



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion], 2019. No. 3



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.117-126

**Самарина Т.С.**

*Институт философии РАН  
109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1  
t\_s\_samarina@bk.ru*

### **Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга: критический анализ**

**Аннотация.** В статье рассматривается наследие голландского религиоведа Ж. Ваарденбурга. Ваарденбург критикует классическую феноменологию религии за её теологичность, представление о религии как феномене *sui generis*, построение системы религиозных феноменов, отход от принципов философской феноменологии. Проект неофеноменологии Ваарденбурга предполагает в своей основе социальные и антропологические исследования религии, с особым акцентом на культурной антропологии К. Гирца. Методология, предлагаемая Ваарденбургом, уходит своими корнями в философию М. Хайдеггера и герменевтику Г.Г. Гадамера. Ваарденбург предлагает вернуться к аппарату феноменологии философской, сфокусировавшись на центральном процессе интенции. Представляется, что главной проблемой неофеноменологического проекта Ваарденбурга является его применимость. В трудах Ваарденбурга мы встретим очень много критики феноменологов-классиков, значительно меньше указаний на принципы неофеноменологического исследований и почти не найдём конкретной исследовательской программы. Проведя анализ, можно констатировать тот факт, что Ваарденбург использует ту же эмпатию, поскольку, по его мнению, на основании опросов религиовед должен реконструировать интенцию верующих с помощью собственного воображения. Представляется, что такой путь является гораздо более субъективным и волонтаристским, чем проект классической феноменологии религии, поскольку декларируемая интенциональность покоится даже не на интуитивном постижении религии и личном религиозном опыте, как это было в классической феноменологии, а на практике актёрской техники. Более того, рассуждения об интенции и путях выявления её с помощью опросов никак не согласуются с принципами философской феноменологии, для Гуссерля интенция сугубо внутренний процесс, связанный с актом чистого сознания. В статье также анализируется труд Ваарденбурга «Религия и религии...», в котором должны были найти своё выражение принципы нового проекта, но в нём не идёт речь о религии как интенциональном феномене, напротив, здесь делается попытка определения религии как отдельного независимого от человека и общезначимого явления, наделённого набором существенных характеристик.

**Ключевые слова:** феноменология, феноменология религии, Ж. Ваарденбург, неофеноменология, Герардус ван дер Леув, Э. Гуссерль, эмпатия, интенция

**Tatiana S. Samarina**

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russia, 109240  
t\_s\_samarina@bk.ru*

### **Religious Heritage of Jacques Waardenburg: A Critical Analysis**

**Abstract.** The article discusses the legacy of a Dutch scholar of religion J. Waardenburg. Waardenburg criticizes the classical phenomenology of religion for its theological orientation, its idea of religion as *sui generis* phenomenon, its construction of a system of religious phenomena, its departure from the principles of philosophical phenomenology. The project of Waardenburg's Neophenomenology is based on social and anthropological studies of religion with special emphasis on the cultural anthropology of C. Geertz. The methodology proposed by Waardenburg is rooted in the philosophy of M. Heidegger and hermeneutics of H-G. Gadamer. Waardenburg proposes to return to the apparatus of philosophical phenomenology, focusing on the process of intention. It seems that the main problem of the neophenomenological project is its applicability. In the writings of Waardenburg we see a lot of criticism of classical phenomenology, much less guidance on the principles of neophenomenological research and lack of specific research program. Waardenburg uses the same empathy, because religious scholar should reconstruct the intention of believers with the help of his own



imagination. It seems that such a path is much more subjective than the project of classical phenomenology of religion, since the declared intentionality rests not even on the intuition and personal religious experience, as it was in classical phenomenology, but in the practice of actor's game. The article also examines his book "Religion and religion...", in which the principles of the new project ought to be shown, but on the contrary, religion is defined there as separate and independent sphere and universal phenomenon with a set of essential characteristics.

**Key words:** phenomenology, Phenomenology of Religion, J. Waardenburg, neophenomenology, Gerardus van der Leeuw, Edmund Husserl, empathy, intention

Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга достаточно неплохо известно русскоязычному читателю, прежде всего благодаря изданию его трудов в России [Ваарденбург, 2010; Ваарденбург, 2016]. Пожалуй, можно даже заметить, что Ваарденбург как историк и критик феноменологии религии известен у нас лучше, чем сами феноменологи-классики, поскольку важнейшие работы многих классиков феноменологии религии (Леува, Хайлера, Кристенсена) так и остались непереуевенными на русский язык. В связи с такой известностью Ваарденбурга представляется необходимым не только воспринимать его идеи или излагать взгляды, но и критиковать его наследие, ведь именно критика служит наибольшему прогрессу научного знания. Далее мы рассмотрим проект неифеноменологии, предложенный Ж. Ваарденбургом, сначала обратимся к его оценке классической феноменологии религии, потом проанализируем программу неифеноменологии и завершим обзор рядом критических замечаний.

