

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Т.Г. Человенко

Орловский государственный университет
ул. Комсомольская, 95, Орел, Россия, 302026

Статья посвящена актуальной проблеме поиска новых подходов к изучению религии, соответствующих изменившимся научно-исследовательским и социальным условиям. Рассматривая феноменологию как перспективное направление, автор акцентирует внимание на различных ее прочтениях, особое внимание уделяя онтологическим аспектам.

Современная философская мысль не склонна рассматривать классический дискурс познания как единственно верный и неизменный методологический ориентир. Снятие жестких эпистемологических ограничений предопределило и обусловило активный поиск новых исследовательских подходов к изучению религии. Еще недавно феноменологические, герменевтические, экзистенциальные методы понимания и интерпретации считались по сравнению с казуально-аналитическими «внеаучными», «понимающими», но «необъясняющими», и, соответственно, ненаучными. Поскольку сегодня феномен понимания как неклассический идеал рациональности обостряет внимание науки к субъекту познания с его внутренним сущим, «человекообразные» методы исследования приобретают новый смысл и новую научную ценность.

Постнеклассическая рациональность (1) расширяет «предельную реальность», доступную научному изучению. Современный исследователь может выходить в межпредметную зону труднодоступных для классической эпистемологии проблем, работая в зоне «пограничных ситуаций». С другой стороны, антропологическая направленность современного религиоведения, актуальные проблемы религиозной социализации личности предполагают исследовательское внимание к «онтогенезу» религиозного феномена, к динамике религиозной жизни в контексте индивидуального развития человека (2). Возникающие здесь понятия природы релятивизма, жизни, веры, доверия, субъекта, интерпретирующей

функции субъекта и др., предполагают диалог когнитивных практик и методологий. «Новый синтез» как особая мыслительная традиция, имевшая целью восстановить разрушенное единство философии и религии (3), не только развивает сегодня «человекообразное» обоснование этой проблемы, но и предлагает сотрудничество на основе принципа дополнительности в общем рефлексивном пространстве философии и теологии. При этом категория опыта становится важным фактором теории познания, где находит свое место диалектическое взаимодействие понимания и объяснений. Такой подход мы находим в феноменологической герменевтике П. Рикёра, для которого преодоление «междоусобной борьбы разума и веры» стало делом его научного творчества. Для нас важно, что французский мыслитель не рассматривал понимание и объяснение как исключающие друг друга полюса, но видел в них составляющие сложного процесса интерпретации (4).

Чтобы не повторять ошибки эпохи Возрождения, когда увлечение антропоцентризмом обострило внимание к магиго-герметическому эксперименту и опыту (сравнить с интересом современной «науки» к концепциям и учениям типа Нью-Эйдж), необходимо сотрудничество философской традиции с рационально осмысленным теологическим знанием. Богословие и наука еще в эпоху Ренессанса совместными усилиями расставили акценты относительно гносеологической значимости натурфилософии и Божественной трансценденции [1. С. 88—141]. Это позволило двум познавательным парадигмам — религиозной и научной — в исторической ретроспективе развести свои дискурсы, а в современном интеллектуальном пространстве — плодотворно взаимодействовать на основе принципа взаимодополнительности. Современные исследования религии, ориентируясь на этот принцип, требуют особой методологической гибкости: с одной стороны, нельзя впасть в крайности излишней схематизации и теоретизации религиозных явлений, дабы не превратить знания о религии в «музей понятий» (термин П. Рикёра), но, с другой, нельзя сводить научные исследования к построению наукообразных иррационалистических теорий магиго-герметического толка. Поэтому те исследования религии, в основу которых положен «неклассический идеал рациональности», ориентированный на «новый синтез» философии и религии, стремятся обогатить свои когнитивные возможности «человекообразными» рефлексивными методами исследования, что и будет являться предметом наших рассуждений в данной статье.

Позиция исследователя обнаруживается прежде всего в его трактовке понятия «религиозный феномен», поскольку возможность достоверного знания можно рассматривать с нескольких точек зрения. Наиболее известная из них представлена в философии Канта. Но религиозный феномен можно рассматривать и как то, что дает возможность познания «сущего в себе», когда, познавая явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое приближение к постижению, «схватыванию» сущего. Это не кантовский подход к феномену, который, как известно, настаивал на том, что мы можем мыслить вещи сами по себе, но не можем познавать их. Но это тот подход, который востребован феноменологией и русской религиозной философией на пути преодоления кризиса науки в конце XIX — начале XX в.

