

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Рассматриваются становление и развитие феноменологического метода исследования религии, выявляются его место и роль в современной гуманитаристике.

Феноменологический подход в изучении религии начал формироваться в западной науке в конце XIX в. И если в русскоязычной литературе идеи Э. Гуссерля и феноменологического движения представлены в работах Н. В. Мотрошиловой, В. И. Молчанова, В. У. Бабушкина, Я. А. Слина достаточно подробно, то применение данной исследовательской методологии при изучении религиозных феноменов стало объектом научной рефлексии достаточно недавно. Однако в 90-х гг. прошлого века интерес к феноменологическому подходу в изучении религии значительно усилился. Появились исторические и аналитические исследования А. Н. Красникова, М. А. Пылаева, М. М. Шахнович, а также спорадические переводы выдержек из работ классиков феноменологии религии (в чем проявляет особую инициативу журнал “Религиоведение”). И хотя большинство публикаций посвящено *истории* феноменологии религии, тем не менее в западной науке споры о допустимости и границах феноменологического метода изучения религии не утихают по сей день. Свидетельство этому – работы Арвинда Шарма, Жака Ваарденбурга, Карлстена Кольпе и др.

Основная задача статьи – показать значимость и возможность применимости методологических подходов феноменологии Э. Гуссерля к анализу культурных и религиозных феноменов с основной парадигмой исследования, направленной не на *объяснение*, а на *понимание*, а также коррелятивность феноменологии как метода подходам в сфере современных гуманитарных дисциплин. Следует принимать во внимание, что не существует единообразной ортодоксальной феноменологической школы. Феноменология задумывалась как метод исследования [5, с. 30]. В данном случае мы не будем заострять внимание на историческом развитии обоснования Гуссерлем возможности научного знания, приняв положение о том, что основные содержательные принципы его феноменологии подверглись изменениям в несущественной степени [6, с. 194].

Степень влияния феноменологии Э. Гуссерля на методологию изучения религии – до сих пор обсуждаемый в среде специалистов вопрос. Мы придерживаемся подхода, изложенного в работе Д. Аллена “Феноменология религии” [7, с. 275].

1.1. Как известно, первоначально Гуссерля занимал вопрос об условиях возможности знания, в том числе и научного. Феноменология задумывалась как фундаментальная теория наук. Предельное основание знания мыслится не только в выявлении принимаемых без доказательств посылок, которые существуют до начала любой научной деятельности, но должно мыслиться как конститутивное условие самих этих посылок. Предполагалось, что феноменология способна достичь уровня аподиктического знания, т.е. достичь предельных оснований возможности знания, которые Гуссерль полагал лежащими в трансцендентальной субъективности. Немецкий мыслитель предполагал преодолеть разрыв, образовавшийся между самодостаточной теорией и действительностью, которая ускользает от замкнутой, изолированной теории. Поэтому программа феноменологии являла собой попытку уловить эту действительность, выразить ее, обнаружить ее подлинный смысл, исходя из взаимодействия с самой действительностью, *самими вещами*.

Каким же образом достигается эта возможность непосредственного доступа к миру и окружающей нас реальности? Эта возможность, согласно Гуссерлю, покоится на тех характеристиках сознания, благодаря которым мы и воспринимаем этот мир. Следовательно, необходимо исследовать и понять те характеристики сознания, через которые эта реальность оказывается доступной.

Таким образом, областью нашего анализа являются сознание и его акты. Сознанию присущ не тот статус бытия, которым характеризуются природа, вещи материального мира. Способ бытия сознания – это прежде всего его деятельность, оно не есть нечто покоящееся в себе, равное самому себе. По Гуссерлю, “характерным для бытия сознания является то, что сознание постоянно преодолевает свои собственные границы” [3, с. 11]. Оно трансцендирует, выходит за свои собственные пределы. Таким образом, постулируется, что сознание всегда содержательно, всегда есть “сознание о...”. Оно не существует само по себе, не имея содержания, а всегда предметно. Для характеристики подобного рода режима деятельности сознания Гуссерль употребляет термин, известный еще в схоластике, *интенциональность*.

Для выхода на описание смысловых структур “чистого сознания” Гуссерль выдвигает требование последовательных “редукций”, т.е. освобождение сознания от элементов эмпирического, психологического или метафизического содержания. Все данные нашего естественного опыта ставятся под вопрос. Мы воздерживаемся от суждений о любых данных внешнего опыта, о содержании и существовании мира. Следует отметить, что трансцендентальная редукция не ведет к утрате мира. Мир в феноменологическом описании, напротив, становится не противоположащим человеку, а хоть и взятый в модусе “подразумеваемого”, приобретает в качестве коррелята сознания статус “целокупного абсолютного бытия”. Феноменология “желает открыть новые аспекты в субъективном и объективном бытии, которые ускользают от взгляда, ориентированного исключительно на эмпирические данности” [4, с. 78]. Чистое сознание – это не сознание, очищенное от предметов, наоборот, сознание сущностно предстает как смысловая связанность с предметом.

