

## **Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец?**

**И. В. Кирсберг**

В статье показано, что классик западноевропейского религиоведения Герардус ван дер Леув в своей феноменологии религии осуществляет лишь общегуманитарное понимание науки и пользуется известными научными приёмами (ценностной нейтральности, выборки материала, проверяемости, герменевтического круга) не только ради познания, но и внушения веры, маскируя веру псевдофеноменологическим познанием. Таким образом, концепция Леува не только феноменологически, но и познавательльно неопределённая – колеблется от науки к богословию.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** феноменология религии, философская феноменология, мышление и чувства.

**КИРСБЕРГ Игорь Викторович** – доктор философских наук, профессор Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”.

Цитирование: *Кирсберг И. В.* Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец? // *Вопросы философии. 2016. № 12. С. 208–213.*

*Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 12. P. 208–213*

## **G. van der Leeuw’s Religionsphänomenologie as a None-phenomenological Pattern?**

**Igor V. Kirsberg**

The article shows none-phenomenological quality of G. van der Leeuw’s Religionsphänomenologie and doubts thus in the quality of phenomenology in religious studies. His phenomenology is showed to be realized only as general understanding of humanities to stress the well-known cognitive ways (valuable neutrality, selection of facts, verification and hermeneutical circle) not only for knowledge but for faith, using pseudo-phenomenological knowledge as disguise. Thus Leeuw’s conception from cognitive point of view is uncertain, it hesitates from science to theology.

**KEY WORDS:** phenomenology of religion, philosophical phenomenology, thinking and feeling.

**KIRSBERG Igor V.** – DSc in Philosophy, Full Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.  
kirsberg@hotmail.com

Citation: *Kirsberg I. V.* G. van der Leeuw’s Religionsphänomenologie as a None-phenomenological Pattern? // *Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 12. P. 208–213.*

# Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец?

И. В. КИРСБЕРГ

Вопросом, вынесенным в заглавие статьи, мы предполагаем привлечь внимание к феноменологическому качеству рассуждений Леува, проясняя и основу сомнений в религиозно-ведческой феноменологии, построенной по этому образцу. Если сомнительно обычное мнение, что в своих рассуждениях Леув следует за М. Хайдеггером (или хотя бы общепеноменологическому пониманию) [Barbosa da Silva 1982, 100–103], тем сомнительнее в этой перспективе религиозно-ведческая феноменология как феноменология.

С точки зрения Леува феномен – самопоказывающееся как область смыслов, не сводимая к объекту или субъекту [van der Leeuw 1970, 768–771], но объединяющая их; ср.: [van der Leeuw 1999, 413]. Этот третий мир назван областью смыслов, так как является не эмпирически, а в понимании – как взаимосвязь основоположений действительности. Взаимосвязь не сводима к логической, причинной абстракции или переживанию как проживанию непосредственности жизни. Взаимосвязь восстанавливается в понимании в качестве структуры фактичности [van der Leeuw 1961, 3]. Таким образом, смысл принадлежит действительности и тому, кто его понимает. Кажется, происходит переход от онтического к онтологическому. Как будто понимание бытийно: если в обладании смыслом оно осуществляется не как сознание, или субъект, если оно нас “затрагивает” [van der Leeuw 1970, 770]. Переживание оказывается не чувством, а затрагивающим этого понимания. В такой слитности понимания-переживания изложен герменевтический круг: “Взаимосвязь смысла, структуру, я понимаю прежде всего мгновенно переживаю. Смысл затрагивает меня. Но это ещё не вся истина. Ибо понимание никогда не ограничено мгновенным переживанием, а в то же время распространяется на различные единства переживаний, а также и происходит из их понимания. Однако эти другие переживания, сразу и совместно понимаемые и в понимании взаимодействующие, разумеется имеют с мгновенно понятым сходство, которое как раз через понимание оказывается сущностным. Понятое переживание встроено в понимание и через него в большую объективную взаимосвязь. Каждое отдельное переживание – это уже взаимосвязь, а любая взаимосвязь – это всегда и переживание” [Ibid., 771, 782].