Надо сказать, что русские философы, высоко оценивая «коперниканский переворот», совершенный Кантом в философии, подвергли критике центральные идеи и принципы мыслителя. Особое неприятие вызвало его учение о религии, предлагавшее рассматривать ее «в пределах только разума», и о природе самого знания. В России были выдвинуты на первый план относительно новые на то время *экзистенциально-онтологические, мистико-софиологические моменты*. В историческом плане это оказалось предвосхищением той интерпретации кантовских идей, которая в западной философии в качестве заметного феномена появилась существенно позже. Но появилась на пути параллельного самостоятельного развития западноевропейской мысли, без сколько-нибудь заметного влияния русской экзистенциальной религиозной философии. Это та традиция, которая идет от Гегеля до Гуссерля и Хайдеггера и которая настаивала на мысли о содержательном обнаружении в явлении того, что есть сущность (5). Российская традиция тесно связана с острейшими смысложизненными проблемами, с осознанием специфики российского духа, а также трагических духовно-нравственных судеб всей человеческой цивилизации. Религиозный феномен приобретает здесь совсем некантовское основание, «стремясь к абсолютной основе всех религиозных явлений» (6). Это позволило русским религиозным мыслителям (например, Булгакову, Кудрявцеву-Платонову, Соловьеву, Флоренскому и др.) содержательно соотносить, коррелировать явления и сущность. «Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе я разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, т.е. в его собственной подлежательной действительности», — говорил Вл. Соловьев [11. С. 212].

Таким образом, в западноевропейской и российской философии II пол. XIX—XX в. параллельно и самостоятельно развиваются антипозитивистские умонастроения с широким использованием понятия жизни и жизненного мира. Идея о кризисе позитивизма, о европейском кризисе науки как общечеловеческом явлении была очень мощной российской идеей от Юркевича, Кудрявцева-Платонова до философов «серебряного века» и отечественного естествознания в лице В.И. Вернадского и его последователей [8]. Данное ощущение порождало необходимость в поисках новых подходов и новых смыслов познания разнообразных феноменов бытия, в том числе и религиозных феноменов с их специфическими характеристиками и ценностным потенциалом. Одним из результатов таких поисков на европейской почве стала феноменология и, в первую очередь, феноменология религии.

Привлекательность феноменологии с методологической точки зрения объясняется тем, что она, с одной стороны, сохраняет, хотя и в весьма модифицированном виде, основные завоевания «классического идеала» науки (достоверность источников познания, обоснованность используемых методов получения знания, общезначимость и объективную истинность научных результатов, опору на опыт, а также универсализм научного подхода), а, с другой стороны, отвечает на поставленную еще Кантом задачу отыскания «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта, объективного знания.

Другими словами, феноменология актуализирует проблему: может ли наука указать на конечный источник своего собственного происхождения в человеческом сознании? Ответ, как нам кажется, должен находиться в проблеме присутствия человеческого субъекта в мире.

Парадоксальность человеческой субъективности заключается в том, что человек как воплощенное сознание имеет фундаментальную раздвоенность в своем отношении к миру и к своему собственному бытию. С одной стороны, имеет место направленность сознания на вещи мира, а с другой — способность того же сознания ставить вопрос о существовании у вещей некоего универсального основания, понимаемого либо «в качестве человеческого мышления», либо «в качестве Божественного разума». Мы наблюдаем различие двух установок сознания. Одна из них, направленная на вещи мира, сопровождается нерелигиозной верой в реальность вещей, как если бы они существовали сами по себе. Другая (феноменологическая) направлена на происхождение вещей, наделение их смыслом и предназначением в той мере, в какой они явлены человеческому сознанию.

В явной форме парадокс человеческой субъективности выступает, если сознание «удерживается» от каких-либо объективирующих суждений о «статусе реальности вещей». В этом случае «человек является частью мира, но, с другой стороны, он есть сознание, конституирующее мир» [18. Р. 72]. Однако смысл данного парадокса может быть понят и по-другому: любое исследование окружающего мира не будет полным, если человек не включен в него. В этом случае феноменология религии помогает лучше понять смысловые основания такого «включения». Религиозное обоснование субъективности мы находим в теологических традициях, что заслуживает отдельного исследования.