### Критика классической феноменологии религии Ж. Ваарденбургом

Наибольшую известность Ж. Ваарденбург приобрёл как историк классического религиоведения, обобщивший и систематизировавший наследие первых этапов развития дисциплины [Classical Approaches, 1972; Ваарденбург, 2010]. При этом через его работы красной нитью проходит критика классической феноменологии, и главным пунктом этой критики является теологичность последней. Причины такого восприятия феноменологии очевидны: в Голландии религиоведение долгие годы развивалось в рамках теологических факультетов, заниматься им студент мог лишь после прослушивания двухлетнего курса теологии, что не могло не наложить отпечаток на дисциплину в целом<sup>1</sup>. Стоит отметить, что ещё К. Тиле осознавал теологический диктат проблемой для религиоведческого исследования, и его предложение по созданию сравнительного религиоведения было попыткой освобождения от этого диктата<sup>2</sup>. Как известно, именно из проекта Тиле возникла голландская ветвь феноменологии религии, но, согласно Ваарденбургу, ей так и не удалось изжить в себе криптотеологичность, которую он и считает главной проблемой в классической феноменологии религии.

Ваарденбург выделяет несколько следствий такой криптотеологической установки. Главным из них он посчитал представление о религии как феномене *sui generis*. Эта идея, по его мнению, отрывает религию от иных форм жизни человека, уничтожает возможность её исследования через социальные, культурные, психологические модели, нивелирует значение обыденного опыта в религиозной жизни. Ваарденбург считал, что религия как часть человеческой жизни неразрывно переплетена со всеми другими её проявлениями, понять религию, отделив её от жизни, просто невозможно.

Кроме того, Ваарденбург замечает, что феноменологи-классики интересовались, как правило, собственной религией, хотя нельзя отрицать, что все феноменологи писали специальные исследования, посвященные нехристианским религиям, и особенно интересовались восточными религиями<sup>3</sup>, но при этом их интерес носил во многом прикладной характер. В восточных религиях они хотели найти близкие христианству черты, отсюда и популярность компаративистского метода. Феноменологи-классики использовали чужие религии как отражение христианства, высматривая в них то, что указывало бы на универсальность и общезначимость последнего. Теологические интенции феноменологов оформляли их исследования, выделяя более близкие христианству черты и затеняя значительные различия, создавая картину

единого мира религии. Можно сказать, что, по Ваарденбургру, феноменологи отталкивались от известных слов Тертулиана: *каждая душа по природе христианка*. Именно на противопоставлении единой религии и плюральности религий играет Ваарденбург, когда рассматривает классический феноменологический проект, оценивая его как устаревший.

Второй установкой феноменологов-классиков, по Ваарденбургру, являлось желание построить систему религиозных феноменов, которое зачастую приводило к вырыванию отдельных явлений жизни религий из их контекста. Действительно, классические труды Леува [Leeuw, 1933] или Хайлера [Heiler, 1961] строятся на основе группировки и систематизации общих феноменов, будь то вода, огонь, жертвоприношение, священное писание или что-то еще. При этом условия генезиса и культурные особенности, в которых оформился феномен, не принимаются в расчёт, так как общей установкой является широкий компаративизм, выявляющий единые структуры религиозной жизни. Согласно Ваарденбургру, такая ориентация приводит к наделению феноменов неприущим им изначально значением, нивелированию особенностей отдельных религий, выстраиванию идеальной картины в противовес реальному многообразию и неоднозначности эмпирически наблюдаемых религий.

Обе названные выше черты являются следствием субъективизма, присущего феноменологии религии изначально. Согласно Ваарденбургру, в феноменологическом исследовании не было чётко структурированной и обоснованной методологии, главным принципом работы с феноменами, их классификации и отбора была авторская интуиция. Порой под систематизацию подводились некоторые теоретические выкладки, а порой она давалась как само собой разумеющаяся, следующая из изучаемого материала, но на деле и принципы группировки, и отбор самих феноменов были делом произвола исследователя. Ваарденбург обнаруживает в трудах классиков недостаток рефлексии, критики и слабую опору на философскую традицию. Волонтаристская работа с материалом выдаёт пробелы методологической фундаментальности исследований феноменологов и необходимость вписания их в более широкий общегуманитарный контекст. Главной ошибкой феноменологии религии в целом Ваарденбург видит отход от принципов философской феноменологии, поэтому по поводу он замечает, что феноменологи-классики «...используют технические термины вроде эпохе или “эйдетического видения” <...> в действительности они лишают термины их эпистемологического значения и основываются на религиозных посылах, мало доверяя разуму» [Ваарденбург, 2010, 117]. Эпохе, так широко пропагандируемое феноменологами, на деле до конца никогда не осуществлялось. Вот как Ваарденбург характеризует метод наиболее уважаемого им выразителя этого направления Г. ван дер Леува: «Он не проводит различия между опытом, который должен быть понят, и опытом, который присущ акту понимания. Точно так же он не проводит различия между значимостью феномена для верующих и значением, которое он приобретает для понимающего учёного» [Waardenburg, 1978, 234–235]. Согласно Ваарденбургру, противопоставление интуиции и разума стало главной причиной нежизнеспособности феноменологической традиции после 60-х годов.

