



филологии приходится больше всего сокрушаться. А именно, из тех кругов, на которые мы должны больше всего рассчитывать, кругов художников-друзей древности...» (*Ницше Ф.* Гомер и классическая филология // *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 52).

- 5 Таким было требование Сартра, априори пред-
стающее перед любым произведением искусства.
Полагаю, что не нужно напоминать еще и цвет этой
«политической ангажированности»: как тот, в кото-
рый окрашиваются «правильные» авторы, так и тот, в кото-
рый по самую голову замазаны те, кто «политическую
ангажированность» самого Сартра не принимал, даже
если абсолютно честно ссылаясь при этом на то, что
в искусстве политический цвет – не определяющий
критерий.
- 6 Ср.: «Но самыми знаменитыми сторонниками фено-
менологического движения являются Макс Шелер
(1874– 1928), Мартин Хайдеггер (1889–1976) и Ни-
колай Гартман (1882–1950), ставшие в дальнейшем
ведущими немецкими философами XX века» (*Слинин
Я.А.* Онтология Николая Гартмана в перспективе фено-
менологического движения // *Гартман Н. К.* Осно-
вположение онтологии. СПб., 2003. С. 6).
- 7 Ср.: «Результаты подражания всем доставляют удо-
вольствие; доказательство этому – факты: на что нам
неприятно смотреть [в действительности], на то мы с
удовольствием смотрим в самых точных изображениях,
например, на облики гнуснейших животных и на трупы.
Объясняется это тем, что познание – приятнейшее
дело не только для философов, но равным образом и
для прочих людей, только последние причастны ему в
меньшей степени» (*Аристотель.* Поэтика // *Аристо-
тель.* Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 648–649 [кн.4,
1148b 9–12]).
- 8 На данный момент в русскоязычной сфере заслуживают
внимания следующие переводные книги по дадаизму:
во-первых, два собрания текстов дадаистов и раз-
личных материалов, связанных с их деятельностью

(Альманах дада. М., 2000. 208 с.; Дадаизм в Цюрихе,
Берлине, Ганновере и Кёльне: Тексты, иллюстрации,
документы. М., 2002. 559 с.); во-вторых, монография
по определенному периоду и направлению в деятель-
ности дадаистов (*Сануйе М.* Дада в Париже. М., 1999.
638 с.).

- 9 *Брик О.* Против «творческой» личности // *Литература
факта.* Первый сборник материалов работников ЛЕФа.
М., 2000 (печатается по изданию: М., 1929). С. 76–79.
- 10 *Брик О.* Против «творческой» личности. С. 77.
- 11 Отдельного разговора заслуживают стратегии этого
стремления, его слабые и сильные стороны, подробное
рассмотрение которых в рамках данного исследования
нецелесообразно, что вовсе не свидетельствует о бес-
полезности и бессмысленности данного мероприятия
сейчас.
- 12 *Бодлер Ш.* Мое обнаженное сердце // *Бодлер Ш.* Из-
бранное. М., 1997. С. 453 [фр. XLII.3].
- 13 *Бодлер Ш.* Салон 1845 года // *Бодлер Ш.* Избранное.
М., 1997. С.461–462.
- 14 Здесь могли бы последовать замечания исторического
и социально-политического характера, в связи с тем
что буржуазия Бодлера и буржуазия у ЛЕФов – совер-
шенно различные «буржуазии», а потому сопоставлять
их в диалоге просто некорректно. Признавая всю
историческую основательность (что вовсе не значит:
бесспорность) подобного замечания, хочется обратить
внимание на то, что такое социально-политическое
рассмотрение (через политическую историю) делает
любое собственно эстетическое исследование не-
возможным. Благодарю за корректное высказывание
подобного исторического возражения (что вовсе не
значит: признаю справедливость этого замечания в
данном случае) *Александра Савинова.*
- 15 *Зедльмайр Г.* Искусство и истина. СПб., 2000. С. 19–21.
- 16 Там же. С. 22–23.
- 17 Там же. С. 10–11.
- 18 Там же. С. 21.