В философско-исторической ретроспективе трактовка «субъективности» сопрягалась с метафизическими основаниями, если феномен субъективности основывался на понимании сознания как проблемы человеческого бытия. Метафизическим основанием классической субъективности было тождество мышления и бытия. Это позволяло трактовать сознание как выражение индивидуального «духа» через выявление его объективных трансцендентальных структур. Но уже в феноменологии позднего Гуссерля оно начало выходить в окружающую интересубъективную предметную реальность, теряя смысл целостного «сознания». Этот переход от интенционального анализа сознания к феноменологии бытия основан на метафизическом принципе тождества бытия и сущего, позволяющем сводить акт конституирования к самому феномену. У Хайдеггера мы уже находим онтологическое понимание субъективности как чистого присутствия, у Мерло-Понти — как бытия в конкретной наличной ситуации. Классическое стремление объективировать субъективность свели ее к набору способов человеческого бытия в ситуациях *Dasein*. В постмодернизме субъективность превратилась в смысл наличной ситуации (Ж. Делёз), что сделало невозможным дать строгое определение сознанию. А поскольку именно сознание выступало как центр личностного бытия, то его «потеря» обернулась гигантским размахом субъективизма и своеволия. В результате мы имеем не сознание, а множество сознаний, не личность, а множество «персон», не единство мышления и воли, а своеволие действий. Таким образом, не только усиливается фактор релятивности в процессе поиска «утраченного субъекта» и ус-

ложняются попытки трансцендентального анализа субъективности [5], но и открываются глубинные уровни бытия, которые доступны «человекообразным» исследовательским технологиям. В этих условиях вновь обостряется внимание к метафизическому дискурсу, поскольку, удаляясь от трансцендентального как универсального в познании человеческой субъективности, мы вынуждены обращаться к универсальному как метафизическому, стремясь сохранить онтологическую и гносеологическую опору [4].

Натурализм, если его рассматривать в качестве догматического фундамента науки, не предполагает ее взаимодействие с теологией, которую в большой степени характеризует личностное измерение. Исключает он и всякое «экзистенциальное измерение» религиозного феномена. В результате религиозный феномен подвергается «натурализации», т.е. сводится к социальному функционированию человека, к его социобиологическому, социопсихологическому началу. При этом личностная основа веры и свободы ее выбора либо игнорируются, либо принижаются и сводятся до достаточно примитивного их истолкования. Между тем привлечение теологической аргументации при интерпретации парадокса человеческой субъективности было бы полезным, когда речь идет о различении природы человека и его ипостасности (личности).

Для постклассической феноменологии трактовка феномена в духе корреляции явления и сознания придает ему онтологическую окраску. А в постнеоклассике — открывает глубинные основания экзистенции, коррелируя при этом казалось бы, взаимоисключающие друг друга феномен и опыт. Выход в экзистенцию — это выход в другое личностное измерение, это перспективы создания *посттрансцендентальной онтологии феномена* [10] и экзистенциальной гносеологии (Мамардашвили), создания нового, сообразного предмету исследования дискурса (интуиции которого мы наблюдаем в позиции «наблюдающего участника» Тиллиха, в принципе «участного мышления» Хайдеггера, позиции «находимости — ненаходимости» Бахтина, «принципе сочувствия» Мейена, «принципе участности» Хоружего, в контекстуальном подходе к исследованию еп. Иллариона (Алфеева) и, в конечном итоге, в доверии субъекту как принципу постнеклассической науки).

Посттрансцендентальная онтология феномена актуализирует проблему личностного характера феноменологического познания. В этом случае феномен рассматривается как пограничное явление: одной стороной он соприкасается с выявляющим его переживанием как условием его данности, а другой — «уходит в тьму незнакомого». Здесь феноменология познания производится не неким чистым разумом, а лицом, попадающим в ситуации, где возникают задачи, указывающие на феномены. Феноменология познания в этом случае является личностной, доступной *этому вот* человеку, но не личной, потому что указать или показать, кто именно *этим вот* человеком может быть, невозможно.