Всё отмеченное выше заставляет Ваарденбурга предложить идею ревитализации лучших черт феноменологического проекта в религиоведении в рамках неопеноменологии.

### **Неопеноменология Ж. Ваарденбурга**

Ваарденбург полагает, что для осуществления нового религиоведческого проекта прежде всего необходимо отказаться от классификации религиозных феноменов. Учёный может обобщать существующий материал, разрабатывая для него новые категории, но лишь тогда, когда видит в этом необходимость. Классификация не должна быть целью исследования, тем более, когда критика методологии гуманитарных исследований привела к отказу от всеобъемлющих теорий больших нарративов, ибо большинство учёных сейчас признает, что построить удовлетворительную классификацию, адекватно отражающую разные религиозные миры, практически невозможно.

Ваарденбург отказывает феноменологии религии в праве уникального метода исследования, поскольку она является приложением и расширением уже

существующих. В основу разработанной им феноменологии он положил социальные и антропологические исследования религии, сделав особый акцент на культурную антропологию К. Гирца. Если религия не является явлением уникальным, то она должна встраиваться в более широкий социальный контекст, но при этом не сводиться к нему, следовательно, задачей учёного в первую очередь является исследование контекста религиозной жизни. Главной установкой нового проекта Ваарденбурга должна была стать его антропологичность. Если классическая феноменология ставила религию в центр своего исследования, то Ваарденбург предлагает заменить её ориентацией на человека. Он считает, что не существует религии как *sui generis*, вся религиозная жизнь есть жизнь человека, поэтому религиозные факты изучаются как человеческие индивидуальные или социальные явления. Следовательно, нет и не может быть объективного равного для всех представления о религии, религиовед должен сфокусироваться на реконструировании субъективных значений религиозной жизни, разнящихся от культуры к культуре и от человека к человеку. В таком понимании религия представляет собой индивидуальную интерпретацию реальности, придание ей того или иного значения, и задача исследователя эту интерпретацию реконструировать. Исследователь должен не надстраивать некий общий смысл, а стремиться выявить конкретные смыслы, которыми наделяют свои религиозные действия и представления выразители той или иной конкретной религии. Прикладная герменевтика современной религиозной жизни – вот цель новой феноменологии по Ваарденбургу.

Методология, предлагаемая Ваарденбургом, уходит своими корнями в философию М. Хайдеггера и герменевтику Г.Г. Гадамера. Исходя из этих установок, религию Ваарденбург определяет как «область смыслов» [Ваарденбург, 2010, 110], характеризуемую абсолютностью, предельностью и «избыточной ценностью» [Ваарденбург, 2010, 25, 243]. Таким образом, религия оказывается одной из важнейших частей бытия человека в мире, ориентированной на фундаментальные вопросы человеческого экзистирования. В противовес классической феноменологии Ваарденбург предлагает вернуться к аппарату феноменологии философской, сфокусировавшись на центральном процессе интенции, столь сильно игнорируемом классиками. Интенциональность Ваарденбург понимает как особый способ отношения человека к феномену, он замечает, что «...ключ к адекватному исследованию религиозных материалов, так же как и научных интерпретаций и теорий относительно таких материалов, – понятие интенции. Феноменологическое исследование должно быть направлено именно на выявление или открытие интенций, содержащихся в человеческих выражениях (религиозных или иных)...» [Ваарденбург, 2010, 33]. Любые человеческие действия предполагают интенциональность, она конституирует действия в отношении феномена. По определению, интенциональность связана с объектом, на который направлено сознание, объект религии отличен от объектов иных сфер жизни человека, его понимание следует из понимания Ваарденбургом религии как сферы смыслов. Он пишет, что «...“избыточная ценность” религиозных феноменов, их качественное значение для людей, связанных с ними, следует искать в интенциях, которые направлены на что-то, что для этих людей обладает абсолютным значением: “объект”, на который направлена интенция, преодолевший повседневную обыденную жизнь...» [Ваарденбург, 2010, 142]. Для Ваарденбурга проект нефеноменологии в принципе заключается в изучении интенции, о чём он открыто и заявляет: «...новый стиль – исследование интенций и смыслов» [Ваарденбург, 2010, 55]. Нефеноменология, таким образом, рассматривает религию как человеческое событие, интенциональное по своей природе. Не берясь за описание религии вне зависимости от человека, нефеноменолог фокусируется на конкретных проявлениях религиозной жизни, всегда выявляя в ней интенциональное ядро. Например, в изучении молитвы «...задача феноменолога – раскрыть интенцию или интенции, которые заставляют человека молиться» [Ваарденбург, 2010, 121]. Таким образом, религиоведение должно стать более методологически фундированным, обрести философскую основу и высокий уровень саморефлексии. Главное, чем оно должно поступиться – это историей.

