

СЕКЦИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

К ПРОБЛЕМЕ КРИЗИСА ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*А. В. Токранов
(Казань, Россия)*

Основная тема многих современных работ по феноменологии религии — это ее кризис. В частности, на этом сюжете в значительной степени построена статья Дугласа Аллена «Phenomenology of religion» во втором издании «The Encyclopedia of Religion»¹, в отечественной литературе — главы, посвященные истории феноменологических исследований религии, в монографии А. Н. Красникова «Методологические проблемы религиоведения»² и работа М. А. Пылаева «Западная феноменология религии»³. Начавшийся уже в 50-х гг. прошлого века как сомнение в релевантности методов «эйдетического видения» и «феноменологической редукции» в эмпирических исследованиях религии, своей кульминации она достигла в 70-е гг., когда Ц. Вербловски вообще поставил вопрос о том, существует ли у феноменологии религии свои собственные предмет и метод, и, по сути дела, отверг правомочность существования этой дисциплины⁴. На наш взгляд, эта ситуация связана с общим и еще недостаточно проанализированным кризисом эпистемологических оснований, на которых строится эта дисциплина и, в какой-то степени, все религиоведение в целом.

Феноменология религии изначально позиционировала себя как отрасль религиоведения, стремящаяся противостоять позитивизму и рассматривать религию в ее сущностно-смысловых аспектах, формируя тем самым альтернативу эмпирико-историческому религиоведческому «мейнстриму». Она ставила задачу проникнуть, насколько это возможно, в смысловую сердцевину религиозного опыта, миновав как Сциллу субъективизма и конфессиональной ангажированности, так и Харибду «религии в целлофане» (А. Козырев), когда религия познается через защитный слой объективирующих методик.

¹ Гуссерль, Э. Идея чистой феноменологии и феноменологической философии. — М. : Академический проект, 2009. — С. 7086—7101.

² Красников, А. Н. Методологические проблемы религиоведения. — М. : Академический проект, 2007.

³ Отто, Р. Священное. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008.

⁴ Там же.

Имеет смысл рассмотреть дискуссию, посвященную статусу феноменологии религии как научной дисциплины, в общем контексте развития идей философии науки XX века.

Известные споры, волновавшие религиоведческое сообщество в 60—70 гг. прошлого века, сводились именно к попытке возврата к классической, позитивистско-описательной методологической парадигме и признанию эпистемологической несостоятельности субъективистских методов, основанных на интуиции, эмпатии, внутренней реконструкции чужого религиозного опыта, методов, которые ассоциируются в первую очередь с феноменологией религии. Как известно, именно в рамках данного направления развивались методики, позволяющие усмотреть сущность религии с точки зрения верующего сознания, преодолеть, насколько это возможно, дистанцию, отделяющую ученого от верующего. Как показало развитие феноменологии религии, данные установки оказались во многом нереализуемыми. В первую очередь потерпела поражение попытка выделить инвариантные, универсальные, над-исторические структуры религиозного сознания, делающие возможным религиозный опыт священного, а также попытка дать их универсальную классификацию. Своей задачей классическая феноменология религии видела построение некоей универсальной модели понимания религии. Хотя при этом не использовался напрямую метод Гуссерля, но трансценденталистская тенденция в понимании религиозного сознания, инспирированная Гуссерлем, была очевидной. Гуссерлевский эссенциализм глухо противоречил интерпретационному, свободно-эмпатическому подходу многих ведущих феноменологов религии. Это привело к вынужденному совместному существованию двух несовместимых методологических установок: стремления к научной точности интерпретации и эмпатических методов. Ведь если бы последовательно воплощался тезис Кристенсена о том, что «рациональная и систематическая структура в религиоведении невозможна», то это бы значило отказаться от научного статуса религиоведения в принципе.