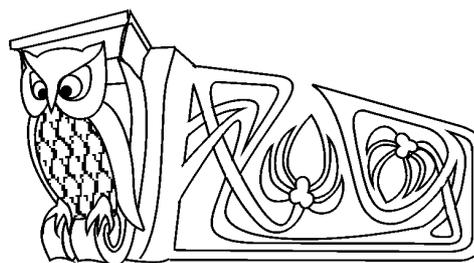
УДК 2:1

ФИЛОСОФСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ФОРМИРОВАНИЕ МЕТОДОЛОГИИ

О.Ю. Гусева

Саратовский государственный университет,
кафедра религиоведения и философской антропологии
E-mail: guss_@mail.ru

В статье автор рассматривает проблему формирования ме-
тодологии феноменологии религии под влиянием феноме-
нологии Э. Гуссерля. Феноменология религии формируется
на основании некоторых главных позиций и особенностях,
характеризующих философскую феноменологию: феноме-
нологическую редукцию, интенциональность, объективное
сознание и сознание, снимающее оппозицию субъективное
– объективное, интуитивное познание, внеисторичность со-



знания. М. Шелер – один из главных представителей фено-
менологии религии. Он создает собственную феноменоло-
гию с целью раскрытия ценностных феноме-нов. Основным
феноменом в его концепции является феномен «святого».

Philosophical Phenomenology and Phenomenology of Reli- gion: Making Methodology

O.Y. Guseva

In the article author reflects on the problem of making methodology
of the phenomenology of religion under the influence of Husserl's



phenomenology. Phenomenology of religion based on some of the basic positions and distinctions that have characterized phenomenological philosophy, such as phenomenological reduction, intentionality, objective and non-objective awareness, pre-reflective awareness, senses of transcendence, inner-time consciousness. M. Sheler one of the main representative of phenomenology of religion. He created his own phenomenology for disclose valuable phenomenon. The basic phenomena in his conception is a "sacred".

В формировании методологических позиций феноменологии религии ведущую роль сыграла философская феноменология. Но на своем раннем этапе в методологических установках феноменологии религии не опиралась на философскую феноменологию. Этот период характеризуется зарождением основных принципов феноменологического описания религиозных феноменов, создания их классификаций. На этом этапе феноменология религии была лишь систематизирующей формой истории религии, видом межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики. Эту первую форму феноменологического изучения религии можно назвать описательной феноменологией религии.

Доклассическая феноменология религии не имела специфического объекта исследования (отличного от истории религии), особых методов или процедур верификации и обладала дискретивной природой. На классическом этапе феноменология религии стремилась преодолеть установки предшествующего периода (принцип историзма, культурно-этническую обусловленность природы религии). Эти подходы были вытеснены, как отмечает Н. Лобковиц, выработкой новых концептуальных позиций в изучении религии и религиозного опыта (Ф. Хайлер, Р. Отто, М. Элиаде, М. Шелер), что «способствовало освобождению религиоведения от необходимости ссылаться на исторические, этнологические и психологические подходы и зависеть от них...»¹.

Тем не менее все феноменологи религии использовали такие методы, как сравнительный анализ и классификация различных типов религиозных феноменов. Этим методам отдавали предпочтение представители так называемой дескриптивной феноменологии религии. Они подчеркивали эмпирический и описательный характер своей дисциплины. К ним относятся прежде всего представители «доклассической» феноменологии религии (П.Д. Шантепи де ла Соссе и К. Тиле), а также некоторые представители классической феноменологии религии (Н. Зёдерблом, Ф. Хайлер, Г. Ван дер Леув). Странники такого подхода, изучая религию, очень редко использовали в своих построениях категории, понятия и методы философской феноменологии. За исключением Г. Ван дер Леув, который признавал важнейшее значение методологии, которую создал Э. Гуссерль. Но сам он использовал ее не в чистом виде, а лишь с той целью, что метод редукции, составляющий важнейшую часть философской

феноменологии, позволял исследовать религию внеконфессионально.