Согласно Ваарденбургу, феноменология нового типа не может следовать путём классической феноменологии, преимущественно строящейся вокруг обобщения

исторических данных жизни религий. Представление об интенциональности в своей основе противоречит историчности исследования, ведь интенцию в прошлом уловить практически невозможно. Исторические, зачастую отжившие свой век религиозные традиции требуют двойной герменевтики. Учёный, во-первых, должен адекватно воссоздать их мир и, во-вторых, установить актуально действовавшие в этом мире интенции, из которых, в свою очередь, заключить о смысле, вкладываемом верующими в феномены. Этот процесс несёт в себе риск двойных ошибок. С живыми религиями всё значительно проще, там наблюдение за современной жизнью верующих уже даёт почву для интерпретации и понимания. Вот как об этом процессе пишет Ваардебург: «...учёный пытается реконструировать экзистенциальные проблемы и трансцендентные отсылки <...>, которые лежат за исследуемыми им специфическими выражениями. Успех попытки понимания зависит от возможности учёного конституировать, хотя бы на миг, религиозную вселенную, о которой свидетельствует выражение и интерпретации самого выражения <...> с учётом того, что можно назвать “религиозным фоном” этой вселенной» [Waardenburg, 1978, 125]<sup>4</sup>. Следовательно, неофеноменолог должен избрать объектом своего исследования современные религии, живущие активной жизнью, и плотно работать с их последователями, фокусируясь на их религиозной интенции. В трудах Ваарденбурга не так много примеров, поясняющих как конкретно такое исследование должно осуществляться, но можно сделать вывод, что главным инструментом здесь должны стать опросы и интервью, выявляющие скрытые за повседневной религиозной жизни интенциональные основы. Поскольку свою научную карьеру Ваардебург сделал на исследовании ислама, то он предлагает следующий пример интенционального религиоведения: «...в случае с исламом мы можем задать, например, следующие вопросы: а) что данный мусульманин (или группа мусульман) в его (их) ситуации понимает под своим исламом, и как он (они) интерпретирует (-ют) эту религию; б) какие составляющие ислама обладают значимостью и значением для данного мусульманина или группы мусульман; в) каково значение этих составляющих ислама (например, Корана и хадисов, ритуальных законов, обычаев, освящённых как «исламские», и т.д.) для данного мусульманина или группы мусульман» [Ваардебург, 2010, 61]. Анализ полученных ответов должен привести исследователя к реконструкции конкретного образа религии, существующего в данной общине или у конкретного верующего.

### Критический анализ

Обратимся теперь к критическому анализу идеи Ваарденбурга. Представляется, что главной проблемой неофеноменологического проекта является его применимость. В трудах Ваарденбурга мы встретим очень много критики феноменологов-классиков, значительно меньше указаний на принципы неофеноменологического исследований и почти не найдём конкретной исследовательской программы, каким образом такое исследование можно проводить на эмпирическом материале. Приведённый выше опросник (один из немногих конкретных примеров эмпирической работы) при ближайшем рассмотрении ничем не отличается от обычного социологического исследования. Из него неясно, как и почему можно реконструировать уникальную религиозную интенцию мусульман, тем более, в чем уникальность этого метода и его феноменологичность по сравнению с хорошо зарекомендовавшими себя антропологическими и социологическими стратегиями. Некоторые критики в процессе реконструкции интенции, предложенном Ваарденбургом, усматривают элемент какой-то неясной игры, почти магии, ибо до конца не очевидно, как учёный должен понять, что он уже имеет адекватное представление об интенции верующего. Джон Дэниелс, например, подозревает, что в феноменологии нового стиля главным пунктом Ваарденбург провозглашает ту же эмпатию, которую он так усердно критиковал в классической феноменологии религии, а сам процесс исследования, ориентированный на обретение понимания, начинает напоминать «учёное гадание» [Daniels, 1995, 49]. На самом деле ситуация сложнее.

