

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Т.Г. Человенко

Кафедра религиоведения и теологии
Орловский государственный университет
ул. Комсомольская, 95, Орел, Россия, 302026

В статье рассматриваются перспективы развития феноменологии религии и ее влияние на религиоведение. Культурно-антропологические контексты и их философское осмысление, считает автор, позволяют по-новому взглянуть на тему жизненного мира, где богоискательство, как попытка обретения веры, предстает в качестве актуальной составляющей многообразного человеческого опыта.

Ключевые слова: религиоведение, феноменология, жизненный мир, Гуссерль, интенциональность.

В религиоведении существует проблемная ситуация, связанная с восприятием философско-феноменологических идей Гуссерля, открывающих, как часто утверждают, дорогу субъективизму, интуитивизму и иррационализму в науке о религии. Особенно это касается феноменологии религии, развитие которой замерло в начале XX в.. Ее в первую очередь коснулись проблемы, связанные с институционализацией религиоведения, стремившейся четко размежевать функции религиоведческого, теологического и философского исследований, для чего актуализировались принципы раннего религиоведения, основанные на «усилении рационалистических начал» (1). В то же время на фоне возрастания общетеоретического значения методологического плюрализма в современной философии религии возрастает интерес к поискам интегральной методологии исследования религии (2). И в этом смысле у трансцендентальной феноменологии Гуссерля есть несомненные потенциалы для осмысления общезначимого содержания религиозных контекстов на основе личного жизненного опыта, тем более творческое развитие феноменологии допускается самим феноменологическим подходом, о чем писал Г. Шпет: «Феноменология — не откровение, в ней нет истин «навсегда данных», многое может быть исправлено, иное и вовсе отвергнуто, но ее заслуги должны

быть оцениваемы прежде всего по тому, как она приходит к своим результатам, и если путь ее — надежный путь, то и ее место в развитии положительной философии определяется твердо» [9. С. 20].

Для прояснения религиозных перспектив трансцендентальной феноменологии Гуссерля следует обозначить, прежде всего, приоритет в ней неокантианства по сравнению с неокантианством (3). Декарт предпринял поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму в деле обоснования дескриптивного знания. «Наивный объективизм» — это, пожалуй, та ситуация, с которой не может справиться наука о религии, впадая в крайности либо излишней схематизации и рационализации, либо излишней эзотеризации своего исследовательского поля. Сейчас вряд ли кто оспорит суждение, что по отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия не дает желаемых научных результатов. В содержании понятия религии имеются компоненты, фиксирующие ее наиболее глубинные, фундаментальные качества, высвечивающиеся в сущем, в существовании, в бытовании и которые можно раскрыть на философском уровне [10. С. 226]. Поэтому *важна философская рефлексия синтеза характеристик, фиксирующих различные стороны объекта.*

Некоторые представители феноменологии религии (4) пытались по-своему преодолеть субъективизм метода еросхе. Их интересовали религиозные феномены, обладающие «объективной реальностью» в традиционном ее содержании (М. Шелер, представители интерпретативного направления феноменологии религии), а также собственно «нуминозный объект» (Р. Отто), который выступал в качестве первоосновы или сущности всех религиозных феноменов. С этой точки зрения метод еросхе получил другое, нежели у Гуссерля, толкование. Например, М. Шелер, считавший, что учению о религиозном акте должно соответствовать и даже предшествовать учение о божественном [8], усмотрел много общего между феноменологическим еросхе и методом апофатической теологии. Метод негативной теологии возник из глубокого понимания того, что божественное и священное, как таковое, есть изначальная данность, подчеркивал Шелер, которая может быть обнаружена лишь путем постепенного ее очищения от приписываемых ей качеств или путем аналогий с этими качествами. Он справедливо отмечал, что феноменология как ориентация и метод исследования стала применяться в области теологии уже со времен Плотина. Предложенная Шелером объективация религиозного феномена, есть, на наш взгляд, не что иное, как попытка рассматривать трансцендентальное не само по себе, а в конкретном становлении жизни. В дальнейшем проблема отношения субъекта к собственному личностному бытию получила свое развитие в работах экзистенциалистов (М. Хайдеггера, Г. Марселя Ж.-П. Сартра, К. Ясперса и др.). Таким образом, феноменологический подход как «манера, или склад мысли» (М. Мерло-Понти) возник задолго до того, как сам был осмыслен. Главным в этом складе мысли была попытка понять и описать религиозный опыт, не исходя из внешних по отношению к религии философских установок, а «изнутри» (5).