Непосредственными сторонниками методологии Гуссерля себя называли М. Шелер и М. Элиаде, хотя и они по-своему интерпретировали его учение. Такие мыслители, как И. Ваха, Ж. Варденбурга, К. Гольдаммер, Г. Меншинг, вслед за Р. Отто делали акцент на уникальности религиозного опыта и автономном характере религии, характерный для протестантской теологии со времен Фридриха Шлейермахера.

Своим возникновением классическая феноменология религии обязана, прежде всего, открытию новой методологии Э. Гуссерлем. Как известно, он создает беспредпосылочное учение о сущности познания, разделяя знание и понимание. В процессе понимания из эмпирического сознания конструируется сознание как объект феноменологического анализа.

Предложенный Гуссерлем метод феноменологической редукции охватывает две ступени. Первая – «эйдетическая» редукция, выявление общих структур. Она означает, что необходимо отвлечься от случайного в восприятии. Следующая ступень – «трансцендентальная» редукция². Трансцендентальная редукция означает, что следует воздержаться от суждения об отношении воспринятой предметности к чему-либо трансцендентному. Исследователя интересует предметность только в ее чистой форме как коррелят сознания. Соответствует ли ей нечто само по себе, независимо от субъекта, – об этом речь не ведется, и ставить об этом вопрос считается бессмысленным. Такую методологическую процедуру Гуссерль обозначает, как «заклучение в скобки» интендируемого предмета (предмета, на который направлено в данный момент сознание) с целью выключения его из обычных для натуралистического сознания причинных связей (или часто греческим термином «эпохе» – остановка, прекращение, воздержание от суждения)³. Таким образом, основным выводом Гуссерля является то, что бытие выступает коррелятом сознания. «То обстоятельство, что бытие мира (даже когда он сам по себе дан в очевидности) *трансцендентно* сознанию и с необходимостью остаётся трансцендентным ему, ничего не меняет в том, что только в жизни сознания (...) конституируется всякая трансцендентность, и что только эта жизнь (...) несёт в себе неотделимый от неё смысл. В конечном счёте, только раскрытие горизонтов опыта проясняет действительное существование мира и его трансцендентность и показывает затем, что он неотделим от трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия»⁴. Данная характеристика сознания и бытия (которые уже не разделяются) делает возможным такое понимание религиозного опыта, внутренних переживаний «святого», «Бога», как неких данностей, трансцендентных нацеленному на них субъективному акту, имманентных сознанию.



Кроме того, религиозными философами была воспринята такая важнейшая характеристика познания у Гуссерля, как интуитивное усмотрение сущности интенционального предмета как цели познания.

Эти идеи Гуссерля оказали определенное воздействие на выдвижение концепций динамического понимания религиозного опыта. Описание такого внутреннего опыта позволяет реконструировать антропологические структуры глубинной религиозности человека, определенности его внутренней жизни, направленностью на трансцендентное⁵. Таким образом, феноменология Гуссерля стала методологической и теоретической основой «антропологическо-феномено-логического варианта обоснования религии»⁶.

Эта жесткая методологическая программа Э. Гуссерля была упрощена и смягчена в рамках классической феноменологии религии. Феноменологов религии не устраивал подчеркнутый субъективизм гуссерлевской трактовки метода трансцендентальной редукции. Их интересовали не только феномены сознания (хотя этому уделялось большое внимание), но и религиозные феномены, обладающие «объективной реальностью» в самом традиционном значении этого термина. Не могли они оставить вне рассмотрения и то, что Р. Отто называл «нуминозным объектом». В теоретических построениях классической феноменологии религии нуминозный объект в явной или неявной форме выступал в роли первоосновы, или сущности всех религиозных феноменов. Соответственно этому метод Гуссерля получал весьма неожиданные толкования. Например, М. Шелер, считавший, что учению о религиозном акте должно соответствовать и даже предшествовать учение о божественном, и постоянно подчеркивающий, что божественное есть *Ers a se* (самосущее), усмотрел много общего между феноменологическим методом и методом апофатической теологии. «Ибо метод негативной теологии возник из глубокого понимания того, что божественное и священное как таковое есть изначальная данность, которая может быть обнаружена лишь путем постепенного ее очищения от приписываемых ей качеств или путем аналогий с этими качествами... Таким образом, феноменология как ориентация и метод исследования уже со времен Плотина стала применяться в области теологии»⁷.