Однако слияние понимания-переживания происходит не в одолеваемом сознании движении к бытию, а в обобщении интенционально-предметной структуры мышления как сознания, сохранённой и в понимании, и в переживании; переживание тоже нацелено на объект и как-то опознаёт его, пусть как только неопределённый; ср.: [Ibid., 3–4]. Ввиду этой структуры напрасно указание на взаимосвязь переживания и жизни: не показывает какое-то онтологическое изменение понимания. Герменевтический круг Леува – это не движение саморазмыкаемого бытия, набрасывающего себя в предвосхищающем самоисполнении; круг происходит только в эскизах сознания, как его самоистолкование – от предпонимания к пониманию. Из структуры, из взаимоперехода связей не следует, что понимание-переживание больше, чем сознание. “Самопоказывающееся показывает себя в образах” [Ibid., 771], а не само по себе [Хайдеггер 1997, 28, 31]. Как образ, показывающий не себя, а отображение, сохранил бы его как показывающееся, не прояснено. Образ вещи потому и соотносят с вещью, что вещь как таковая в образе необходимо не сохраняется – образ только более-менее соответствует вещи, как-то отличен от неё. Тем сомнительнее возможность самопоказывания в образах.

«Чем глубже проникает понимание в событие, чем лучше “понимает”, тем яснее понимающему, что последнее основание его понимания не в нём, а в другом, которое понимает его с другой стороны границы... всякое понимание... какого бы предмета оно ни

касалось, в конце концов религиозно» [van der Leeuw 1970, 782]. Это понимание “с другой стороны” кажется не только пониманием, не только в сознании. Оно как будто не является в порядке сущего, но и не потустороннее сущему как трансцендентное – кажется, оно соответствует феномену религиозного в смысле Хайдеггера (“...вопрос о Боге и богах – не столько вопрос о догме и доктрине, сколько вопрос нашего бытия, на пути выхода в мир вручающего мысль тому, что было дано, и, тем самым, возможно обретающего вид божественного” – толкование: [Gall 1987, 87]). Это понимание как круг изложено Леувом в круге любви – ввиду слов о Христе, на которые Леув пробует опереться (“В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но он возлюбил нас... будем любить его, ибо он возлюбил нас прежде...” (1 Ин. 4:10, 19)). Однако и в любви сохраняется интенционально-предметная структура, угадываемая по образцу мышления за изображением любви как встречи (“понимание” – “понятое”, “любовь” – “возлюбленное”). Смешанные в круге, они, понимание и любовь, происходят одинаково – как мышление. Эта структура не строгая: как бы строго обосновал Леув понимание в качестве встречи? Никакой обратный взгляд невозможен со стороны предмета. Если же встречное всё-таки понимание, пусть совсем другого порядка, никакой встречи не происходит, только два разных понимания: человеком Бога и Богом человека. Тем не менее эта структура всё-таки сохраняется; её нестрогость означает не её исчезновение и, соответственно, переход к бытию, а только смешение мышления и чувства как переживания (теперь очевидно, что переживание в смысле Леува не представимо как осуществление мысли в отличие от чувства: переживание всегда мыслительно-эмоционально). Понятно, что встреча сама по себе не свидетельствует об онтологии и может быть эффектом сознания. Даже одинокое чувство может казаться встречей – мы обманываемся, принимая собственное переживание, ведь оно происходит не как лишь личное, а в единстве общих и индивидуализированных эмоциональных свойств, за ответное чувство, которое видим сквозь подробности захваченного им мира как происходящее не только в сознании; подробнее об этом: [Жирсберг 2014, 232–233, 237–239]. Никаких подтверждений любви как встречи с Богом, а не эффекта сознания в доводах Леува не видно – только слова Христа и их понимание (“Что всё понимание является, в конце концов, становлением понятого, значит... что и вся любовь – это, в конце концов, становление возлюбленного. Что вся человеческая любовь только ответ на любовь, которой нас одарили” [van der Leeuw 1970, 782]), тем более это расширение понимания за пределы сознания не выходит. Даже не видно концептуальной возможности понимания-переживания (почему “возлюбленное” является как “понятое”); эта возможность только заявлена и поддерживается эмоционально – стилем речи. Тем очевиднее глубина отличия от Хайдеггера. Его расширение понимания происходит не как смешение различных структур сознания, а именно через онтологический пересмотр (ввиду онтологии это смешение, пусть происходит, концептуально незначительно).