Естественно, напрашивается вопрос, возможно ли достижение беспредпосылочного, мировоззренчески-нейтрального и абсолютно-объективного знания, такого знания, которого рассчитывал достичь Гуссерль? Сейчас любой, кто профессионально занимается тем или иным видом познавательной деятельности или проблемами человеческого мышления, знает, что невозможно «заключить в скобки» все экзистенциальные, истинностные и ценностные суждения. Сам Гуссерль в своих поздних работах вынужден был согласиться с этим. Но тогда какие суждения феноменологии религии «заключают в скобки»? Конфессионального, теологического характера или внеконфессионального, светского и критического отношения к религии? Известно, например, мнение представителей классической феноменологии религии о том, что вера и интеллектуальное воздержание от суждений (*epoché*) не исключают друг друга и что исследователь может руководствоваться религиозными и даже конфессиональными предпосылками [5. С. 84—135]. Религиозную веру при этом можно рассматривать как редуцированную, т.е. философскую форму сознания, что и явилось основанием для сотрудничества философии томизма и феноменологии.

Другой дискуссионный для феноменологии религии метод — это метод «эйдетического видения», смысл которого в том, что сущности (эйдосы) феноменов сознания могут быть схвачены только путем прямой интуиции. «Доказывающие методы» пригодны для естествознания, но не для «нового стиля философствования», развивающегося в духе экзистенциально-антропологической традиции западно-европейской философии XX в. Метод (как и сам термин) «эйдетического видения» в строгом философско-феноменологическом смысле (как нам кажется, именно из-за сложного рефлексивного характера его применения) использовали только М. Шелер и П. Рикёр. В качестве недостатка такого подхода выдвигается тезис о субъективности обобщений и априорных теоретических суждений. Упреком методу эйдетического видения является использование эмпатии, а также апелляция к собственному религиозному опыту, что, как предполагается, неизбежно ведет к значительному субъективизму в исследованиях. Но тем не менее развитие феноменологии религии предполагает не только постижение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений, но и переход ее к осмыслению «жизненного мира» религий в их экзистенциально-феноменологических составляющих. Например, голландский религиовед Ж. Ваарденбург, один из основоположников неифеноменологии религии, предлагает рассматривать сущностную («эйдетическую») феноменологию как конечное философское обоснование всякого философского и научного изучения религии. В качестве объектов сущностной феноменологии он выделяет сущностные принципы и структуры, которые проявляются в конкретных религиях, а целью ее изучения — поиск логики религиозных актов как активных принципов религиозного разума.

В работах отечественного философа Н.Н. Карпицкого рассматриваются возможности более широкой проблематизации действительности, нежели предложенная Гуссерлем в эйдетической феноменологии. Карпицкий исходит из того, что смысловая определенность выявленного Гуссерлем уровня сознания несет в себе

проблему: априорное содержание сознания едино и неизменно на все времена и для всех культур, что, по-видимому, не соответствует факту культурного многообразия. Подобное противоречие пытается разрешить сам основоположник феноменологии, вводя понятие «горизонта» как сферы всех потенциальных неопределенностей, которые могут быть актуализированы в сознании. В этом случае становится востребованной проблематизация любого содержания сознания, и, следовательно, становится возможным обоснование многообразия опыта разных культур и выявление различных априорных систем, лежащих в их основании [4. С. 17—18].