Если мы обратимся к трудам Ваарденбурга, то увидим, что на основании подобных опросов религиовед должен парадоксальным образом реконструировать интенцию верующих с помощью собственного воображения (!). Ваарденбург так

и пишет, что сейчас все усилия учёного должны быть сфокусированы на «...интерпретации того, что мы называем религиозным значением, интенцией и объектом религиозного выражения, что предполагает воссоздание с его стороны ментального универсума...» [Ваардебург, 2010, 126]. Из этой постановки вопроса ещё неясно, что должен делать исследователь, чтобы «воссоздать» этот универсум, далее он поясняет свою мысль следующим образом: «...когда мы говорим о воссоздании религиозного универсума как предварительном условии для понимания религиозного значения, подразумевается, что на этой стадии исследования используются способности воображения. И когда мы говорим о вероятности вовлечённости самого исследователя в изучаемые факты и значения, подразумевается, что исследователь даже временно, мы могли бы сказать, как актёр, играет роль одного из тех, кого он изучает» [Ваардебург, 2010, 135]. Именно здесь и сохраняется одна из черт классической феноменологии религии: желание понять религию так, как её осознаёт верующий, но этому желанию, на наш взгляд, придаются гротескные черты. Феноменологи-классики считали, что они способны понять чуждую религию поскольку принадлежали к своей религии, из-засылки единства мира религий они предполагали, что христианин может понять буддиста, поскольку имеет опыт религиозной жизни, которая в своей основе строится по одним и тем же принципам. У Ваарденбурга всё меняется. Мир религий более не един, одна религия не походит на другую, учёный не должен быть верующим, но при этом обязан как-то понять внутренний мир верующего, способом такого понимания объявляется актёрская игра. Но не является ли такой путь гораздо более субъективным и волонтаристским, чем проект классической феноменологии религии? Ведь, как известно, актёры бывают хорошие, бывают плохие, хорошему актёру далеко не всегда удаётся сыграть роль так, чтобы вжиться в персонажа, да и оценка того, хорошо или плохо была сыграна им роль, является чисто субъективной. Одному критику может показаться роль удачной, а другой совсем нет. Так как же такие зыбкие критерии возможно приложить к строгому научному исследованию религии? Получается, что декларируемая интенциональность покоится даже не на интуитивном постижении религии, как это было в классической феноменологии, а на практике актёрской техники, которую совершенно непонятным образом должен культивировать в себе религиовед. Если в классической феноменологии религии гарантом выступал личный религиозный опыт исследователя, полученный в рамках своей традиции, то тут никакого гаранта нет вовсе.

Более того, все эти рассуждения об интенции и пути выявления её с помощью опросов никак не согласуются с принципами философской феноменологии, которую Ваарденбург якобы и возвращает в религиоведение. Напомним, что, критикуя классиков, он пишет: «...классическая феноменология религии просто недостаточно рефлексивна, она слишком отделилась от философской феноменологии, сохраняя при этом название, классические феноменологи часто придерживались обманчивой точки зрения, когда дело шло о критике их философских оснований. Таким образом, феноменология религии становилась все более и более наивным предприятием, теряя не только научный, но и интеллектуальный статус» [Ваардебург, 2010, 157–158]. И далее, обращаясь к проблеме интенции, замечает, что «...если смотреть философски, классическая феноменология лишилась критической основы и проигнорировала или неправильно поставила проблему интенций, которые должны были быть её действительными объектами изучения» [Ваардебург, 2010, 158]. Проблема здесь в том, что для Гуссерля интенция сугубо внутренний процесс, связанный с актом чистого сознания. Философская феноменология в принципе отходит от какой-либо идеи эмпирики, поскольку постулирует невозможность работы с эмпирическим материалом, пока не установлены чёткие нозтиконоэзматиические корреляты процессов сознания. Для Гуссерля «...трансцендентность физической вещи – это трансцендентность конституирующегося в сознании и связанного с сознанием бытия» [Гуссерль, 2009, 167]. Всё трансцендентное, т.е. то, что не является непосредственной данностью сознания, что ему внеположно, равно как и всё, что не составляет сущность процессов сознания, должно быть убрано, чтобы очистить трансцендентальную субъективность. Эмпиричность трудов религиоведов-феноменологов есть работа со случайными фактами, принадлежащими к сфере

«тезиса естественной установки» [Гуссерль, 2009, 89–101], такая работа ни в малой мере не затрагивает эйдетической основы явлений. Гуссерль всю свою жизнь боролся за построение объективной науки, покоящейся на незыблемых и общих для всех законах разума, лишённой какого-либо интуитивизма, волюнтаризма в интерпретации данных. Можно констатировать, что та интенция, о которой пишет здесь Ваарденбург и которую он предлагает использовать в качестве основы новой феноменологии, не имеет ничего общего с гуссерлевским пониманием интенции, а идея актёрской игры полностью противоречит строгости философского феноменологического метода. Таким образом, критикуя классическую феноменологию религии за её нефилософичность, Ваарденбург сам становится жертвой своей же критики.