М. Шелер был более всех других феноменологов религии последователем философской феноменологии. Разрабатывая главным образом антропологическую проблематику, Шелер применяет методологию Э. Гуссерля для исследования аксиологического измерения бытия личности, где абсолютной ценностью выступает сакральное, что и конституирует бытие человека⁸.

В своих работах М. Шелер большое внимание уделяет анализу воззрений Р. Отто и очень высоко оценивает используемый им метод постепен-

ного очищения феномена и его фиксации перед духовным взором, поскольку этот метод ведет к феноменологическому «усмотрению сущности». Однако М. Шелер, критикуя субъективизм в учении Р. Отто, называет себя сторонником «философского и теологического объективизма»⁹ и постоянно подчеркивает, что любому учению о религиозном акте и религиозном сознании должно предшествовать учение о божественном. Он создает сущностную феноменологию религии. «Сущностная феноменология религии, – пишет М. Шелер, – включает в себя три раздела: 1) сущностную онтику божественного; 2) учение о формах откровения, в которых божественное обнаруживает и являет себя человеку; 3) учение о религиозном акте, посредством которого человек готовится к восприятию содержания откровения и посредством которого схватывает его в вере»¹⁰.

В рамках феноменологии он создал особое направление – прикладную феноменологию (*angewandte Phanomenologie*)¹¹, в которой феноменологический подход применяется к анализу ценностных феноменов и феноменов религиозного сознания в аспекте их освоения человеком, приобщения к ним и превращения их в факты человеческого мира.

Сущностное основание человека – дух. Специфическим духовным актом является акт идеации, который отличается от всякого технического интеллекта. Интеллект решает вопросы причин явлений, их следствий, опираясь на методы позитивной науки, но сущность явлений как таковая, вне их конкретизации входит в компетенцию духа. «Идеация означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от числа совершаемых нами наблюдений и от индуктивных заключений... Знания, которые мы получаем таким образом, имеют силу за пределами нашего чувственного опыта. На школьном языке мы называем их *a priori*»¹². Постоянство духа – в способности посредством таких сущностных усмотрений образовывать все новые формы мышления и созерцания, любви и оценки. М. Шелер, опираясь на феноменологическую традицию Э. Гуссерля, строит своеобразную аксиологию. В отличие от Гуссерля, выдвигавшего на передний план теоретические основания феноменологии, Шелера ориентируется на раскрытие практических возможностей феноменологического способа философствования, в центр которого (о чем уже упоминалось выше) была выдвинута тема ценностного мира человека.

Акт идеации, который является сущностной характеристикой духа в его постижении мира, связан с такими характеристиками сознания, как интенциональность и редукция. В этом отношении Шелер выдвигает следующую установку: «Прежняя философия идей, господствовавшая со времен



Августина, допускала 'ideae ante res', 'предвидение и план творения еще' до действительного бытия мира. Но идеи существуют не до вещей, не в них и не после них, но вместе с ними и производятся лишь в акте постоянной реализации мира (creatio continua), в вечном духе. Поэтому и наше соучастие в этих актах, поскольку мы мыслим 'идеи', не есть простое отыскание или открытие уже независимого от нас сущего и бывшего, но истинное со-порождение идей и сопровождающих вечную любовь ценностей из первоисточка самих вещей»¹³. Следовательно, реализация, исполнение, осуществление духовных актов становится условием бытия той или иной ценности.