Если понимать феноменологию как описание опыта человеческой субъективности, то в любом феномене (тем более религиозном) мы можем обнаружить имманентно переживаемое содержание. Феноменологическим фактом является не только интенция, которая активно изучалась в схоластике, но и акт ее полагаения из некоей сферы бесконечных возможностей («трансцендентальное предчувствие» — термин Карпицкого). Эта потенция возможных интенциональных полаганий является первоосновой воли и метафизически обозначается как сущность. Но ее можно рассматривать феноменологически, как переживание, явленное в человеческой субъективности. При этом само понятие сущности можно истолковывать не метафизически как субстанцию, а феноменологически — как явленную в переживании бесконечную потенцию воли. Для феноменологического описания понятия сущности необходимы новые категории, которых нет у классиков феноменологии, но которые можно взять в традиции неоплатонизма. Это открывает огромные перспективы для философско-феноменологических исследований, считает Н.Н. Карпицкий, в том числе и для описания интерсубъективного опыта и опытов единств жизненного мира.

Отношение к принципу интенциональности в религиоведении, так же как и ко всей феноменологии Гуссерля, противоречиво. Этот термин редко встречается в трудах представителей классической феноменологии религии. Еще реже он воспроизводится в той сложной трактовке, которую давал ему сам Гуссерль. «Постулат об интенциональности мышления можно использовать применительно к феноменологии религии или с серьезными оговорками, или в переносном смысле» [6. С. 44]. Принцип интенциональности используется в феноменологии религии Р. Отто, где априорная структура религиозного сознания понимается как сознание, направленное на «нуминозный объект». Феноменологическо-психологическая техника ван дер Леува и диалектика священного Элиаде представляют собой методы постижения интенциональных характеристик религиозных явлений. В значительной степени элементы интенциональности присутствуют в учении М. Шелера о религиозном акте. Однако, как подчеркивает Красников, абсолютизация активности человеческого сознания таит в себе опасность солипсизма. Поэтому феноменологи религии не ограничивались рассмотрением религиозного сознания, а тезис о том, что человеческое сознание конституирует религиозные явления, придавая им значения и смыслы, для большинства из них был просто неприемлем. Таким образом, утвердилось мнение, что трансцендентальная феноменология может привести

к теологизации религиоведения и, соответственно, к ликвидации мировоззренческой нейтральности (т.е. объективности) и отказу от критических подходов к изучению религии (6). «Разработанные в феноменологии религии методы, категории и понятия способствовали разрушению религиоведческой парадигмы, которая сформировалась к началу XX в. Полным разрывом с методологией раннего религиоведения стало использование феноменологами религии принципов эмпатии, интуитивизма, априоризма, антиредукционизма, интенциональности, аисторизма. Реально это означало возврат от строго научных методов изучения религии к теологическим» [5. С. 107].

Феноменологический метод можно рассматривать как ориентированный на объективные, мировоззренчески-нейтральные результаты, если считать, что феноменологическая методология начинается с отказа исследователя от увлечения внешними чертами сходства различных верований в пользу анализа сущностных структур религиозных элементов (С.И. Блеекер). Богослужения, жертвоприношения, моления — эти элементы свойственны всем религиям мира, поэтому важно, на наш взгляд, разрешить проблему непреходящего *значения* указанных конструктивных элементов в религиозной мысли и практике, используя экзистенциально-феноменологический дискурс. Памятуя о том, что не все в познании может быть продемонстрировано, к вере надо относиться как к предшественнице знания, как к его экзистенциальной предпосылке. Феноменология религии и как самостоятельная религиоведческая дисциплина, и как особый метод исследования становится антидогматическим проектом, если использует теологические контексты как опоры для экзистенциально-феноменологических исследований. Мы считаем, что трудности религиоведческого восприятия феноменологических идей будут преодолеваются по мере развития, во-первых, феноменологической философии науки (В.У. Бабушкин, П.П. Гайденко, А.А. Михайлов, В.И. Молчанов, А.А. Печёнкин, Д.Н. Разеев, А. Гурвич, Дж. Кокельманс, Р. Шмит, Г. Шпигельберг, С. Штрассер, Э. Штрёкер и др. зарубежные и отечественные авторы), во-вторых, по мере теоретико-методологического развития феноменологической психологии Гуссерля, нацеленной на «сущностное постижение психической жизни в ее собственном бытии» (И.Н. Шкуратов), и, в-третьих, по мере становления экзистенциально-феноменологического дискурса в исследовании религиозных явлений. Тогда анализы М. Шелера, М. Мерло-Понти, П. Рикёра, Г. Марселя, А. Лосева и др. будут являть собой пример *открытого межпредметного горизонта феноменологических исследований* и для религиоведения (7).

