



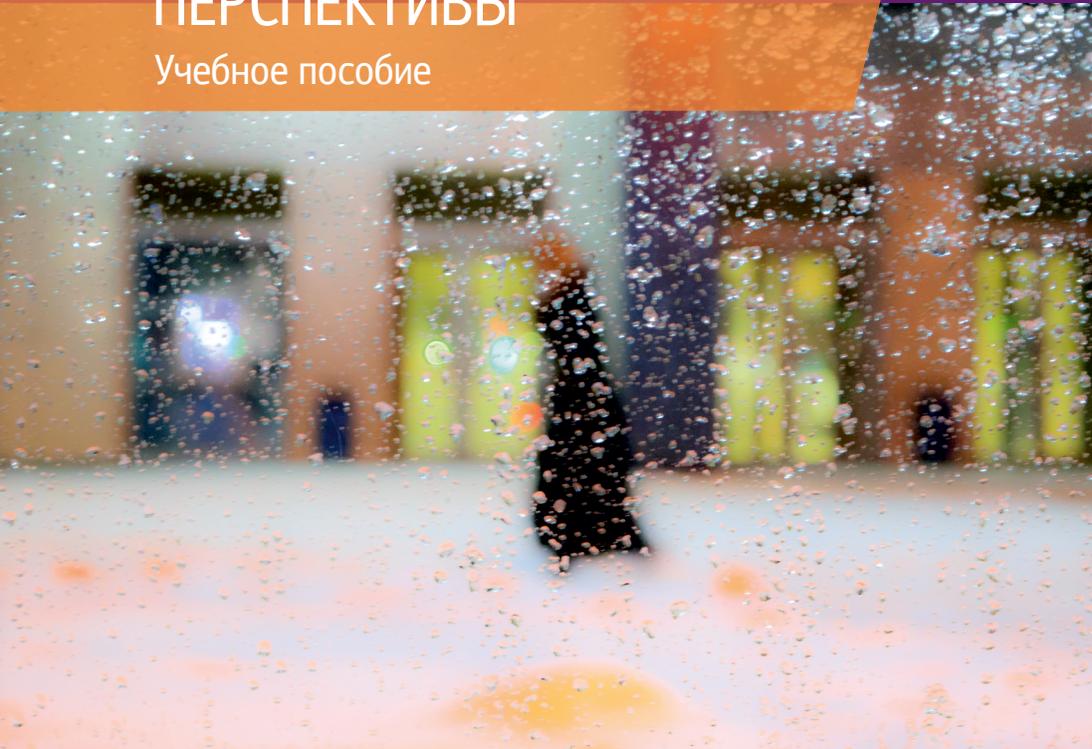
Уральский
федеральный
университет

имени первого Президента
России Б.Н.Ельцина

Уральский гуманитарный
институт

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ИСТОКИ, РАЗВИТИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Учебное пособие



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ИСТОКИ, РАЗВИТИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Учебное пособие

Рекомендовано методическим советом
Уральского федерального университета
для студентов вуза, обучающихся по направлению подготовки
47.03.03 «Религиоведение»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2024

УДК 2-1(075.8)
ББК 86.20я73
Ф42

А в т о р ы:

О. М. Фархитдинова, О. А. Штайн, Ю. В. Циплакова, А. В. Шуталева

П о д о б щ е й р е д а к ц и е й
О. М. Фархитдиновой

Р е ц е н з е н т ы:

кафедра «Межкультурные коммуникации и общегуманитарные науки»
Санкт-Петербургского филиала Финансового университета
при Правительстве Российской Федерации
(заведующий кафедрой кандидат педагогических наук,
доцент *М. Я. Креер*);

А. В. Севастеенко, кандидат философских наук
(АНО ВО «Гуманитарный университет»)

Феноменология религии: истоки, развитие, перспективы :
Ф42 учебное пособие / О. М. Фархитдинова, О. А. Штайн, Ю. В. Циплакова, А. В. Шуталева ; под общ. ред. О. М. Фархитдиновой ; Министерство науки и высшего образования Российской Федерации, Уральский федеральный университет. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2024. – 152 с. – Библиогр.: с. 140–145. – 30 экз. – ISBN 978-5-7996-3894-8. – Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-7996-3894-8

В учебном пособии представлен проблемный аспект исторических и современных репрезентаций феноменологии религии в академическом дискурсе. В понятной для усвоения форме изложены наиболее важные темы курса, сформулированы вопросы для самопроверки и проблемы для анализа, даны рекомендации по организации самостоятельной работы студентов. Материал учебного пособия систематизирован по принципу от проблемы к конкретному примеру ее инсталляции в религии, культуре, науке и философии. Учебное пособие имеет междисциплинарный характер, находясь на пересечении философии, философии религии и религиоведения.

Издание адресовано студентам, обучающимся по направлению подготовки «Религиоведение», может быть рекомендовано студентам, изучающим философию, а также всем, кто интересуется вопросами осмысления религии с учетом достижений феноменологии религии.