Если трансцендентальная феноменология говорит о феномене, который конституируется феноменологом для ясного, неискаженного *переживания* предмета в его сущности, перводанности, то постнеклассическое учение о феномене, придавая большое значение опыту самопонимания, пытается помыслить опыт как децентрированное целое, образованное множеством взаимодополнительных со-

отношений, к числу которых относятся, в том числе, соотношение феномена и предмета, феномена и экзистенции, пересекающихся со многими другими соотношениями. Восстановление полноты этих соотношений был бы равнозначным постижению бытийного целого. И в этом случае религиозный опыт отдельного человека, отрефлексированный философско-богословской мыслью, оказывается востребованным.

Современная экзистенциальная феноменология, в лице Г. Марселя, А. Нестерука и др. представителей, а в исторической ретроспективе — философско-богословские взгляды Климента Александрийского, блаж. Августина, преп. Максима Исповедника и др. мыслителей, едины во мнении, что не все в познании может быть продемонстрировано, что есть такие начальные элементы познания, которые приходится принимать на веру, в частности, гипотезу о том, что познание возможно как таковое, и поэтому *вера в этом смысле предшествует знанию и может рассматриваться как экзистенциальная предпосылка знания*. Поэтому не только наука нуждается в глубоком обосновании ее смыслообразующих положений изнутри того, что Гуссерль называл «чудесными теологиями», содержащимися в описаниях природы, и в особенности природы человека [3. С. 128]. Определение философского разума через понятие цели и смысла (к чему приходит Гуссерль в своей поздней феноменологии) открывает дорогу для глубокого осмысления гносеологических, нравственно-этических и онтологических проблем. Эти задачи, по сути, и сближают в своих поисках философскую и теологическую традиции.

Справедливости ради надо отметить, что для классической феноменологии вопрос об обосновании сознания не представлял интереса, тем более если он ставился в религиозном аспекте. Но можно ли «вынести за скобки», оставить без исследовательского внимания личностные характеристики феномена? Для современной философской мысли этот вопрос перестал быть риторическим. Некоторые представители феноменологического направления рассматривают религиозную веру как редуцированную, т.е. философскую форму сознания. Это католические философы-феноменологи, которые убеждены, что философия томизма и феноменология не только не исключают, но, скорее, дополняют друг друга [17; 20], а также современные французские философы (П. Рикёр, М. Анри, Ж.-Л. Марьон), обратившиеся к «теологическому повороту» в феноменологии, дискуссии вокруг которого ведутся не только во Франции, но и в англосаксонском мире [19]. В современной российской философии в работах С. Хоружего религиозный опыт рассматривается не только как предмет феноменологического осмысления, но и как некий начальный фон, из которого возможность феноменологии как таковой может быть осознана [14]. Личностный характер феноменологии познания рассматривается и в концепции посттрансцендентальной онтологии феномена, о чем мы говорили выше.

Таким образом, постановка проблемы парадигмальных прочтений когнитивных традиций применительно к религиозному феномену позволяет отрефлексировать направления и особенности познавательной деятельности, перспективы ее движения на путях поиска современных подходов к исследованию