Классические методологии принципиально не замечали единичных событий и ситуаций, которые не имели «типического» характера. В постнеклассической философии с ее обостренным вниманием к субъекту познания ситуация иная: изучение религиозных феноменов во многом обусловлено кардинальными общественными переменами, в основе которых лежат уникальные события, требующие глубокого и всестороннего осмысления. Поэтому феноменологический метод имеет перспективы быть понятым и востребованным на новом витке развития философской мысли, где исследовательский интерес обращен к уникальному не менее, чем

к типичному и универсальному [1. С. 115]. Уже Рикёр ставит в качестве принципиальной задачу «соотнести религиозный феномен с его объектом, как он обозначен и как дан в культуре и в вере, в ритуале и мифе» [7. С. 394]. И в этом смысле феноменологическая психология Гуссерля дает нам строгий методологически выверенный путь к изучению религиозного опыта «из самого первоисточника». «В эпоху живой реакции против схоластики боевым кличем было: «долгой пустые анализы слов». Мы должны спрашивать у самих вещей. Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право... Но что такое те вещи, и что это за опыт, к которым мы должны обращаться в психологии? Разве те высказывания, которые мы выспрашиваем у испытуемых лиц при эксперименте, суть вещи? И есть ли истолкование их высказываний «опыт» о психическом? Эксперименталисты сами скажут, что это только вторичный опыт; первичный имеет место у самих испытуемых и у экспериментирующих и интерпретирующих психологов, заключаясь в их собственных прежних самовосприятии, которые по достаточным основаниям не являются, не могут являться самонаблюдениями» [2. С. 143]. Эта позиция Гуссерля еще только ждет своего развития в отечественном религиоведении, поскольку в постнеклассической парадигме опыт как самоценное явление (и религиозный в том числе) — это самостоятельный объект изучения. Перспективы развития науки о религии мы связываем с осмыслением жизненного мира человека, где богоискательство, попытка обретения веры является необходимой частью этого опыта.

Трансцендентальная феноменология Гуссерля, как поиск универсальной онтологии, поставила много проблем, выходящих за пределы классической науки [3. С. 143]. Перспективы феноменологии связываются с ее возможностями научно-обоснованно взглянуть на все историческое многообразие человеческого опыта, объединить различные исследовательские подходы с восприятием человека как экзистенциального феномена, посмотреть на религию как на явление, «живущее» на пересечении человеческого сознания и бытия. В этом случае не только снимается острота противостояния научной и религиозной онтологий, но появляются возможности объединить их разноуровневый исследовательский потенциал на принципах постнеклассической научности и дополнительности с использованием актуального синтеза когнитивных практик (8).

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Взаимоотношения философии, теологии и религиоведения рассматривались в дискуссии на социально-теологическом факультете БелГУ в декабре 2006 г. См: *Римский В.П., Климова С.М.* Статус религиозной философии: обзор дискуссии // *Религиоведение*. — 2007. — № 4. — С. 157—169; а также: «Дискуссия „О специфике религиозной философии“» // *Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право*. — 2007. — № 19 (40). — Вып. 2. — С. 274—299.
- (2) Современное научное сообщество уже не может рассматриваться как некое единство, придерживающееся конкретной и универсальной исследовательской модели. Научное сообщество, понятое как «гранулированная среда», гораздо лучше адаптировано к созданию научно-исследовательских программ (И. Лакатос), успешно работающих в ситуациях междисциплинарного и тем более интегративного знания. Развитие научного знания

обусловлено общностью основополагающих идей и принципов, в основе которых идея взаимодополнительности, предполагающая включение в исследование дополнительной гипотезы. Мировоззренческие разногласия не должны являться достаточным поводом для вынесения той или иной позиции за рамки научного сообщества, а критерием оценки должна считаться успешность осуществляемых исследований.