Таким образом, в феноменологической аксиологии Шелера ценности мыслятся как объективные качественные феномены, образующие особое царство трансцендентных надэмпирических сущностей, находящихся вне пространственно-временной реальности. Ценность – это феномен, самообнаруживающийся в акте эмоциональной интуиции, которого нет вне направленности на него сознания. Мыслитель отвергает позицию, будто ценность – это только общее понятие, значение, смысл. Ценность всегда дана в эмоциональном созерцании, ее невозможно вывести путем абстрагирования из общих свойств предметов и явлений и выразить в формах логического мышления. Однако Шелер ни в коем случае не помещает ценности в субъективную сферу, они не в предметах и не в сознании. И здесь он снова опирается на феноменологию Гуссерля: ценность существует, но существует в интенциональном акте (бытие коррелирует сознания). В оценке проявляется смысл – посредник между наличной действительностью и ценностями, нельзя сказать, что они существуют или что они не существуют. О них следует говорить только, что они значат¹⁴. Шелер, в свою очередь, не допускает объективного, в смысле существующего без оценивающего субъекта бытия ценностей, так же, как и их самостоятельного конструирования личностью. Ценность – показывающий самого себя феномен, которого нет без интенциональности сознания¹⁵.

Ценность святости является базисной в религиозном сознании, поскольку то, что ценно само по себе и не нуждается в других основаниях, есть Святое и есть Бог. Некоторые исследователи как религиозной (Р. Отто), так и социологической направленности (Э. Дюркгейм) полагают, что само святое как религиозное чувство появляется прежде в рациональной категории Бога. Для Шелера как католика совершенно очевидно, что почитание святого реализуется в почитании личностного Бога. Божественное обнаруживает и являет себя в вещах и событиях природного мира, в человеческом сознании, в социальной и исторической реальности. Божественное обнаруживает себя

на всех уровнях бытия, но на разных уровнях оно проявляет разные свойства своей сущности и делает это с разной степенью адекватности. Откровение может проявляться на уровнях неживой природы, живой природы, человеческой души, общества, и различные формы откровения охватываются различными видами религиозных актов. Если божественное обнаруживает и проявляет себя посредством личностей, то единственным способом выражения откровения служит слово. Божественное, проявляясь в природе, обществе и человеке, есть *Ens a se* (самосущее), оно объективно и независимо от субъекта веры. Оно постигается человеком лишь постольку, поскольку человек сопричастен Богу и изначально несет в себе элементы божественного. М. Шелер неустанно подчеркивает, что сущностная феноменология религии должна включать не только философский анализ религиозного сознания, она призвана разрабатывать учение о божественном, а также изучать проявления божественного в природе, социальный и исторический аспекты религии.

Важно также отметить, что метод Гуссерля предполагал достижение совершенно беспредпосылочного созерцания феноменов сознания, а феноменологи религии интерпретировали «заклучение в скобки» как воздержание от непроверенных предпосылок или как экспликацию и уточнение предпосылок, но не как их полное отрицание. В данном случае позиция феноменологов религии была иной, поскольку, занимаясь любым видом познавательной деятельности, невозможно «заклучить в скобки» все экзистенциальные, истинностные и ценностные суждения и достичь беспредпосылочного, мировоззренчески нейтрального и абсолютно объективного знания. Сам Э. Гуссерль в поздних работах пришел к тому, что существуют сферы деятельности человека, где невозможно прийти к «чистому» сознанию, то есть избавиться от предпосылок (понятие «жизненного мира»). Однако феноменологи религии использовали метод редукции и в скобки методично заключали предпосылки внеконфессионального, светского и критического отношения к религии.

Феноменология религии выработала две важнейшие методологические установки: 1) феноменологическое описание универсальной, сущностной структуры религиозного опыта; 2) уникальное «нуминозное» качество любого религиозного опыта, где «... феноменолог может достичь автономных религиозных феноменов по их нуминозному аспекту или в состоянии организовать или проанализировать специфические религиозные проявления»¹⁶.