Для Леува такой пересмотр и невозможен – невозможно самопоказывание как такое; для него феноменология не столько особая дисциплина или особое понимание, сколько более-менее собственное понимание (около)религиоведческих дисциплин – в такой мере, что спецификация феноменологии религии сбивается однажды в курьёз: нефеноменологически историк религии мало что понимает – только “описывает найденное”, а то и вовсе лишь “составляет [его] каталог”. Спокойствие и бездеятельность такого историка не обязательно свидетельствует о “лени и беспомощности”; это может быть и хороший историк – тогда это “высоконужная и достойная восхищения самоотверженность” [Ibid., 785; van der Leeuw 1961, 8]. Как возникает этот курьёз видно из замечания об историке, погружённом в архивы или события (ср.: [van der Leeuw 1961, 2, 4], это замечание появилось ещё в первой редакции “Введения...”, до “Феноменологии...”) и, при краткости жизни и малости человеческих сил, способном изучить не более одной-двух “религий, периодов или личностей”. Более удивителен не курьёз, а то, что Леув его не видит: как историк вообще что-то исследует вне исторического понимания? Как определяется масштаб исследований по биологическим границам? Будучи общим пониманием, феноменология религии подменяет понимание в дисциплинах, заслоняет его специфику и возможность таких вопросов. Сосредоточенность этой феноменологии на религии – независимо от религиоз-