Кроме того, немало вопросов вызывает и метод историко-религиоведческого анализа, применяемый Ваарденбургом к трудам классиков фенологии религии. Разберём здесь только один показательный пример. Особое место в сборнике работ Ваарденбурга «Размышления о религиоведении» занимает развёрнутое эссе, посвящённое анализу творчества Г. ван дер Леува. Хотя общее направление книги Ваарденбурга религиоведческое, в этом эссе большую часть текста занимает анализ теологических трудов Леува, причём сделанный не Ваарденбургом, а студентом, писавшим под его руководством диссертацию, Ваарденбург лишь пересказывает работу студента. Все выкладки о теологическом творчестве Леува явочным порядком связываются с его религиоведческим наследием, логика текста примерно такая: Леув в своих теологических трудах отстаивал такие-то и такие-то идеи, значит, те же идеи содержатся и в его религиоведении, – причём примеров такого заимствования не приводится. Когда же в конце текста уже сам Ваарденбург обращается к разбору религиоведческого наследия Леува, то весь этот анализ ограничивается детальным разбором «Эпилогоменов», известного послесловия к труду Леува «Религии в её сущности и проявлениях». Здесь Ваарденбург попадает в ловушку, которой не избегло большинство исследователей творчества Леува<sup>5</sup>. Дело в том, что главная работа Леува имеет объем более 700 страниц, из них в конце книги около тридцати отведено «Эпилогоменам». Если мы присмотримся к трудам именитых зарубежных исследователей феноменологии религии, то легко обнаружим, что многие из них весь текст книги Леува не читали, а ограничились методологически корректными и философски основанными «Эпилогоменами». «Эпилогомены» же написаны в отличном от всего текста книги ключе, помещение их в конец 700-страничной монографии выделяет их на общем фоне. Читатель, измождённый чтением бесконечного системного сравнения феноменов сотен различных религий, в конце, добравшись до выверенного текста, запоминает только его, уже не соотнося то, что он прочёл в основном тексте с текстом «Эпилогоменов» (поскольку это соотносить очень трудно). Менее добросовестный читатель вообще прочтёт лишь последние страницы, ведь в них, по идее, должна быть представлена выжимка из всего огромного труда. Следуя моде на определённые философские идеи, Леув насытил «Эпилогомены» именами популярных на тот момент философов, тем самым введя свой труд в тенденции исследований эпохи. Проблема с Леувом заключается в том, что декларируемые в «Эпилогоменах» принципы имеют очень мало общего с самим предшествующим им исследованием, что мы уже продемонстрировали, когда анализировали его текст [Самарина, 2019а]. Таким образом, Ваарденбург, в анализе религиоведческой составляющей творчества Леува ограничиваясь лишь «Эпилогоменами», обнаруживает свою недостаточную исследовательскую добросовестность.

Поскольку Ваарденбург претендовал на создание нового религиоведческого направления в форме неофеноменологии, важно определить новизну этого направления. Сравнительно недавно в России был издан один из последних трудов Ваарденбурга «Религия и религии: Систематическое введение в религиоведение», в котором должны были найти своё выражение принципы этого нового проекта. Напомним, что общая мысль книги такова: дать читателю цельное представление о том, что такое религия и с помощью каких стратегий она может изучаться. Уже с первых страниц в глаза бросаются достаточно специфичные попытки определить религию как явление. Ваарденбург пишет, что «... конституирующий религиозный элемент – вера в иную спасительную реальность» [Ваарденбург, 2016, 30], есть