УДК 2-1(075.8)
ББК 86.20я73

На обложке:

Фотография Евгения Ивачевского «Таинственная незнакомка».
Екатеринбург, 2016

ISBN 978-5-7996-3894-8

© Уральский федеральный университет, 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Введение. К проблеме обоснования изменений в исследовательском поле современной феноменологии религии	7
Раздел 1. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК КОНЦЕПЦИЯ/СТИЛЬ/МЕТОД	21
Глава 1. Концептуализация вопрошания о феномене религии	21
Глава 2. Философия религии и феноменология религии: линии демаркации/сопряжения	32
Глава 3. Религия как феномен сознания: идеи Ф. Шлейермахера, Ф. Якоби	37
Глава 4. Основные проблемы феноменологии Э. Гуссерля	48
Глава 5. Социальная феноменология о религии	60
Глава 6. Опыт в феноменологии религии	72
Раздел 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: РЕТРОСПЕКТИВНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОПЫТА	85
Глава 7. Опыт аскезы	85
Глава 8. Феноменология жизни и веры Эдит Штайн	90
Глава 9. Проблема носителя священного	100
Глава 10. Постфеноменология о феноменализации мира, Другого и Бога (Ж.-Л. Марион)	109
Глава 11. Религиозный опыт в контексте культурной нейрофеноменологии	117
Глава 12. Биогенетический структуралистский подход в нейрофеноменологии: проблемы становления исследовательского поля	127
Библиографический список	140
Вопросы по дисциплине для итогового контроля	146
Темы практических/семинарских занятий	147
Темы контрольных работ	148
Темы домашних работ	150

ПРЕДИСЛОВИЕ

Процесс написания учебного пособия – творческий и очень динамичный по своим характеристикам вид деятельности с точки зрения соответствия существующим способам организации научного знания. Формируя фокус внимания к организации материала таким образом, мы стремились показать, как изменился образовательный процесс в современном мире, с его самой главной идейной репрезентацией – учебным пособием. В первой четверти XXI в. актуализирован философский по сути вопрос о предназначении учебных пособий в современном образовании. Это уже не столько форма системной организации определенного объема информации, претендующего на статус освоенного знания, это верификация способов транслирования знания в культуре в рамках институциональных норм общества. В настоящее время формируется проблемное поле знакового вопроса: какую роль выполняет этот тип изданий в индивидуальном (личностном) и коллективном (институциональном) измерениях?

Предназначение, вынесенное за пределы исключительно антропологического измерения, представляет интерес для оценки явлений, проявившихся в результатах деятельности человека. Предназначением учебного пособия в современной системе образования является создание системного единства между тем, как задается и постигается смысл человеческой деятельности в рамках избранной сферы деятельности, и тем, какова его социальная роль в обществе. Учебное пособие как идея – уникальный образец того, как формируется и передается знание в культуре. А предназначение современных учебных пособий – показать последующему поколению в наиболее ясной и очевидной форме те системы значений, которые обладают ценностью для поколения «до» и стали поводом для преемственности и развития поколения «после». Учебное пособие в самом широком смысле, как организованная форма изби-

рательного объема знания и информации, делает возможным диалог идей, концепций и поколений. Вести диалог о таком сложном феномене, как религия и религиозный опыт, заявляя экскурс в области более обширные, чем исключительно феноменология религии, задача еще более сложная. Поэтому предлагаемое вниманию читателей учебное пособие создает условия для анализа идей и концепций о феномене религии в предшествующие периоды в сочетании с тем, как восприняты эти суммы значений в современной науке.

Наилучшим образом природа университета как «научной» институции была отражена в высказывании Вильгельма фон Гумбольдта о том, что необходимо утвердить концепцию высших научных институций как саммита, в контексте которого будут своеобразно тестироваться события в духовной жизни нации: приспособлены ли эти институции для научной работы?

Сегодня большинство классических университетов становятся практико-ориентированными и полицентричными по дисциплинарному духу. Гуманитарные исследования соседствуют с перспективными в наше время химическими и биологическими научными поисками в специальных лабораториях. Лексические единицы, свойственные словарю, например, медицинских наук, совершенно свободно заимствуются гуманитарными. В результате проблемы ранее кардинально отличных друг от друга дисциплин соседствуют друг с другом. Например, к числу таких относятся проблемы, возникающие на стыке биоэтики и/или гуманитарной экспертизы научных открытий, которые также утратили свой уникальный язык для описания и нуждаются в новом словаре.

Многообразный характер межконфессиональных отношений начинает подчеркиваться в исследованиях, ориентированных на описание опыта вне религии, а именно – способов проявления необычного, странного, мистического, что, в свою очередь, продолжает смену парадигм и приоритетов в университетском образовании. В этом прослеживается внимание к феноменам, которые неочевидным образом, но отсылают нас к вариантам опыта религиозного.

Предлагаемое учебное пособие состоит из двух разделов, где феноменология религии представлена в ее истории и современном виде, содержит в себе избирательный подход к тем авторским концепциям, которые показательны для изучения материала по этой дисциплине, а также описания опыта приобщения к священному в его развитии и настоящем. Избирательность подхода продиктована тем, как авторами пособия была применена феноменологическая методология. Точкой отсчета нами избран опыт, стилистика и инструментарий дескриптивной феноменологии религии. В конце пособия приведен общий библиографический список, даны контрольные вопросы по курсу, предложен список тем и заданий для отчетных мероприятий.

В заключение скажем, что именно посредством такого уязвимого и в то же время самостоятельного шага открывается новый ракурс и смысл выражения благодарности тем, кто помогал, содействовал, радовался и критиковал начинания, принявшие форму учебного пособия, в отношении такой сложной темы, как феноменология религии в прошлом и настоящем.

Благодарим за поддержку процесса сопровождения и издания пособия заведующего кафедрой онтологии и теории познания Алексея Геннадьевича Кислова.

Выражаем благодарность и признательность за ценные методические рекомендации и советы Алене Вадимовне Севастеенко, начальнику учебно-методического отдела АНО ВО «Гуманитарного университета» (г. Екатеринбург); коллективу кафедры «Межкультурные коммуникации и общегуманитарные науки» в Финансовом университете при Правительстве Российской Федерации и ее заведующему Михаилу Яковлевичу Крееру (г. Москва) за достойную оценку выполненной нами совместной работы.