Методология классической феноменологии религии – методология антиисторизма (который выделяет ее из истории религии). Религиозный феномен берется вне исторических связей и причин, которые не обуславливают его природу и



существование. На становление именно такого подхода во многом повлияла именно философская феноменология.

Следует отметить, что характер влияния философской феноменологии был не однозначным. Прежде всего, это связано с самим объектом, который изучается в рамках феноменологии религии. Поскольку сами феноменологии религии (Ф. Хайлер, Р. Отто, М. Шелер) предполагали у ученого, который исследует религию, наличие личного религиозного опыта. Феноменология же Гуссерля не предполагала изучения предмета, чье существование основывается на вере. Более того, для Гуссерля в познании сущность предмета познания не принадлежит ни субъекту, ни объекту (такая противоположность вообще снимается), сущность конструируется в ходе феноменологического опыта. Для феноменологов религии объект определяет сущность религиозного сознания, так как она нам остается не доступна (Бог не познаваем), мы можем лишь косвенно изучать его, изучая религиозное сознание.

Таким образом, философская феноменология была использована феноменологами религии лишь отчасти. М. Шелер, М. Элиаде, используя феноменологическую методологию Э. Гуссерля, создали собственные теории религиозности человека, неотъемлемой категорией которых является категория «святого». Другие представители феноменологии религии (Р. Отто, Ф. Хайлер, Г. Ван дер Леув) имеют хотя и не прямую опору на методологию Гуссерля, однако, рассматривая феномен сакрального (святого), идут от исходных установок антропологического изучения предмета. Следовательно, анализируя религиозные феномены на основе аналитики человеческого бытия, феноменология религии изучает сущность религии через анализ религиозного опыта человека.

УДК 316.334.3(4-15)

ГОСУДАРСТВО, ОБЩЕСТВО, РЕЛИГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

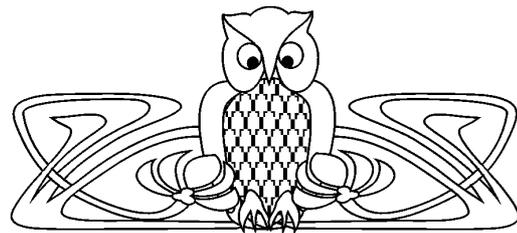
С.А. Данилов, М.О. Орлов

Саратовский государственный университет,
кафедра теоретической и социальной философии
E-mail orok-saratov@mail.ru

Социум на протяжении многих веков управляется государствами в разных формах – от самого примитивного и до крайне сложного. История религии в пространстве западноевропейской цивилизации является во многом взаимоотношением христианских церквей и институтов власти. Заявленная в статье тема особенно актуальна в современном глобализирующемся мире.

Примечания

- ¹ Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 16.
- ² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. 1. §56–62. С. 125–137.
- ³ Там же.
- ⁴ Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск, 2000. С. 398.
- ⁵ См.: Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989. С. 40.
- ⁶ Там же. С. 43.
- ⁷ Шелер М. О вечном в человеке // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- ⁸ См.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- ⁹ Красников А.Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. С. 90.
- ¹⁰ Шелер М. О вечном в человеке.
- ¹¹ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии: Крит. очерк. Рига, 1980. С. 276.
- ¹² Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 178.
- ¹³ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 272.
- ¹⁴ См.: Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
- ¹⁵ Лигалев А.И. Изменение системы ценностей, феноменология любви и проблема другого Я в мышлении Макса Шелера // Историко-философский ежегодник. 1996. М., 1997. С. 225.
- ¹⁶ Красников А.Н. Указ. соч. С. 38.



State, Society and Religion in West-European Civilization

S.A. Danilov, M.O. Orlov

For many ages society has been managed by different kind of states, from primitive to the most complicated. The history of religion in the space of Western Europe civilization is mostly the one of interrelations of churches and state institutes. The theme the article deals with is especially actual in the modern globalizing world.