1.2. Феноменологический метод направляет внимание исследователя не на сам мир, не на предметы этого мира, а на те акты сознания, в которых предметный мир конституируется, или, как писал в “Идеях...” Гуссерль: “...не на воспринимаемое, а на само же восприятие или же на те особенности, какими отличается способ данности воспринимаемого” [1, с.76]. Для культурологических исследований перенос исследовательского внимания на интенциональные акты сознания означает, что онтологический статус исследуемого объекта “выносится за скобки”, нам интересен предмет в свершившемся акте его интенционального полагания. В феноменологическом исследовании вопрос о реальном существовании предметов и процессов реального мира не ставится. Так, например, вопрос о существовании и природе “внешнего мира” является метафизическим вопросом, т.е. одним из вариантов предварительного знания о мире, хотя вопрос о *смысле* трансцендентного бытия и познания вполне может быть “феноменологически реализован”. При изучении религии и религиозных феноменов от исследователя ожидается лишенное оценочных суждений описание базовых интенций, которые полагают религиозный феномен (точнее, явление, имеющее религиозный смысл). Новейшие тенденции в феноменологии религии (Ж. Ваарденбург) как раз и переносят исследовательское внимание на тот смысл, который религиозные феномены имеют для людей. Причем отмечается, что одни и те же явления могут выступать и в качестве религиозных, и в качестве секулярных. Религиозное качество феномена зависит не от него самого, но приписывается ему актами интенционального полагания особого рода.

2.1. Итак, та область в которой нам следует искать изначальные истоки знания, суть область трансцендентального опыта. Но трансцендентальное сознание у Гуссерля не является закрытой системой с жестко определенным числом категорий или функций. Напротив, это бесконечно открытое и динамичное поле интенциональных актов, которое конституировано как синтетическое единство, поскольку феномен предстает в сознании только благодаря наделению его определенным смыслом. Иными словами, предмет предстает сознанию всегда вместе со смыслом.

Интенциональные объекты многосторонни и многогранны. Интенциональный объект не может быть дан целиком при помощи одного интенционального акта, т.е. каждое новое обращение к интенциональному объекту может открыть в нем какую-нибудь новую черту. Происходит то, что Гуссерль позже назвал “конструированием интенционального объекта”. Такие конкретные объекты имеют, по словам самого философа, “открытый горизонт конституирования”, “интенциональный горизонт” [2, с. 114]. Как исследователей

нас интересуют многообразные способы данности, являемости предмета. Интенциональность – это не просто свойство актов сознания, формирующее его смысловую структуру, а фундаментальное отношение человека к миру (М. Мерло-Понти).

2.2. Данные положения находят свое применение и в сфере культурологического анализа. Мир культуры предстает как ценностно-смысловой мир человека. Культура является смыслообразующим элементом человеческого бытия в его динамике, открытого перед будущим. Сознание не отражает мир, а полагает его и придает ему смысл, ибо сущность человека – быть интенциональным существом. При помощи интенции человек (или общество) трансцендирует, т.е. преодолевает данное состояние и открывает новые значения, делая их элементом собственного опыта. Так человек включается в культурно-историческую деятельность по выявлению, обретению и созданию смыслов. Наше исследовательское усилие направлено на выявление смысла, который культурные феномены имеют для самих носителей культуры. Ж. Ваарденбург, например, пишет, что “посредством религиозных значений человек обладает чувством источника смыслов, а религиозный опыт является тем, что дает человеку укорененность в смысловой реальности”. Таким образом, «концепция религиозной веры может показать “случаемость” религиозного смысла для людей» [9, с. 109]. Опыт сознания в феноменологическом исследовании выступает как нечто вполне достоверное. Вера, следовательно, понимается тут иначе, чем в теологии или в обыденной речи, и становится в феноменологическом исследовании, благодаря концепции интенциональности, не только религиозным, но и научным понятием [9, с. 88].

Некоторые исследователи рассматривают религию не просто как один из феноменов человеческой культуры, но считают, что всякие попытки понять (а не объяснить) культуру надо начинать с анализа религиозных представлений и стремлений (“религиозных интенций”) данной культурной традиции. Таким образом, феноменология религии выступает как “психоанализ культуры” (Ж. Ваарденбург). Как считают представители данного течения, в процессе выявления, обретения и создания смыслов религия играет основополагающую роль. Религия выступает как выражение предельного смысла, на который направлено сознание человека. Лишь феномен религии связан не только с повседневным опытом, но обращается за него. Вывод: процесс конструирования смыслового универсума всегда является фундаментально религиозным процессом, без религии нет и не может быть целостного видения мира, человек же изначально является homo religiosus.