ВВЕДЕНИЕ

К проблеме обоснования изменений в исследовательском поле современной феноменологии религии

Феноменология религии в современном мире может быть определена в общем (широком) и специальном (узком) смыслах. В широком смысле феноменология религии – это область понимания религиозных явлений в их уникальном значении на уровне описания актов конкретного человеческого сознания. В узком смысле, как дисциплина в числе смежных с ней наук, таких как религиоведение, теология и философия, феноменология религии определяется как синергичная по характеру применяемых методологий совокупность авторских подходов к пониманию явленности религии и религиозного опыта в условиях данности спектра значений по отношению к системообразующей категории: «священное» и/или «святое». На первый взгляд, такое понимание сближает феноменологию религии с феноменологическим движением в целом. По выражению Г. Шпигельберга, феноменология представляла собой наиболее гармоничное и конкретное проявление восстания против упрощения абстракций¹. Классический период феноменологии религии именно с такого шага и начинался. Однако наше внимание к этой теме будет сконцентрировано на том, что уже состоялось в развитии феноменологии религии, и вопреки принятому в классическом образце способу повествования о развитии дисциплины мы начнем с современного ее состояния. Современностью будет определяться также композиция изложения тем пособия, главное внимание будет уделено способам проявления священного, представлениям о священном и моделям описания переживаемого религиозного опыта.

¹ См.: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение : пер. с англ. М. : Логос, 2002. С. 641.

Проблематика феноменологии религии достаточно обширна, тем и определяются ее неоднозначные оценки. Современная феноменология религии, объединяя, по выражению М. Пылаева, концептуальные поля философии, теологии и религиоведения, стремительно формирует новые исследовательские инициативы. Это связано не только с созданием нового (иного по отношению к классическому) способа понятийного регулирования в науках в условиях перенасыщения субъективными значениями религиозных фактов, но и с такими особенностями, как стремление современного человека научиться говорить о том, что принципиально не укладывается в контекст строго выверенных понятий, – о том, что приобретает статус религиозного в опыте личного участия и отношения человека к нерелигиозному факту. По мнению М. Пылаева, методология редукционизма, принимаемая в каждом из названных полей, не позволяет достичь тех результатов, которые бы могли способствовать получению адекватного знания о религии. Исчерпывающим может быть такой вариант знания о религии, суть которого – исследовательское намерение выйти за пределы предлагаемых проектов в рамках обозначенных областей знания, т. е. философии, теологии и религиоведения². Феноменология религии в ее доклассическом периоде апеллирует, по замечанию М. Пылаева, к методу аналогии, т. е. такому сопоставлению феноменов, которые напрямую не обоснованы историческим контекстом. Имеется в виду сопоставление типов с привлечением ресурса типологического метода; видов (например, религиозного опыта) с обращением к классификации как одному из способов последовательного выявления связей.

Такая многоплановость исследовательской области религии задает особый статус феноменологии и феноменологической философии в России (замечательно показанной в «Антологии феноменологической философии в России» в 2-х томах). В Антологии (т. 1)³ предложен спектр критического осмысления и понимания

² См.: Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М. : РГГУ, 2011. 216 с.

³ Антология феноменологической философии в России : в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред., предисл. и коммент. И. М. Чубарова. М. : Русское феноменологическое общество : Логос, 1997. 512 с.

феноменологического проекта Э. Гуссерля, хотя в то же время значительное внимание уделено тому, что в России XIX столетия сформировались теоретические настроения, родственные гуссерлевскому проекту, но не направленные исключительно на его осмысление. В рамках обозначенной Антологии главные особенности феноменологии в России заявлены как самостоятельные тематические проблемы, близкие, но не идентичные феноменологическому проекту Э. Гуссерля. Предлагая масштабный проект по выявлению точек сопряжения, демаркации и уникального значения русской философской мысли и феноменологической философии, примеров критического осмысления программы Гуссерля в России, авторы Антологии (т. 2)⁴ разрабатывают совокупность оригинальных философских дискурсов способов видения и репрезентации понимания религии на уровне как индивидуального, так и коллективного сознания. Избираемые исследовательским сообществом методы для понимания феномена религии, его изучения средствами междисциплинарного подхода, являясь поводом для академической критики и дискуссии, демонстрируют в то же время потенциал для изучения религии как феномена для различных национальных проектов, подходов, наук.

В этой связи необходимо заявить несколько тезисов о достижениях, проблемах и направлениях развития представлений о религии и феномене религии в современном академическом дискурсе. Разграничение представлений и феноменальности имеет теоретическое значение. Заявляя особый статус каждого из этих векторов развития проблем и знания о религии, мы тем самым обнаруживаем теоретическую возможность провести различие между вторичными (представления) и первичными (феномены) данными сознания. Если цель – понять феномен религии (внести ясность), то современный исследователь на первом этапе изучения религии может провести теоретическую работу по разграничению фактов о значениях и фактов форм присутствия представлений о религии.

⁴ Антология феноменологической философии в России : в 2 т. Т. 2 / сост., общ. ред., предисл. и коммент. И. М. Чубарова. М. : Логос : Прогресс-Традиция, 2000. 527 с.

Поступательно применяя методы доклассического, классического и современного периодов развития феноменологии религии, современный юный ученый, заинтересованный в изучении феномена религии, получит практический опыт понимания того, какими исследовательскими вопросами были инициированы эти этапы и почему. А именно, как историческая перспектива рассмотрения становления и развития феноменологии религии позволяет сформулировать способы вопрошаний: от попыток выявления универсальности религиозного сознания до обнаружения уникальных характеристик национально-культурных ландшафтов современного человека и тех значений, которые описываются в отношении религии исследователем.

