7, с. 58]. С осознания этого парадокса и начинается лёувовская разработка методологии изучения религии как

феномена особого рода, при которой опыт самого исследователя не только не исключается из метода (в противоположность естественным наукам), но и считается необходимым.

Как «типичный европейский интеллигент» [7, с. 16] ван дер Лёув не мог обойти вниманием проблемы современной ему культуры. В первой половине XX в. тема кризиса западной культуры затрагивалась многими мыслителями: О. Шпенглером, Х. Ортега-и-Гасетом, К. Ясперсом, Э. Шпрангером, Й. Хейзинга и другими философами. Для ван дер Лёува кризис современной ему цивилизации есть следствие кризиса системы ценностей. В поисках «идеального» состояния человеческой культуры он обращался к религиям и культурам прошлого – так возник его интерес к греческой культуре и к первобытной религии (в единственном числе) и ментальности. Культурологические настроения интеллектуалов первой половины XX в. находили в первобытной культуре то, чего им не хватало в окружающем мире: социальное равенство, жизнь во взаимодействии с природой, отсутствие притязаний быть господами мира.

Мышление же наших предков, считал ван дер Лёув, было тотально: всё в мире воспринималось взаимосвязанно и само миропонимание исходило из тотальности – части понимались только из целого. Основываясь на работах Л. Леви-Брюля, ван дер Лёув также полагал, что древний человек видел себя в мире как часть целого и мыслил не логически, а мифически и ритуально, так как постигал в первую очередь то, в чём сам непосредственно участвовал [3, с. 87]. Утрата религиозного, тотального отношения к действительности и есть причина разорванности, дифференциации мышления человека индустриального общества.

Целью исторических штудий ван дер Лёува было не изучение первобытных самих по себе. «Проблема первобытной ментальности была лишь неловким путём, при помощи которого современный человек задаёт вопросы о своём собственном существовании», – писал он [7, с. 113]. В конечном же итоге его интересовал поиск религиозного основания человеческого сознания и культуры.

И хотя голландский мыслитель считался и считается одним из классиков религиове-

дения, его методология не была принятой в среде так называемой академической науки о религии, так как «его феноменологический подход основывается на множестве теологических и метафизических предпосылок и ценностных суждениях, зачастую является слишком субъективным и в высшей степени спекулятивным, игнорируя исторический или культурный контекст религиозного феномена и поэтому имеющий небольшую ценность для эмпирически ориентированного исследования» [2, с. 278]. Также ван дер Лёуву ставят в вину чрезмерный акцент на теме проявления всё превосходящей безличной силы (*Macht; power*), при встрече человека с которой и рождается первичное религиозное чувство, а также то, что, делая выводы из своих исследований, он основывался, прежде всего, на материале религий бесписьменных народов и древних культур, а не живых религий современности. Скрытая богословская позиция и недостаточно рефлексивное отношение к методологии позволяет критикам упрекнуть ван дер Лёува в том, что он сам не следовал своему собственному методу. В конце концов, сам замысел «понимающей» феноменологии религии объявляется возвращением «от строго научных методов изучения религии к теологическим», а «разработанные в феноменологии методы [...] способствовали разрушению религиозной парадигмы, которая сформировалась к началу XX в.» [1, с. 107].

Критические замечания в адрес голландского учёного не лишены оснований. Жерардус ван дер Лёув, хоть и был в своё время известнейшим и авторитетным религиоведом, не создал собственной школы. Причина неприятия его феноменологии религии кроется, как было сказано, в чрезмерном субъективизме и иррационализме его методологии, что затрудняет верификацию результатов исследования. Но, чтобы правильно понять замысел голландского учёного, следует проанализировать его подход к изучению религии, исходя из его культурной ситуации. Ж. Ваарденбург пишет, что ван дер Лёув «разделял общее мнение интеллектуалов его времени о деабсолютизации идеала объективной науки» [7, с. 91]. В связи с этим, его феноменология связана с резким неприятием любого объективирующего

(и, как кажется феноменологам, редукционистского) метода. Для правильного понимания творчества голландского учёного не следует впадать в анахронизм: судить ван дер Лёува по нашим сегодняшним масштабам. В его время «крестовый поход» против объективирующей науки и связанный с ним акцент на приоритет интуитивного подхода воспринимались иначе, так как происходили в ином контексте.