ных ценностей, соотношения религии и мира (под именами смысла, взаимосвязи, структуры имеются в виду только явления религии для нас [Ibid., 2–3, 5]) – не показывает ничего феноменологического. Любое более-менее строгое познание соблюдает ценностный нейтралитет и отклоняет неуместные познавательные вопросы. Сосредоточенность на явлениях предусматривает различие и соотносённость нас и явлений – как мы их видим и они нам являются. Некоторая самостоятельность этих явлений по отношению к нашему пониманию – всё-таки феномен Леува не непосредственное явление, а субъект-объектная связь – предполагает их как предметную область наших исследований, а поэтому и обычную проверяемость, исключает только не относящиеся к исследованию проверки. Конечно и этот нейтралитет и выборка могут быть названы “заключением в скобки”, “воздержанием”, но феноменологического “эпохэ” в них не видно. Этапы осуществления выборки (три слоя феноменальности: переживание – понимание – свидетельство [van der Leeuw 1970, 769 ff.; van der Leeuw 1961, 8–9]) охватывают толкование фактов без какой-либо предварительной подготовки – как если бы между фактом и феноменом не было различия. Как попавшее в сознание явление стало феноменом, третьим миром, Леув не показывает, а сразу только утверждает его таким образом в каждом последующем назывании (тем более что смысл, взаимосвязь, структура, сущность отчётливо не различимы; ср. их сходное употребление напр.: [van der Leeuw 1961, 3–4, 7, 9]). Этот многоименный повтор происходит как круговое постепенное развёртывание мысли, захватывая, однако, и как красноречие внушения, убеждающее не доводами, а непрерывностью, поддержанной словесным разнообразием как оттенками – особенно: [van der Leeuw 1970, 769–771]. Кроме переплетения и встроенности феноменов во взаимосвязи, что очевидно с первых утверждений феномена, ничего другого и не видно. Конечно этот круг можно понять и познавательным – как образец выявления устойчивых общностей религий – и Леув, как видно, использует его таким образом, не миновав при этом и нормативно-ценностного построения. Бог как граница познания, несущий его единство, обоснован по ходу круга – воспроизведением бесконечной несамодостаточности мысли, исходно – как феномен, предполагающей внешнюю себе границу и непрерывностью повтора (тем более выразительного, что мышление происходит и как любовь) внушающей эту границу как Бога. Внешняя граница мысли как Бог не очевидна, поэтому мысль использована Леувом как суггестивное средство вовлечения в веру – поэтому и воспроизводится им так подробно. Неопределённость подробностей – от смысла к сущности – препятствует развитию мысли как познанию, но способствует мысли как выражению. Как разметка содержания эти подробности разбивали бы непрерывность хода, а в неопределённости осуществляют его непрерывность – плавно поддерживая эффект усиления убеждения, что Бог необходимо предполагается мыслью, к вере, что Бог есть. Тем больше возможностей к непознавательному использованию круга. Замеченный нами пафос и вообще стиль речи Леува бывает важнее её содержания, когда обоснованность рассуждений поддержана главным образом силой эмоции; речь сохраняется искусством выразительности, превращающей рассуждения в проповедь... Тем не менее это ценностное осуществление круга сдержано пониманием феноменологии религии как религиоведческого понимания, тем более что явления как факта в качестве феномена так и не видно; не видно не только в отсутствии преобразования, но и в описании феномена как такового. Факт тоже представим как субъект-объектное единство, третий мир, поскольку он содержит в себе не только чувственность мира, но и организующую её концептуальность, тоже не сводим к миру или сознанию. Поэтому Леуву и нетрудно просматривать различие феномена и факта, как если бы факт уже был феноменом. Таким образом он, разумеется, тем более отклоняется от феноменологии, но зато сохраняет возможность науки. Соответственно не видно и феноменологической проверки – проверка происходит в конкретных науках (ввиду слияния феноменологии и религиоведческих дисциплин это невыполнение незаметно). Поэтому Леуву невозможно избежать курьёза: как иметь дело с фактом вне понимания... Нейтральность, кажется, отделяет эту феноменологию от богословия, пусть не добавляет ей феноменологической определённости. Однако не обладая концепцией, которая позволила бы различать способы взаимодействия знаний и ценностей в науке и богословии, Леув и не выполняет демаркацию (что опять-таки

незаметно ввиду указанного слияния дисциплин и богословия). Богословие очевидно не только в “феноменологическом” понимании Леува, но и в том, как это понимание показывает религию – самодостаточной данностью, сравнимой с миром, – не только в сознании: “...как распространение, возвышение и углубление жизни до её крайнего предела... но также и как прорыв чего-то другого в эту жизнь – такого, что не принадлежит здешнему” [van der Leeuw 1961, 11, 12]. Невыполнение проверки и нейтралитета как самостоятельных процедур феноменологии подтверждает её дисциплинарную несамостоятельность и возможность познавательного неопределённого расширения. В дальнейшем Леув не отвлекается на различие феноменологического понимания и понимания религиоведения, философии религии и богословия – не показывает больше непонимание этого различия, а имеет в виду только различие их областей и задач. Ввиду неопределённости различия пониманий неопределёнными и эти дисциплинарные различия. Гештальт- и структурпсихология религии кажется феноменологией, только более узкой (душевной) области. Также кажутся философия религии и богословие; феноменология в отличие от этих дисциплин воздерживается от претензии на истину, от размышлений о божественном, “ничего не знает о небе и аде”, однако “она тоже исполнена любви к потустороннему” [van der Leeuw 1970, 786–787]. Для Хайдеггера такое сближение наук, богословия и феноменологии невозможно – позитивные, или онтические науки полностью отличны от онтологической [Heidegger 1970, 14]. Выламывание феноменологии религии из науки позволило бы осуществить феноменологическую спецификацию, но не науку. Неподготовленность богословия к феноменологии также препятствовала бы его осуществлению в случае феноменологического выполнения феноменологии религии в богословии.