Избранная авторами пособия перспектива современности феноменологии религии наделена рядом признаков. Важным отличительным признаком полицентричного мира является рассредоточенность феномена антропологических альтернатив в пространстве и во времени. Для цифрового общества определенность человеческих характеристик только кажущаяся, она представлена очень вариативно в зависимости от средового контекста. По этой причине наличие множественных смысловых центров, антиавторство, резюмирующее традицию кумулятивизма в современной науке, рассматриваются как дополнительные условия для создания относительно устойчивых областей исследования.

С этой точки зрения имеет смысл обратить внимание на то, что в современном мире оформились три среды, в которых значительное место занимают представления о религии, и соответствующие этому способы присутствия религии в пространствах XXI в.: событийная (медийная), экзистенциальная (ментальная), образовательная (социальная). В каждой из обозначенных сред есть своя форма институционализации религии и ее смысловое содержание. Кратко охарактеризуем каждую из них.

Событийная (медийная) среда. В современном мире обнаруживают себя интересные феномены. Одним из таких феноменов является набор эффектов, которые мы получили в наследие от четвертой промышленной революции. Одна из фундаментальных

идей четвертой промышленной революции, которая стремительно сказывается на общественном укладе и требованиях к навыкам и компетенциям человека, это выявление представления о том, по каким причинам требования к навыкам современного человека усложняются. Поляризация мира происходит не по цивилизационному признаку, а по линиям гражданского и правового взаимодействия, где значительное место отводится диалоговому пространству между религиями и этносами, что, в свою очередь, является формой институционализации представлений о религии. В 2019 г. были предложены инициативы, важные для понимания места, отведенного религии и межрелигиозному сотрудничеству в современном мире. Представления о необходимости межрелигиозного диалога соседствовали с тем, в каких контекстах этот диалог формировался, происходит и прогнозируется. Что касается России, то в 2023–2024 гг. феномен секьютеризации религии обозначил новые области проявления ее значений: границы коллективной безопасности с религиозным и внерелигиозным контекстом. Представления о религии и смысловые ландшафты ее присутствия заявляются как активная стратегия границы/межевания/отчуждения. Событийный срез представлений о религии и способов ее присутствия – глубокое видение (данное в способах ее беспредпосылочного описания) сложившейся ситуации и основных тенденций динамики ее развития.

Экзистенциальная (ментальная) среда. Феномен религии в целом, как и явления, связанные с религиозными представлениями в частности, в современном обществе занимают одно из значительных мест, часто на фоне тех социальных изменений, которые инициированы промышленной революцией. Первоначальное, разнонаправленное возвращение интереса к религии и религиозному приходится на эпоху постмодерна (-изма), одна из веских причин – декларация идеи плюрализма в культуре и познании. В качестве видимого итога на сегодняшний день мы имеем такие явления, которые задействовали ресурс религиозного мировоззрения и массовизации представлений о религии. К такого рода явлениям следует отнести: разрушение оснований для рационального выбора

убеждений, веры в высшие идеалы и священное, в конечном итоге, формирование спекулятивного противостояния между монотеизмом и политеизмом. Тесное взаимодействие в таком обществе носителей различных систем ценностей и мировоззрений позволило П. Бергеру высказать утверждение о том, что мир, как и прежде, сохранил свою яростную религиозность. В этих условиях вполне очевидна нелегитимность опровержения религиозной веры, например, это характерно для концепции К. Мейясу. В условиях допустимости разных систем ценностей под религией может пониматься «нечто совсем иное», например, традиция в изложении А. Бадью или субъективное представление о своей собственной вере, фиксированное в понятии «эгоцентрические религии» Д. В. Пивоваровым⁵. Плюрализм (во мнениях и представлениях) декларирует и иные принципы когнитивного диалога между представителями различных религий: они требуют большего внимания к интересам и ценностям гражданского общества, управления конфликтами, создания пространства экзистенциальной безопасности. Принципами когнитивного диалога становятся принцип эмпатии, принцип синергии, принцип созидания.

Современная философия в целом содержит в себе широкий спектр проблем осмысления и понимания религии, не исключение версии с игровым контекстом, особым вниманием к игре как активному для освоения смыслов виду деятельности. Игра в XXI в. рассматривается в качестве наиболее емкой и перспективной среды для моделирования и развития философских проблем. Так, Славой Жижек в работе «Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом» моделирует ситуацию обозначения пределов божественного управления сотворенным миром. Интерес представляет то, как ставится проблема различения и иного, присущая постмодернистским версиям понимания религии. «Святое – Другое», – писала Т. М. Горичева в одной из своих работ, обозначая серьезность отношения к святому. Различения и соответствия как действия

⁵ Пивоваров Д. В. *Онтология религии: основные понятия и принципы*. М. : Алетей, 2017. 690 с.

в отношении описываемых феноменов становятся главными признаками способа и стиля феноменологии. А «религиозный смысл вещей делает все другие смыслы бессмысленными»⁶.

Итак, феноменология – это прежде всего метод гносеологического «вторжения» во внутренний (ментальный) мир человека. Метод познания, а не система, позволяющая расшифровать смыслы. Поэтому научиться видеть в значении понимать – главная и самая сложная задача феноменологии религии.

Завершая разговор о данной форме институционализации религии и ее смысловом содержании, обратимся к поискам идентичности в логике онтологических составляющих. В одной из своих работ А. Г. Дугин высказывает тезис о необходимости логоцентризма религий, имея в виду, прежде всего, монотеистические, заявляя, что иначе их топика не смогла бы состояться. В этом смысле «религия есть не что иное, как развитие логических конструкций»⁷. По этой причине все новые религии, религиозные движения представляют собой некий симулякр, «десемантизированные фрагменты»⁸, жизнеспособность которых мыслится (опять же) иначе.