Таким образом, в центре кризисной ситуации в феноменологии религии стоит проблема метода. В этой связи возникает необходимость возврата к философскому анализу эпистемологических и методологических основ науки о религии; к принципиальному вопросу, на который, в сущности, так и не получен окончательный ответ: что же и насколько объективно вообще может познаваться в религии научными методами.

Если обратиться к классикам феноменологии религии, то на общегносеологическом уровне мы увидим достаточно скептическое отношение к возможностям проникнуть в смысловую составляющую религиозного опыта. Уже В. Б. Кристенсен пишет об ограниченности исторического исследования религии, которая «обусловлена самим объектом исследования; а именно —

абсолютным характером любой веры»⁵. Но и феноменологический метод не является универсальным ключом к миру религиозных переживаний.

Так, Р. Отто выдвинул тезис о принципиальной сверхрациональности и принципиальной непостижимости опыта нуминозного⁶, а Г. ван дер Лёу вообще полагал, что опыт священного нельзя назвать опытом, ибо его предмет не выразим в терминах обычного языка. Он же подчеркивал герменевтический характер феноменологического исследования религии. «Феноменолог не может “увидеть” веру, но, если он овладел соответствующими языками, он может прочесть гимн хвалы и оценить произведение искусства. В этом строгом и определенном смысле он может исследовать отражение откровения в человеческом опыте»⁷.

Мы видим, что представления о том, насколько глубоко религиозный опыт вообще может быть познан, у классиков различаются. Это, впрочем, является лишь частным случаем того глубокого разногласия, которое фиксируется в истории развития феноменологии религии. На наш взгляд, то, что «феноменологий религии столько же, сколько феноменологов», как раз и является следствием непроясненности эпистемологического статуса данной дисциплины. Феноменология религии в действительности не может строиться по гуссерлевскому образцу анализа «единств “смысла”, сопрягаемых с известными взаимосвязями абсолютного, чистого сознания, с взаимосвязями, по самой их *сущности* наделяющими смыслом именно так, а не иначе»⁸.

Специфика предметности религиозоведения в том, что она не просто необъективируемый «третий мир», но и в том, что религиозное переживание может быть манифестировано *исключительно* в опыте субъекта, причем для его адекватного воспроизведения необходимо вчувствование, эмпатия. Феномены не те, какими кажутся, — критический момент, отсутствующий в позитивистски ориентированном религиозоведении. Причем критический метод воздержания от суждений есть попытка не столько избавиться от мировоззренческих и научно-теоретических предпосылок, сколько подвергнуть их рефлексии, научиться отдавать себе в них отчет и учитывать во время исследования.

Сейчас также много говорится о необходимости саморефлексии феноменологии религии как противоядия для свойственного многим ее «отцам-основателям» чрезмерного гносеологического оптимизма и безоглядной веры в релевантность их собственных теоретических построений. Фактически она

⁵ Пылаев, М. А. Западная феноменология религии. — М. : Изд-во РГГУ, 2007.

⁶ The Encyclopedia of Religion. — Detroit-NY : Thomson Gale, 1995.

⁷ James, G. A. Interpreting religion. The Catholic university of America Press. — Washington : D.C., 1995. — P. 221.

⁸ Kristensen, W. B. The Meaning of Religion. — The Hague, Martinus Nijhoff, 1960. — P. 173.

представляет собой поле для разнообразных интерпретационных стратегий, не дающих окончательного и общезначимого знания, но расширяющих горизонты нашего понимания.

Другой весьма важный момент — это теоретико-методологические аспекты феноменологии религии. Мы полагаем, что одним из таких аспектов является *теоретико-познавательная рефлексия* над предметом и методом религиоведения. Если функцию методологической рефлексии в естественных науках изначально взяла на себя философия (тем более, что пионеры проблемы метода — Ф. Бэкон, Р. Декарт, — сами были крупными естествоиспытателями), то в гуманитарных науках эта процедура часто осуществлялась в рамках самой науки, разумеется, впрочем, с опорой на достижения философской эпистемологии и методологии гуманитарных наук. Феноменология религии может взять на себя функции методологического анализа методов религиоведения, поскольку именно здесь происходит осмысление того, что есть подлинный *предмет* религиоведения. Ведь феноменология религии иногда понимается как единственная чисто религиоведческая дисциплина, которая не может быть представлена как тематический раздел какой-либо другой гуманитарной науки: истории, психологии, социологии и т. д.