Поставленная в зависимости от религиоведения и богословия, феноменология религии и в современности остаётся феноменологией не продуманной (по меньшей мере в религиоведении); она сохраняется не для феноменологической цели. Как отделка понимания эта феноменология ярче показывает общий ход религиоведческого исследования: под именами смысла, взаимосвязи, структуры видна сборка идейного содержания религиозных фактов сознания и мира, их общность и особенности, под именем герменевтического круга – обычное вращение понимания через известное к неизвестному; в таком виде (при условии познавательного выполнения) понимание ясно видно, способствуя познавательной определённости религиоведения (смещение понимания-переживания в круге не уничтожает его познавательную возможность и значение). Отделка связывает с феноменологическими авторитетами – тем значительнее выглядит понимание; использование религиоведами понятия феноменологии, пусть независимо от философской феноменологии, кажется не напрасным – как будто показывающим не только самостоятельность, но и предметность. Отделка прикрывает различие пониманий и качественное отличие философии религии (если она не религиозная), тем более науки от богословия; в любом понимании обнаружима общность, если это ещё понимание; общим пониманием заполнены феноменологически пустые понятия этой феноменологии. Как общее понимание и попытка самостоятельности – феноменология религии – эта феноменология была приспособлением богословия к науке; пока богословие не увидело богословские возможности феноменологии, не подстроило критерии и структуру науки к своей нормативной цели, эта феноменология могла быть плавным переходом, “мостом” от науки к богословию или к философии религии (если она религиозная [van der Leeuw 1970, 786]). Понимание фактов религии посредством общего понимания превращалось в фактическое обоснование религии; неопределённости такого неспециализированного понимания проще предусмотреть как его собственную религиозность. На примере Леува мы видим эти возможности феноменологически пустой феноменологии; намеренно или невольно Леув выполнял их (может быть догадываясь о неопределённости этой феноменологии, он только предпочитал её так называть, но не настаивал на этом названии, допуская другие: “всеобщая история религий”, “учение о формах религиозных представлений” и т.д.).

По этому примеру видно, как причислялись к феноменологам любые религиоведы и богословы: те, кто пробовал феноменологию ради исследовательской или нормативной цели и кто руководствовался этими целями вообще безотносительно феноменологии. До-

статочно было осуществлять какое-то понимание, чтобы попасть в эту рубрику – даже особое словоупотребление не обязательно. Теперь эта феноменология кажется просто другим именем религиоведения; если богословие феноменологически развилось, так что псевдофеноменологическое понимание в этой области больше не требуется, религиоведческая феноменология продолжается по этому примеру как образцу.

### ***Источники и переводы – Primary Sources and Russians Translations***

Heidegger 1970 – *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. Frankfurt am Main: Klostermann, 1970.

van der Leeuw 1961 – *van der Leeuw G.* Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt: WBG, 1961.

van der Leeuw 1970 – *van der Leeuw G.* Phänomenologie der Religion. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.

van der Leeuw 1999 – *van der Leeuw G.* Religion in Essence and Manifestation // Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods, Theories of Research. Introduction and Anthology. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997 (*Heidegger M.* Sein und Zeit. Russian Translation 1997).

### ***Ссылки – References in Russian***

Кирсберг 2014 – *Кирсберг И.В.* Религия как переживание? (феноменологический набросок) // Преподаватель XXI век. 2014. № 2. Часть 2. С. 222–242.

### ***References***

Barbosa da Silva 1982 – *Barbosa da Silva A.* The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular. Lund: Gleerup, 1982.

Gall 1987 – *Gall R. S.* Beyond Theism and Atheism: Heidegger's Significance for Religious Thinking. Boston; Lancaster: Martin Nijhoff, 1987.

*Kirsberg I. V.* Religion as Feeling? (A Phenomenological Draft) // Prepodavatel' XXI Vek, 2014. № 2. Part 2. P. 222–242 (in Russian).