Интересная постановка вопроса об экзистенциальном значении терминов «нераздельно» и «неслиянно», столь важных для православной христологии, была задана и в подходе И. Зизиуласа. В этом отношении осуществляется по сей день дискуссия о близости философских и религиозных взглядов касательно пограничных вопросов о сущности и существовании индивидуального бытия человека.

Образовательная среда. Современная феноменология религии – комплексное понятие, вобравшее в себя корреляцию смыслов о результатах и принципах интерпретации феномена религии во второй половине XX – начале XXI в. Теоретическая ценность современных версий понимания религии определена уникальным сочетанием способов формулировки основных проблем, вписанных

⁶ Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л. : Изд-во Ленингр. у-та, 1991. С. 9.

⁷ Дугин А. Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). М. : Академический проект, 2013. С. 357.

⁸ Там же.

в ее исследовательское поле, и фокусом внимания к ним со стороны тех авторов, которые обнаруживают свою идентичность в сфере философии и феноменологии религии, следовательно, возможности ее автоописания.

По сути, в гуманитарном знании первого десятилетия XXI столетия образ видения проблемы, представленности ее для академического сообщества преобладает над описанием ее сущности. Так произошло с двумя главными тематическими настроениями XXI в., изучаемыми силами философов религии (напомним, что философия религии рассматривается как системообразующая по отношению к феноменологии религии дисциплина): представлениями о проблеме нерациональности и рациональности религиозных убеждений и векторов (апо-/катафатия) в спектре доказательств относительно главной понятийной конструкции для монотеистических версий религии – «Бога». На этом фоне очень четко просматривается вопрос о роли религиозной вовлеченности и отстраненности в процессе философского исследования, так актуальный сегодня.

Итак, «философии родительного падежа», в терминологии В. К. Шохина, предметность которых не задается самой философией, продолжают на сегодня формирование спектра академических дисциплин. Философии такого разнообразия препятствуют лишь одному – философии как таковой. Поэтому сложно сказать о состоятельности философии религии в период взаимодействия внешних по отношению к ее идейному источнику (имеются в виду идеи Фихте) веяний и направлений.

В университетах курсы «Философия религии» и «Феноменология религии» рассматриваются как смежные друг другу и относительно самостоятельные, с областью специальных декларируемых в них проблемных значений. Цель первого – ответить на запросы времени, поэтому в нем имеется очень четкое обоснование того, как формировать взаимодействие разных по качеству сообществ: верующих, общественных деятелей, ученых. Интересы этих сообществ пересекаются чаще всего относительно определения сущности религии для современного мира (социологический аспект).

В международной академической среде существует большое разнообразие курсов по философии религии – дисциплине, основная задача которой дать возможность вести речь о целостной картине мира. Речь идет о том, что очень чувствительно к происходящему в нашем мире, о том, как формируются и трансформируются убеждения людей, о разных типах реальности. Именно так в XXI в. возможно определить границу между заявленным проблемным полем классической и современной философии религии. Целью курса «Феноменология религии» является погружение в область понимания религиозного и не религиозного сознания, внимание к аспектам развития взглядов каждого конкретного автора, будь то классический период феноменологии религии в лице Р. Отто, Г. ван дер Леу, Й. Ваха, Ф. Хайлера или относительно современный, не менее насыщенный в поисках и способах установления религиозной идентичности в виде категоризации священного, обнаружения новых смыслов присутствия «святого»/инога в отношении близкого к религии, но не религиозного в привычном смысле слова.

Возвращение к университетским концепциям прошлого века, в особенности концепции Ф. Шлейермахера, включавшей серьезную рефлексию о месте богословия в университетской жизни того периода, полезно для полноценной рефлексии о современном состоянии философии и феноменологии религии, исходя из двух причин: во-первых, в большинстве европейских государств привилегия одной конкретной деноминации утверждалась на основе поддержки образовательного стандарта с ее участием со стороны государства; во-вторых, глубина происходивших дебатов о природе взаимоотношений церкви и государства была детально осмыслена и достойна напоминания о себе в качестве конструктивного примера.

Современная феноменология религии, типичными представителями которой являются Жан-Жак Ваарденбург, Вольфганг Гантке, существует в такой форме, которая серьезно отличается от классической. Это неудивительно, ведь, как было сказано выше, в феноменологическом подходе преодолевается отчуждение как одна из главных философских категорий, содержание которой фиксирует векторность и различия мира внешнего и внутреннего.

По мнению М. Пылаева, привычным стало вопрошание о том: в чем сохраняется преемственность?/как формируются отличия между классикой и современностью? Это главный вопрос, который необходимо пересмотреть с точки зрения значимости для развития этой области понимания религии. Перспективна в этом отношении отсылка к идейному наследию М. Хайдеггера, открывающая большее количество значений, вокруг которых формируются современные исследовательские пути. В целом в феноменологии религии священное выступает в качестве и вопроса, и проблемной области, и системообразующего понятия. Это отличительный признак. Один из главных вопросов, посредством которого возможна демаркация исследовательской области феноменологии религии от философии религии: каким образом возможна (возможна ли?) универсальная модель священного? Ответом на этот вопрос стали длительные дискуссии в истории развития и осуществления феноменологии религии как проекта и как области значений священного. А именно, от концепций классического периода, например Р. Отто, который стремился универсализировать переживание священного с конфессиональной принадлежностью, до выявления его новых форм вне контекстов какой-либо религии, например Жан-Жак Ваарденбург.