Богословский фон его работ, безусловно, должен оставаться в рамках теологии. Но хотелось бы отметить другую тенденцию его методологии, важную и для культурологического исследования, и для дискуссии о методе гуманитарных наук в целом, а именно: стремление понять ценности и опыт другой религии, другой культуры, другого человека как автономные, сами в себе осмысленные величины, попытку увидеть внутреннее значение явления так, как оно существует и переживается в опыте людьми другой культуры или религии. Ван дер Лёув писал, что учёный-гуманитарий не может оставаться внешним по отношению к своему предмету и, чтобы осуществился акт понимания, объект исследования следует переместить в свою жизнь, позволить ему захватить себя, воздерживаясь при этом от собственных

суждений. Использовать ерощё, в трактовке ван дер Лёува, значит отложить на время своё нынешнее мнение, унять высокомерие учёного-всезнайки и быть открытым для феномена. Феноменолог выступает как свидетель, слушатель, что тоже требует своеобразной аскезы и упражнения в воздержании. Критики голландского феноменолога почему-то забывают об этом, казалось бы, очевидном условии научного познания, когда анализируют его творческое наследие, не вмещающееся в канон современного образа «объективной» науки.

Помимо тщательно разработанных методов типологизации и систематизации религиозных феноменов, синхронного анализа и сравнения явлений из разных культур, книги ван дер Лёува содержат и большой культурологический потенциал, актуализировав в современной феноменологии религии вопрос о роли религии в процессе культуротворчества и построении сигнификативного, знаково-смыслового пространства смыслового универсума. А проблема понимания, стоявшая на переднем плане в его феноменологии религии, снова становится актуальной на волне «герменевтического поворота» методологии гуманитарных наук.

#### Список литературы

1. Красников, А. Н. Методология классического религиоведения / А. Н. Красников. – Благовещенск : Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.
2. Allen, D. Phenomenology of Religion / D. Allen // Encyclopedia of Religion / ed.-in-chief Mircea Eliade. – New York : The Free Press, 1987. – V. 11. – P. 277–282.
3. Hubbeling, H.G. Religion, Religionsphilosophie und Theologie bei Gerardus van der Leeuw / H. G. Hubbeling // Marburger Theologische Studien. – 1986. – Bd. 21: Religion im Denken unserer Zeit. – S. 73–88.
4. Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion / G. van der Leeuw. – München : Verlag von Ernst Reinhardt, 1925. – 161 s.
5. Leeuw, G. van der. Phänomenologie der Religion / G. van der Leeuw. – 4. Aufl. – Tübingen, 1977. – 826 s.
6. Leeuw, G. van der. Religion in essence and manifestation / G. van der Leeuw // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / ed. J. Waardenburg. – Paris : The Hague, 1973. – V. 1 – P. 412–425.
7. Religionswissenschaft und Kulturkritik: Beiträge zur Konferenz The History of Religions and Critique of Culture in the Days of G. van der Leeuw, Groningen, 1–3 May 1989 Jh. / Rijksuniversiteit Groningen; hrsg. Von H.G. Kippenberg und B. Luchesi. – Marburg : Diagonal-Verl., 1991. – 399 s.
8. Waardenburg, J. Leeuw Gerardus van der / J. Waardenburg // Encyclopedia of religion / ed.-in-chief J. Lindsay. – 2nd ed. – USA : Thomson Gale, 2005. – V. 8. – P. 5390–5393.
9. Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw / J. Waardenburg. – Paris : The Hague, 1978. – 284 p.

Получено 10.02.08.