- (3) Начиная с периода «Идей», Гуссерль осуществляет знаменитый «поворот» своей феноменологии к Канту, который оказался непринятым в среде его учеников. В этом усматривали «новую схоластику», поскольку феноменология переориентировалась от субъекта и возвращалась к вещам. Но дальнейшее обращение Гуссерля к философскому разуму через понятие цели и смысла открывает путь к глубокому экзистенциально-феноменологическому осмыслению гносеологических, нравственно-этических и онтологических проблем.
- (4) Со II пол. XX в. феноменология религии развивается в нескольких направлениях: дескриптивная, систематизирующая религиозные феномены; типологическая, ставящая своей целью изучение различных типов религии; интерпретативная, стремящаяся постичь сущность, значения и структуры религиозных явлений и использующая для этого принципы философской феноменологии.
- (5) Интересно в этом контексте посмотреть на роль апофатической теологии в становлении русской религиозной философии; см.: *Замалеев А.Ф.* Русская религиозная философия: XI—XX вв. — СПб., 2007.
- (6) Уникальные познавательные возможности феноменологии открываются не в пространстве критического анализа, а в парадигме понимания и объяснения религиозных явлений.
- (7) В большой степени трудности восприятия феноменологии связаны с фактом исследовательской инерции научного сообщества: исторически и теоретически феноменология оказалась на перекрестке взаимодействия логико-методологической и экзистенциально-антропологической познавательных традиций, на границе классической и неклассической науки со всеми вытекающими отсюда последствиями понимания феномена, рациональности, объективности и т.д. Критическое отношение к гуссерлианству в отечественном религиоведении не учитывает, как правило, те уточнения предмета феноменологии, которые мы наблюдаем в ходе эволюции идей Гуссерля, а так же динамику и особенности развития постнеклассической науки.
- (8) Примерами таких сопряжений является творчество П. Тиллиха, П. Рикёра, К.-О. Апеля, Г. Шпета, а так же малоизвестная в России реалистическая феноменология и, конечно, русская религиозная философия, еще ждущая своего экзистенциально-феноменологического прочтения.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. — 1986. — № 3.
- [2] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. — Новочеркасск, 1994.
- [3] *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. — 1992. — № 7.
- [4] *Карпицкий Н.Н.* Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности: Дисс. ... докт. филос. наук. — Томск, 2004.
- [5] *Красников А.С.* Методология классического религиоведения. — Благовещенск, 2004.
- [6] *Пылаев М.* Феноменология религии Рудольфа Отто. — М., 2000.
- [7] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М., 2002.

- [8] Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. — М., 1994.
[9] Шпет Г.Г. Явление и смысл. — Томск, 1996.
[10] Яблоков И.Н. Религиоведение. — М., 2005.

TRANSCENDENTAL-PHENOMENOLOGICAL BASIS OF THE PROBLEMS OF RELIGIOUS STUDIES RESEARCH

T.G. Chelovenko

Religious Studies and Theology Department
Oryol State University
Komsomolskaya str., 95, Oryol, Russia, 302026

The article is devoted to the perspectives of philosophic phenomenology of religion and its influence on Religious Studies. Cultural anthropological contexts and their philosophical interpretation, in author's opinion, enable us to look at the living world from a new angle. The search for God, an attempt of acquiring faith, is treated within these contexts as an essential component of diverse human experience.

Key words: religious studies, phenomenology, human experience, Husserl, intention.