Начиная с многочисленных описаний религиозных явлений и попыток их расшифровать (т. е. усмотреть сущность так, как она была дана в самом религиозном явлении, вне способов вопрошания и систематизации их), мы стремились выразить тот методологический пафос, с которым на протяжении всего периода своего становления и развития столкнулась феноменология религии как область знания. Избегая стремления дать готовый ответ в виде четкого определения для обучающихся, мы тем самым показываем, как работает в действительности интересная, структурированная и в некотором отношении парадоксальная методология феноменологии религии.

Ответ может быть таков: религия и опыт человека, переживающего религиозное (чувство), неразрывно связаны. Они совместны в пространстве понимания, наблюдаемы в ситуации конституиро-

вания значения объекта религии, лишены забвения во времени. Именно к этому опыту человек возвращается. Об этом хорошо высказался Е. А. Торчинов: «Религия появляется вместе с *homo sapiens* и всегда существует с ним. Не следует ли из этого, что религиозный опыт и религиозное чувство имманентны самой природе человека»⁹. Природа феноменологии религии – это принципиальное знание о религии и знание о субъекте, таковы, по мнению М. Пылаева, признаки формообразования внутри феноменологии религии.

Остановимся на еще одном важном для самоопределения феноменологии религии вопросе: что такое сознание? Это знаковый вопрос для демаркации оптики видения религии, позволяющий понять то, каков подход к изучению и пониманию предметности для нас сегодня. Именно в вопрошании в такой форме проявляются все проблемы современной науки. Для нас этот вопрос станет фокусом показательного внимания к тому, как понять роль естественной установки в феноменологии. «Естественная установка является в некотором смысле формой обыденного сознания, то есть сознания, которое “включается” во втором акте собственного представления в тот момент, когда мир видится ему возникшим помимо его участия»¹⁰. Понимание естественной установки как некоторой данности выполняет в феноменологии роль границы: «...я постоянно обретаю в качестве противоположающегося мне пространственно-временную действительность, которой принадлежу и сам... я обретаю как сущую здесь и принимаю ее тоже как сущую – как такую, какой она мне себя дает»¹¹.

Феноменология религии стала возможна как проект в условиях преодоления естественной установки сознания. «Устранение естественной установки означает возвращение к полному акту производства мира в сознании и в то же время исключение тезиса

⁹ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб. : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2005. С. 118.

¹⁰ Игнатов А. В. Преодоление «естественной установки» сознания в феноменологии Э. Гуссерля // Грамота. 2011. № 8 (14) : в 4 ч. Ч. 2. С. 85.

¹¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М. : Дом Интеллектуальной книги, 1999. С. 69.

о полагании мира существующим, действительным, реальным. Посредством выключения естественной установки уточняется характеристика объективируемого сознанием содержания как производимых с разных позиций в разных смысловых полях актов, в которых оформляется предмет, определяемый каждый раз как “этот определенный” предмет»¹².

Осуществление духовных поисков под знаком логоса – одна из главных теоретических импликаций начала третьего десятилетия XXI в. Возвращение «к представлению о том, что религия есть система, а не беспорядочная смесь элементов, что это внутренне связанный продукт деятельности духа, способ истолкования мира»¹³ предполагает несколько теоретических следствий. Первое – актуализация этого представления связана с необходимостью объяснения феноменов проецируемых в систему воззрений о религии, ранее имевших атрибутивную связь с ней. Например, интерес представляет возникшая тенденция о наличии сущностной связи между религией и такими феноменами, как политика, бизнес, предпринимательство, публичная деятельность.

Второе следствие – гибридность, как форма моделей поведения и мышления, нашедшая применение в современной жизни, получила широкое распространение в виртуальном пространстве. Системы, которые именуется как системы дополненной реальности, применяются сегодня для организации «смешанных» форм поведения, а также стилей мышления. Гибридность получает свое уникальное прочтение в сочетании множественностей, у каждой из которых имеется своя сфера применимости: искусство, наука, религия.

В качестве примера обратим внимание на такой феномен, как культурное «одиночество», возникающий как следствие усиливающихся миграционных потоков, вынужденных и стихийных, и сопряженный с ним феномен социального одиночества – как один из планов рефлексии человека, сопровождающий его на протяже-

¹² *Игнатов А. В.* Преодоление «естественной установки» сознания в феноменологии Э. Гуссерля. С. 85.

¹³ *Элиаде М.* Трактат по истории религии. М. : Академический проект, 2021. С. 3.

нии всех переходных этапов. При этом добавим, что описание образцов социального «перехода» (важный для изучения в рамках феноменологии религии) из одной группы в другую облегчает процесс понимания изменений и трансформаций, которые происходят с человеком на личностном уровне.

В этой связи продуктивный исследовательский интерес представляет картография смыслов (имеющих принципиальное значение для понимания религиозного опыта человека) именно с феноменологической точки зрения. Так, предложенная М. С. Сороцким концепция содержит четыре вариации понимания этого феномена, нашедших свое воплощение в поле истории философии: 1) одиночество, понимаемое как бездомность, основанием которой становятся неопределенность и несогласованность планов бытия и вечности для человека; 2) одиночество как обособленность, отчужденность от других Я, Другого; 3) одиночество как «заброшенность», «обреченность» на самостоятельный выбор образа действия, невозможность переложить ответственность за свой выбор на другого; 4) одиночество – уединенность (самый религиозный смысл). В отношении завершающего картографического образа раскрывается диалектический потенциал понятия «одиночество». На примере его функционирования в обществе и индивидуальной жизни человека мы получаем интересный пример целостности.