3.1. Итак, сложный аппарат гуссерлевской методологии направлен на выработку особого рода видения и описания интенциональных актов, как они даны сами по себе, без отсылки ко всякого рода доказательствам. Но как все же найти основу того, что само невыводимо из законов наук о мире, а само могло бы быть “под-лежащим”, под-основой всех научных исследований и исканий? Ведь увидеть вещи, как они есть, недостаточно. От единичных фактов Гуссерль пытался посредством известного метода эйдетической редукции перейти к описанию сущностей феноменов. Гуссерль употребил не очень удачный термин [6, с. 383] – “интуиция сущностей” (Wesensanschauung) – для описания той сущности феномена, которая может быть схвачена в интуитивном акте сопереживания.

3.2. В культурологическом исследовании в таком случае следует стараться принимать все то, что обнаруживает себя посредством интуиции так, как оно себя обнаруживает, и в тех пределах, в которых оно себя обнаруживает. Теоретическим подходом при исследовании культуры тогда будет подход, при котором исследователь заранее не предугадывает себе то, что будет являться предметом исследования. Иначе все может являться предметом, достойным исследования. Но прежде всего следует отказаться от позиции “я – знаю – лучше” [8, с. 383]. Феномен должен быть рассмотрен по возможности в собственной системе значений, без навязывания ему наших теоретических схем. Как было сказано выше, понятие интенциональности сознания позволяет вынести за скобки вопрос об оценочном статусе феномена. Язык феноменологического описания не выводит исследователя за пределы интенциональной данности. Тогда пространство существования феноменологического описания есть его собственное пространство, отличное от множества других, ему подобных, и от пространства и времени некоего абсолютного

наблюдателя. Сфера культуры, таким образом, не должна редуцироваться до уровня эпифеномена, предметного выражения процессов, происходящих в сферах социальной, экономической или психологической жизни. Сама оппозиция деления культуры на материальную и духовную теряет смысл в рамках феноменологического анализа. Равно и в сфере изучения религии, для адекватного анализа следует отбросить взгляд на религию как эпифеномен или следствие “иллюзии”, “фантазии”, “бегства от мира”. Согласно общим принципам гуссерлевской феноменологии, внимание исследователя обращено не на сам мир и предметы этого мира, а на специфические акты сознания, в которых предметный мир конституируется. Часто замечают, что в феноменологическом исследовании акцент с *что* предмета переносится на его *как*, способ его заданности.

Следует отметить, что термины “*epochē*”, “умозрение сущности” и другие, нерелективно перенятые из гуссерлевской феноменологии, сыграли фатальную роль для адаптации в среде социально-гуманитарных наук методов классической феноменологии религии начала XX в. “Вчувствование”, или “эмпатия”, – не самые лучшие термины для построения строгой научной методологии. Но не стоит забывать, что интерес к подобным процедурам был реакцией на сциентизм в религиозных методиках начала века. Наивный с сегодняшней точки зрения методологический подход классической феноменологии религии был пафосной попыткой вывести феномен религии во всем его многообразии за пределы секулярно-сциентистского анализа. Мы никогда не достигнем адекватного понимания религиозных феноменов, если будем рассматривать их сквозь призму только лишь социологии или психологии.

4.1. Пытаясь прояснить вопрос об основании разнообразия наук, Гуссерль приходит к выводу, что само оно должно оставаться нейтральным по отношению к ним. “Сущности сами по себе первичны по отношению к фактам и составляют условие научного доступа к ним”, – пишет Э. Штрёкер [6, с. 389]. Иными словами, изучая наличный мир, пытаясь определить “объективное положение дел”, мы тем не менее постоянно упускаем из вида, что смысл и значимости объектов исследования не возникают из научного отношения к объектам, а имплицитно предполагаются всегда уже заранее значимыми миром окружающей жизни. Всякий научный опыт всегда включает все аспекты допредикативного опыта, которые выступают в качестве само собой разумеющихся очевидностей. Любой факт нашего опыта уже проинтерпретирован со стороны своего смысла, своей значимости или незначимости, вне которых к нему нельзя применить даже сам критерий осмысленности.

Любая научная общезначимость изначально укоренена в универсальной общности предданного мира. Эту всеобщность, которая постоянно имманентно пронизывает собой всякое научное начинание, всякое теоретическое построение, как известно, Гуссерль обозначил термином *жизненный мир* (*Lebenswelt*). Любая, в том числе научная, тематизация становится возможной только внутри этого нетематического горизонта. Как мир первичного опыта и изначальных значимостей, он принимается интуитивно, без раздумий, и постоянно имеется в виду как нечто само собой разумеющееся.