«...в религии особый вид опыта, который считается религиозным» [Ваарденбург, 2016, 30]. Иными словами, здесь не идет речь о религии как интенциональном феномене, о котором так много рассуждает Ваарденбург в методологических работах, напротив, здесь делается попытка определения религии как отдельного *независимого* от человека и *общезначимого* явления, наделённого набором сущностных характеристик, в приведённых примерах – верой, опытом. Но далее список этих характеристик расширяется, описывая религиозную жизнь, он пишет, что в ней «...есть нормы, которые связаны с полярными понятиями» [Ваарденбург, 2016, 33], «...есть напряжение между обыденным и иным миром» [там же]. Выделение такой полярности является неотъемлемой чертой языка классической феноменологии религии и постулирует наличие в религии оппозиции «священного» и «профанного», иными словами, здесь для описания религии Ваарденбург использует язык классического эссенциализма. Конечно, можно возразить, что это общее введение в религиоведение и его целью было дать понятное определение религии, но само обращение столь непримиримого критика классической феноменологии религии к ее эссенциалистскому категориальному аппарату есть очень значимое свидетельство того, что классическая феноменология религии эвристична, поскольку выходит, что общее представление о религии невозможно дать, не используя её язык. Это подтверждает и дальнейший текст книги. Когда в разделе «Изучение религии в контексте» Ваарденбург рассматривает психологические, социологические и этнологические стратегии изучения религии, то, описывая структуру религиозного общества, предлагает свою типологию религиозного авторитета, выделяя следующие типы: шаман, пророк, гностик, священник, гуру, аскет [Ваарденбург, 2016, 155–163]. Формально эта типология носит вполне социологический характер и при этом подозрительно напоминает типологии И. Ваха [Wach, 1944], ученика Ф. Хайлера, первого главы Чикагской кафедры сравнительного религиоведения, выходца из традиции классической феноменологии религий. Кроме того, бросается в глаза волюнтаристское обращение с религиозным материалом, стоит напомнить, что шаман, пророк и гностик – феномены, возникшие в специфических религиозных и культурных условиях, шаман – понятие, возникшее в культуре народов Сибири, гностик – продукт раннехристианской культуры, а пророк – часть истории древнего Израиля. Расширение этих понятий и придание им надкультурного и общерелигиозного статуса чрезвычайно спорно с религиоведческой точки зрения<sup>6</sup>. По специфике образования этих категорий и их приложимости к религиозному материалу все это очень схоже с выделением феноменов в классической феноменологии религии. Здесь напомним лишь известное деление на пророческую и мистическую религиозность, предложенное Ф. Хайлером в его известном труде «Молитва» [Heiler, 1920, 248–283], у него, кстати, пророческая религиозность напрямую была связана с социальным авторитетом пророка как личности.

Продолжением такой линии является и заключительный раздел книги, посвящённый «герменевтическому исследованию религии» – это один из синонимов, употребляемых Ваарденбургом для неофеноменологии. Ваарденбург приводит ряд примеров герменевтического исследования религии, прилагая свой метод к «тематическим комплексам, образующим предметную область <...> исследования религии» [Ваарденбург, 2016, 181], среди этих комплексов он называет: символы, мифы, священные писания, этику и мистику. В этом ряду бросается в глаза несоответствие. Если мифы, писания, символы и этика есть общеизвестные и неотъемлемые черты религиозной культуры, то мистика – явление иного порядка. Ваарденбург определяет мистику как «внутреннее переживание Абсолюта» [Ваарденбург, 2016, 189]. Само это определение указывает на исток появления тематического комплекса. Такое расширительное понимание мистики сформировалось в гуманитарных науках лишь к началу XX века, было закреплено У. Джеймсом и развито в ряде работ, в частности, авторами, принадлежащими к классической феноменологии религии<sup>7</sup>. Сейчас большинство исследователей считают термин «мистика» спорным и полемизируют с допустимостью его употребления как кросскультурной категории [Самарина, 2017]. Здесь мы вновь сталкиваемся с введением в неофеноменологический проект черт классической феноменологии религии, причём тех, против которых изначально

и выступал Ваарденбург. Ведь представление о мистике, как надкультурной реальности, присущей всем религиям, и уравнивание её с мифами и священным писанием есть не что иное, как нивелирование исторического контекста отдельных религиозных традиций в пользу унификации и выявления общих структур и феноменов.

Таким образом, можно заключить, что, пытаясь разработать и обосновать на конкретном религиоведческом материале проект неофеноменологии религии, Ваарденбург не смог полностью отказаться от аппарата классической феноменологии религии, ревитализировав ряд её категорий и используя её стратегию работы с религиозным материалом, ту стратегию, против которой в своих критических работах он столь настойчиво выступал.

### Библиографический список

1. Амайон, Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации / Р. Амайон // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 3–15.
2. 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 / Ж. Ваарденбург. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 407 с.
3. Ваарденбург, Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / Ж. Ваарденбург. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 216 с.
4. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
5. Самарина, Т.С. Первая репрезентация концепций мистического опыта в отечественной историографии / Т.С. Самарина // Философия религии: аналитические исследования. – 2017. – № 1. – С. 139–147.
6. Самарина, Т.С. Теория пандинамизма в феноменологии религии: категории Силы, Воли и Формы / Т.С. Самарина // Религиоведение. – 2019. – № 1. – С. 114–120.
7. Самарина, Т.С. Феноменология религии П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле: от теологии к религиоведению / Т.С. Самарина // Богословский вестник. – 2019. – Т. 32. – № 1. – С. 67–79.
8. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology / Ed. By J. Waardenburg. – N.Y.: Mouton, 1972. – 742 p.
9. Cox, J.A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates / J.A. Cox. – N.Y.: The Continuum International Publishing Group, 2006. – 276 p.
10. Daniels, J. How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg / J. Daniels // Method Theory in the Study of Religion. – 1995. – 7–1. – P. 43–55.
11. Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. – München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. – 594 p.
12. Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung / F. Heiler. – München: Reinhardt, 1922. – 100 p.
13. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / F. Heiler. – Stuttgart: Kohlhammer, 1961. – 605 p.
14. Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology / G. van der Leeuw. – N.Y.: Macmillan, 1933. – 715 p.
15. Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands / A.L. Molendijk. – Leiden: Brill, 2005. – XII+311 p.
16. Otto, R. West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung / R. Otto. – Gotha: Leopold Klotz, 1926. – 416 p.
17. Ryba, T. Phenomenology of Religion / Ed. Segal R.A. / T. Ryba // The Blackwell Companion to the Study of Religion. – N.Y.: Blackwell, 2006. – P. 91–122.
18. Schmidt, L.E. The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James / L.E. Schmidt // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. – Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. – P. 452–472.
19. Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw / J. Waardenburg. – The Hague: Mouton, 1978. – 298 p.
20. Wach, J. Sociology of Religion / J. Wach. – Chicago: University of Chicago Press, 1944. – 412 p.
21. Williams, M.A. “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category / M.A. Williams. – Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1996. – 360 p.