Одно из магистральных настроений в современной науке о религии – увлеченность человеком, его способностями, свойствами, тем, что обнаруживает уникальную связь духовности с материальным миром. По сути, изучение религии как системы, в том числе, разного типа отношений к науке, культуре, искусству, приводит к тому, что частные феномены рассматриваются в несвойственных для них коннотациях.

В заключение подытожим, что для современной России тема феноменологии религии парадоксальным образом вплетена в искусство диалога поколений и направлений в философии, порождающее новые идеи и направления мысли. «...Рецепция феноменологической философии в России не ограничилась простым знакомством с очередным течением западной философии..., а в силу

существенной близости русской мысли общим методологическим интенциям феноменологии, вступила с ней в сложную и противоречивую взаимосвязь, чреватую новыми оригинальными философскими манифестациями»¹⁴.

К философским манифестациям, новым способам видения на основе феноменологического подхода авторы учебного пособия приглашают читателей и обучающихся.

¹⁴ Антология феноменологической философии в России. Т. 1. С. 7.

РАЗДЕЛ 1

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК КОНЦЕПЦИЯ/СТИЛЬ/МЕТОД

Глава 1

Концептуализация вопрошания о феномене религии

Форма и способ постановки вопросов в феноменологии являются отличительным признаком этого направления, движения и образа мысли. Умение видеть, организовать видение феномена – вот то главное, что отличает феноменологию от других направлений в области философского знания.

В программе феноменологии как движения были поставлены вопросы различных порядков, связанные как с пересмотром оснований философского знания, так и с появлением новых способов видения исследовательских полей в философском осмыслении религии.

Становлению дискуссии о священном в аспектах, которые оформили феноменологию религии в самостоятельную исследовательскую область, способствовали представители самых разных областей знания: философии, религиоведения, теологии, психологии, культурологии и др. Такая предварительная междисциплинарность стала поводом для критики со стороны прикладной науки и основанием для создания универсальных образов священного в культуре со стороны фундаментальной науки.

Генезис понятия «феноменология религии» отвечает тому стилевому своеобразию, которым обладает феноменология в целом. На этапе своего появления термин не обладал тем вариантом значения, который приобрел в классический период. По этой причине следует назвать несколько имен. Пионерами создания терминологии этой области знания были Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе

(впервые термин «феноменология религии» появляется в 1887 г. в его учебнике «История религии»), Корнелиус Тиле, Вильгельм Дильтей, Карл Ясперс. Каждый из названных авторов внес свой вклад в становление уникальной среды и описательной техники феноменологического подхода. Не являясь в полной мере теми, кого можно было бы причислить в привычном для нашего современника смысле к феноменологам религии, они способствовали пересмотру действующего фокуса внимания в вопросах понимания религии. Для этого потребовался свой категориальный аппарат, системообразующими для которого стали такие понятия, как священное, интенциональность, нуминозное, феномен, ноумен, смысл, феноменальность, религиозный опыт. Для феноменологического подхода в целом потребовалась совокупность инструментов и методов, обладающих междисциплинарным статусом, таких как редукция, процедура эпохэ в значении воздержания от суждений, метод эмпатии, (на)именование.

Заметим, что в гуманитарном знании первого десятилетия XXI столетия произошли важные изменения, повлекшие за собой пересмотр приоритетов в таких творческих зонах, как область научного поиска. Проблемный анализ современной науки, т. е. буквально то, как формулируются проблемы, какие вопросы занимают умы современных ученых, демонстрирует одно интересное наблюдение: образ видения проблемы, представленности ее для академического сообщества преобладает над описанием ее сущности. Так произошло с двумя главными тематическими областями XXI в., представленными в философии религии в целом и феноменологии религии в частности, а именно: 1) традиции интерпретации массивов текстов, ориентированных культурологически, национально и этнически и 2) аналитический перформанс в демонстрации возможности обоснования рациональности религиозных убеждений и спектра доказательств относительно главной понятийной конструкции во всех типах дискуссий о религии – «Бога».

Здесь следует сделать небольшое дополнение. Отметим, что, задавая определенный терминологический конструктивизм в рамках предлагаемого учебного пособия, способы отбора и написания

терминов с заглавной буквы имеют исключительно научную перспективу, никак не отсылающую к иерархии мировоззрений. Также обращаем внимание изучающих исследовательскую область о значениях религии, речь идет не о персонализированном Боге как результате возникающих отношений между ним и верующим, а об исторически оформившейся понятийной конструкции, необходимость и условия которой были подвергнуты интерпретации.

Итак, для становления феноменологии религии в качестве самостоятельной и влиятельной (на момент своего классического периода) области знания возникли условия, в которых деятельность мыслителей и ученых стала распознаваться как опыт особого способа описания феномена религии.

Одним из первых, кто способствовал созданию нового фокуса внимания, стал Фридрих Шлейермахер, в работах которого тема религии начинает мыслиться иначе, чем прежде, можно сказать антропологически объемно: религия рассматривается как явление, интегрированное в то, где человек мыслит и обнаруживает себя.

Все в жизни может быть проникнуто религиозностью, так, Шлейермахер говорит о том, что «чудо есть лишь религиозное название для события»¹⁵. Чем более религиозен человек, тем более в его жизни все происходящее является чудом, а не только что-то необъяснимое и чуждое.

Заслугой Ф. Шлейермахера является то, что он переводит дискуссию о «священном» из теологии в философию религии. По его мнению, Святость Божия заключается в нашем удовлетворении от блага и неудовольствии от греха. Под святостью Бога понимается та самая божественная причинность, чьей силой в каждой человеческой жизни с состоянием потребности в спасении устанавливается и совесть.