Эта задача, по сути, только поставлена, а феноменология религии как религиоведческая дисциплина, исследующая смыслопорождающую деятельность религиозного сознания, сама обладает весьма сложным, неоднозначным эпистемологическим статусом. Собственно, именно эта непроясненность и явилась причиной спора между сторонниками и критиками феноменологии религии в 50—70 гг. XX в. Проблема, очевидно, заключалась в том, что к феноменологии религии стали прилагать методологическую мерку эмпирических гуманитарных наук, в первую очередь истории. На наш взгляд, именно это обстоятельство и стало одной из важных причин кризиса феноменологии религии.

Впрочем, методологическая рефлексия не всегда присутствует и в самой феноменологии религии. Как известно, философско-методологические истоки эта дисциплина имеет в таких разных направлениях, как, в частности, учение Э. Гуссерля и философия жизни. Первая строго наукообразна, вторая скорее антисциентична, во всяком случае, стремится разрушить монополию генерализирующих научных методов, делая упор на герменевтические процедуры. Основной объект же феноменологии религии, религиозный опыт, — это некий поток переживаний, в котором феноменология стремится вычлениить смысловые элементы. Именно для этого оказалась востребованной эссенциалистская методика Гуссерля. Однако она вступает в противоречие с иррациональным характером религиозного опыта. К тому же эти смысловые элементы религиозного опыта рассматриваются как некие фиксированные единицы, независимые от субъективного и интерсубъективного их употребления. Здесь вполне логичной выглядит тезис Ваарденбурга о необходимости рассматривать

смыслы религиозного сознания как систему интенций и субъективных значений, как субъективные интенциональные характеристики. Такая интенциональность всегда нагружена исторически, культурно и лингвистически, по выражению П. Рикёра. Осознание этого обстоятельства делает бессмысленным требование беспредпосылочности, «свободы от ценностных суждений» в феноменологическом изучении религии. Более того, признание неустранимости некоей культурно-исторической «ангажированности» исследователя. И отрефлексирована эта «ангажированность» может быть в рамках самой феноменологии религии, которая принимает на себя метаметодологическую функцию.

ФЕНОМЕНОЛОГИЗМ В ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗЛИЧЕНИЯ ИХ СЕМАНТИК

*А. В. Сарапин
(Киев, Украина)*

Утверждаемая во многих религиоведческих исследованиях аморфность понятийной конструкции «феноменология религии» невольно поспособствовала возникновению ситуации семантического беспредела. Речь идет в первую очередь о случаях произвольного употребления таких важнейших конструкций как «феноменологический подход в изучении религии», «феноменологический метод» и «феноменология религии». Более того, зачастую в религиоведческих дискурсах предметные сферы феноменологического изучения религии и феноменологии религии перекрываются, либо воспринимаются как предполагающие друг друга. К примеру, М. Шахнович настаивает: «История феноменологического изучения религии как одного из направлений науки о религии показывает, что в своей ранней описательной форме феноменология религии выступала как систематизирующая форма истории религии...»¹. Впрочем, насколько коррелятивными оказываются вышеуказанные понятийные конструкции?

В перспективе прояснения семантик конструкций «феноменологизм в изучении религии» и «феноменология религии» предлагается одно из возможных решений проблемы их соотношения. По крайней мере произвольность их контаминационного употребления ставит под сомнение определенные успехи в методологических изысканиях феноменологов религии. С другой сто-

¹ Шахнович, М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — С. 73.