религии. На наш взгляд, сложность религиозного феномена предполагает широкое использование принципа дополнительности, где были бы востребованы различные исследовательские практики и методологии. В свою очередь, феноменология, понятая в современных условиях скорее как культурно-феноменологическая система, нежели как метод исследования в его классическом понимании, позволяет увидеть религию такой, какой она представляется религиозному опыту отдельного человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Мы опираемся на такое понимание постнеклассической рациональности, для которой характерен учет ценностных факторов человеческого мироотношения.
- (2) Проблема генезиса религиозного феномена обостряет внимание не столько к типическому, постоянно повторяющемуся и характерному, доступному классическому дискурсу определенности // определяемости предмета, сколько к пониманию предмета как динамической данности, но уже в рамках неклассического дискурса. В этом случае поиск онтологического своеобразия феномена ставит проблему соотношения феномена и опыта, но уже в новой плоскости, нежели в трансцендентальной феноменологии; см.: Сафронов П.А. Онтология феномена. — М., 2007.
- (3) «Новый синтез выстраивался или на конфессиональной основе (православно-ориентированная религиозная философия, неотомистский философский «ренессанс», протестантски-ориентированная «теология культуры» Тиллиха) или без конфессиональных ограничений (например, феноменология религии Р. Отто, Г. ван дер Леува, Й. Ваха, М. Шелера и т.д., учение о Всеединстве В. Соловьева, софиология о. Сергия Булгакова и т.д.). Но главная, объединяющая всех этих авторов идея — стремление выявить связанность Абсолютного и относительного, преодолеть их диссонирующий разрыв не столько на путях познания трансцендентного, сколько на путях познания «жизненного мира».
- (4) Огромное значение Рикёр придает синтезу дискурсов, который и привел, по его мнению, к «коперниканскому перевороту» в философии, когда вопросу о смысле того или иного явления стал предшествовать вопрос о том, что значит понимать: см.: Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. — М., 1995. — С. 80—82.
- (5) Если Кант с помощью понятия «феномен» резко разделяет явление и сущность, то гуссерлевское (неклассическое) понимание феномена, наоборот, стирает резкие грани между ними. У Гуссерля феномен коррелируется с сознанием: феномен есть то, что открывается сознанию, которое всегда направлено, нацелено на что-либо. Феномен создается феноменологом для ясного переживания предмета в его сущности, т.е. перводанности. Феноменология тем самым уже связывает внутреннее и внешнее, субъект и объект познания.
- (1) Метафизические мотивы можно наблюдать в хайдеггеровской онтологии, тесно связанной с аристотелевским пониманием сущности (см.: *Marx W. Heidegger und die Tradition* — Stuttgart, 1961). Опора на метафизику сущности отчетливо просматривается в определении феномена, под которым понимаются структуры индивидуированной экзистенции, обеспечивающие рецепцию бытия через раскрытие его смыслов (см.: *Richardson W. Heidegger: through phenomenology to thought. The Hauge, 1963*).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Визгин В.П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки. — М.: Мартис, 1997.
- [2] Гайденок П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. — 1991. — № 6.

- [3] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1991.
- [4] *Киссель М.А.* Метафизика в век науки: опыт Р.Дж. Коллингвуда. — СПб: Искусство-СПБ, 2002.
- [5] *Комаров С.В.* Метафизика и феноменология субъективности. — СПб: Алетейя, 2007.
- [6] *Микешина Л.А.* Наука, философия, культура: формы диалога и когнитивного взаимодействия // Грани познания: наука, философия, культура в XXI в. В 2-х кн. Кн. 1. — М.: Наука, 2007.
- [7] *Микешина Л.А.* Философия познания. — М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- [8] *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика, 2006.
- [9] *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. — М.: РАН, 1995.
- [10] *Сафронов П.А.* Онтология Феномена. — М.: ИЦ «Азбуковник», 2007.
- [11] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1988.
- [12] *Степин В.С.* Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. — М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- [13] *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. — М.: Высшая школа, 1992.
- [14] *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
- [15] *Швырев В.С.* Рациональность в спектре ее возможностей // Исторические типы рациональности. Т. 1. — М.: ИФ РАН, 1995.
- [16] *Швырев В.С.* Судьбы рациональности в современной философии // Субъект, познание, деятельность: Сб. научн. тр. — М.: Канон + ОИ «Реабилитация», 2002.
- [17] *Dondeyne A.* Contemporary European Thought and Christian Faith. — Pittsburg: Duquesne University, 1958.
- [18] *Merleau-Ponty M.* Sense et Non-Sense. — Evanston: Northwestern University Press, 1982.
- [19] Phenomenology and the «Theological Turn» The French Debate. — NY: Fordham University Press, 2000.
- [20] *Sokolowsky R.* Introduction to Phenomenology. — Cambridge University Press, 2000.

**RELIGIOUS PHENOMENON
AND PHENOMENOLOGICAL COGNITION:
PROBLEM OF PARADIGMATIC CHOICE**

T.G. Chelovenco

Orlovsky State University
95, Komsomolskaya str., Orel, Russia, 302026

The article is devoted to an acute problem of searching for new approaches to the study of religion. Those approaches should correspond to changing scientific and social conditions. The researcher considers phenomenology a promising direction, and reflects upon its various interpretations paying special attention to ontological aspects.