4.2. Культуру можно рассматривать как изначально данный всеобщий аспект всего горизонта феноменов, попадающих в наше поле зрения. Культура представляет собой воспринимаемую в непосредственной данности взаимосвязь различных смысловых структур. Феноменологический же метод позволяет осмыслить те глубинные основания, в которые онтологически укоренено смыслообразующее сознание. Жизненный мир обозначает ту сферу опыта, который задает смысловые границы человеческого существования во всех его целеполаганиях. Именно поэтому в последнее время происходит сближение феноменологического метода в культурологии с философской антропологией, экзистенциальным анализом, культурно-лингвистической герменевтикой и даже аналитической философией.

Итак, феноменологический анализ существенно расширяет границы классической рефлексии и дескриптивного метода, преодолевая посредством принципа интенциональности объективистскую установку, в которой символические средства познания принимались за само бытие. Хотя феноменология и предполагалась как автономное дескриптивное исследование, но частичный отказ самого Гуссерля от идеи абсолютно беспредпосылочного знания приводит нас к мысли о невозможности

незаинтересованной позиции наблюдателя и исследователя. Более того, принцип незаинтересованности требует от исследователя и личной ответственности за выдвигаемые им положения, так как отвержение естественной установки влечет за собой и радикальный отказ от любых “мифологических” конструкций, воспринимаемых нами в качестве самой реальности. Гуссерль прямо заявляет, что горизонты, в которых ученый воспринимает мир, вовсе не являются универсальными и незаинтересованными. Они явно или неявно задаются прагматическими установками человека. Требуется немало мужества, чтобы отказаться от того чувства уверенности, которое гарантирует объективность научного знания. Ведь выбор в пользу *подлинности*, а не *уверенности* сродни религиозному выбору. И. А. Михайлов даже характеризует гуссерлевский замысел феноменологии как “проект второй Реформации” (отказ от ложной традиции и обретение сферы подлинного и истинного бытия за счет обращения к сфере субъективности и возможность на основе этого получить доступ к опыту подлинного мира) [4, с. 80]. От феноменолога требуется своеобразное мужество следовать за вещами, не зная, куда они тебя приведут. Новый опыт мира (так же, как и опыт Другого) не гарантирует успокоенности и уверенности. Но если путь очищения сознания будет пройден до конца с требуемой радикальностью, то мы обретем опыт подлинного мира, предстоящего не как “гомогенное в себе закрытое целое”, но как мир осознанный, переживаемый, чувствуемый. Воистину следует потерять мир, чтобы его вновь обрести в его подлинности! (ср. Мф. 10:39).

С другой стороны, от исследователя требуется не только мужество радикально поставить под сомнение все свои “наивные” знания о мире, но и своеобразная аскеза – заглушить на время собственный голос ученого, чтобы услышать голос Другого. Ведь интерсубъективность как условие возможности мира предполагает признание возможности многомерного и неоднородного мира, что актуализирует наши стремления понять, а не объяснить Другого. Именно феноменологический метод претендует на создание метаязыка наук о религии, языка, важного не только с методологической точки зрения, но и с прагматической, как общего поля значений, в рамках которого можно вести осмысленный диалог. Феноменология как метод очищения содержания сознания от навязанных ему извне схем напоминает нам, что мир, единообразно понятый по образу и подобию объективирующей науки, превращается в дегуманизированный мир. Проект феноменологии предполагает повернуть науку к миру человеческих стремлений, к миру, который значим для самого человека.

1. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.

2. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, 1998. – 316 с.

3. Михайлов, А. А. Идеалы науки и философская рефлексия (к критике феноменологии Э. Гуссерля) / А. А. Михайлов // Идеалы и нормы научного исследования. – Мн.: Изд-во БГУ, 1981. – С. 4–15.

4. Михайлов, И. А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни / И. А. Михайлов. – М.: Прогресс-Традиция / Дом интеллектуальной книги, 1999. – 284 с.

5. Херрман, Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.-В. фон Херрман. – Мн.: Прополиси, 2000. – 192 с.

6. Штрёкер, Э. Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки / Э. Штрёкер // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей запада: хрестоматия. – М.: Логос, 1996. – С. 376–392.

7. Allen, D. Phenomenology of Religion / D. Allen // Encyclopedia of Religion / ed. in chief. Mircea Eliade. – New York: The Free Press, 1987. – V. 11. – P. 277–282.

8. Hitzer, R. Honer A. / Qualitative Verwaren zur Lebensweltanalyse // Handbuch qualitative Sozialforschung / Hg. Fick Uwe u.a. – München: Psychologie Verlags Union, 1991. – S. 382–385.

9. Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw / J. Waardenburg. – Paris: The Hague, 1978. – 284 p.