*Текст поступил в редакцию 12.04.2019.*

- <sup>1</sup> У Ваарденбурга на этот счёт показательна работа «Последние тенденции в голландском религиоведении» [Ваарденбург, 2010]. Об истории религиоведения в Голландии см.: [Molendijk, 2005].
- <sup>2</sup> О религиоведческом проекте Тиле см.: [Самарина, 2019б].
- <sup>3</sup> См., напр.: [Heiler, 1922; Otto, 1926].
- <sup>4</sup> Здесь мы используем перевод с языка оригинала, так как русский вариант на стр. 126 представляется неточно передающим мысль Ваардебурга.
- <sup>5</sup> Наиболее показателен в этом плане труд Дж. Кокса [Cox, 2006], но так же с Леувом работали и многие другие авторы. См., например: [Ryba, 2006, 110–111; Daniels, 1995, 43–55].
- <sup>6</sup> О дискуссионности общей категории «шаманизм» см.: [Амайон, 2009]; о спорах вокруг термина «гностицизм» и вариативности его значений см.: [Williams, 1996].
- <sup>7</sup> Об истории возникновения этой категории в религиоведении см.: [Schmidt, 2013].

---

## References

1. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*. Ed. J. Waardenburg. N.Y.: Mouton, 1972, 742 p.
2. Cox J. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. N.Y.: The Continuum International Publishing Group, 2006, 276 p.
3. Daniels J. *Method Theory in the Study of Religion*. 1995, no. 7–1, pp. 43–55.
4. Hamayon R.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2009, no. 1, pp. 3–15 (in Russian).
5. Heiler F. *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* [Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion]. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920, 594 S. (in German).
6. Heiler F. *Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* [The Buddhist Contemplation. A Religious-Historical Investigation]. München: Reinhardt, 1922, 100 S. (in German).
7. Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* [Manifestations and Essence of Religion]. Stuttgart: Kohlhammer, 1961, 605 S. (in German).
8. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913 (Russ. ed.: Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii*. Moscow: Akademicheskij proekt, 2009, 489 p.)
9. Leeuw G. van der. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*. N.Y.: Macmillan, 1933, 715 p.
10. Molendijk A.L. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill, 2005, p. xii+311.
11. Otto R. *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* [Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism]. Gotha: Leopold Klotz, 1926, 416 p. (in German).
12. Ryba T. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. N.Y.: Blackwell, 2006, pp. 91–122.
13. Samarina T.S. Bogoslovskij vestnik [Theological Herald]. Sergiyev Posad, 2019, vol. 32, no. 1, pp. 67–79 (in Russian).
14. Samarina T.S. *Filosofiya religii: analit. Issled.* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Moscow, 2017, no. 1, pp. 139–147 (in Russian).
15. Samarina T.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2019, no. 1, pp. 114–120 (in Russian).
16. Schmidt L.E. *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 452–472.
17. Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague: Mouton, 1978, 298 p. (Russ. ed.: Waardenburg J. *Razmyshleniya o religiovedenii, vlyuchaya esse rabot Gerarda van der Leu. Klassicheskie podhody k izucheniyu religii. Celi, metody i teorii issledovaniya. Vvedenie i antologiya*. Vladimir: Izd-vo Vladim. gos. un-ta, 2010, 407 p.)
18. Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague: Mouton, 1978, 298 p.
19. Waardenburg J. *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, New York: de Gruyter, 1986, 277 s. (Russ. ed.: Waardenburg J. *Religiya i religii: sistematicheskoe vvedenie v religiovedenie*. St. Petersburg: Izdatel'stvo RHGA, 2016, 216 p.)
20. Wach J. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944, 412 p.
21. Williams M.A. "Gnosticism"; *An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1996, 360 p.

Submitted for publication on April 12, 2019.