Два типа интерпретации, выявляемые Ф. Шлейермахером в герменевтике как искусстве понимания, когда осознается, что за мысль лежала в основе речи, также были вынесены за пределы

¹⁵ Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим // Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. СПб. : Алетейя, 1994. С. 120.

востребованного. В этом смысле человек, понимаемый как место, в котором язык приобретает статус самобытности, становится более важным, нежели те мысли, которые породили эту форму. На этом фоне очень четко проявился вопрос о роли религиозной вовлеченности либо отстраненности самого автора в процессе философского поиска, так актуальный сегодня. По этой причине есть необходимость несколько слов сказать о философии религии как смежной области формирования смыслов о феномене религии.

В современной философии религии одна из актуальных стратегий, заимствованных из сферы технологий публичного маркетинга, представляющая собой модную нарождающуюся область познавательной активности человека цифрового пространства, – инженерия духовного поиска современного человека.

Для выявления особенностей современных подходов предлагаем проанализировать результаты классического периода философии религии, повлиявшего на способы формулировки вопросов в феноменологии религии. Достижениями прошлых этапов развития стали следующие.

Оформилось несколько подходов к пониманию сущности и основных вопросов этого раздела философского знания. По мнению В. К. Шохина, своего рода первооткрывателем философии религии, о котором редко встретишь упоминание, был З. фон Шторхенау (1731–1798). В его работе «Философия религии», выпущенной впервые в 1772 г., главной задачей философии религии была апологетическая, так называемое устранение взаимных претензий философии к религии и наоборот. Обзор, предлагаемый В. К. Шохиним, именуемый как «уровни авторефлексии» философии религии, дает полное описание того, как могло происходить становление требуемой сегодня философско-религиозной рефлексии¹⁶.

Исследовательский интерес представляет идея автора обзора о внутренней интенции философии религии на начальном этапе своего самоопределения к дифференциации: от механического «синтеза» истинной философии и истинной религии, свойственного

¹⁶ См.: Шохин В. К. «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии : альманах, 2008–2009. М. : Языки славянских культур, 2010. 528 с.

для работ З. фон Шторхенау, Ф. Пара дю Фанжас, через этап ресурсного понимания философии в отношении реформирования религии (здесь преобладает умонастроение построить философскую «религию разума») до философского учения о религии в концепции И. Канта, наиболее полно представленной в работе «Религия в пределах только разума».

В определенном смысле самостоятельность философии религии как области знания начинает заявляться в исследованиях еще одного отечественного мыслителя, Николая Михайловича Боголюбова. Известный российский исследователь религии, богослов, Н. М. Боголюбов в первой части своей работы «Философия религии» последовательно обосновывает необходимость называть ее именно философией религии, а не наукой о религии¹⁷. Самый сильный аргумент состоит в том, что самостоятельность науки, осознанная в отношении религии достаточно поздно, подразумевает и положительный эффект от ее применения к анализу этого явления, а именно религии. Это не всегда будет удовлетворять условиям положительности философии как науки, а именно таким ее существенным признакам, как измеримость, ясность, объяснимость, доказуемость. Философия же, если только не изменяет себе, не может быть исключительно положительной дисциплиной. Возможно, это одна из наиболее удачных попыток обоснования ответа на вопрос: что же значит сделать религию предметом философского познания? – также очень точно сформулированный Боголюбовым.

Обратим внимание на основные идеи данной работы, позволяющие нам осмыслить специфику умонастроений той эпохи и противопоставить ее сюжетность нашему времени. Автор ставит вопрос о следствиях достижений (положительной) науки, о страховых обществах, оберегающих человечество вместо провидения, о сущности эпохи. В этих условиях для активного разума (рационального начала) человеческая личность есть лишь мнимая величина, которой можно пренебречь. Так, вопрос о соотношении науки и религии

¹⁷ См.: *Боголюбов Н. М. Философия религии* : в 2 ч. Ч. 1, историческая. Т. 1. Киев : Тип. Имп. ун-та Св. Владимира акц. о-ва и изд. дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1915. 454 с.

в их важнейших точках пересечения: предметности, языке, методологии – проявился как некий индикатор значения и состоятельности заявлений со стороны философии как положительного знания о религии.

В целом до идей, развитых в учении Г. Фихте, философия религии имела в некотором смысле инструментальное значение для идентификации религии в поле зрения философской рефлексии. Для ряда иных регионов становление философского осмысления религии происходило с преобладающим влиянием теологических взглядов, а также вариациями борьбы таковых против нарождающегося научного мировоззрения. Например, пиетизм в Германии XVII столетия. Речь может идти о призывах, озвученных в программном произведении основателя этого духовно-религиозного движения Филиппа Якоба Шпенера «Благие намерения» («Pia Desideria», 1675), в которых утверждался приоритет практики христианской жизни перед декларированием христианских догматов.

В учении Г. Фихте философия религии стала предметом специальной методологической реконструкции, с указанием на приоритетность разума и с обозначением таких понятий, которые функционально проявляются именно в религиозном сознании. Заявленный вариант философии религии Г. Фихте находился в таком тесном соприкосновении с территорией религиозного и апологетического мировоззрения, что даже сегодня этот концептуальный момент позволяет рассматривать учение Г. Фихте о религии пригодным для обоснования предельной перспективы философии религии как эсхатологической по существу и делает возможным преобладание академических настроений в понимании ее значения как философии христианской жизни.

Пересмотр ценности внимания к основным проблемным вопросам стал наиболее популярным именно в современной философии религии. Указанное интеллектуальное действие имеет политический характер, выдает в имеющихся вариантах современной философии религии «трепетное» желание избежать принадлежности к игровому полю академических сообществ. Это одна из нескольких границ, позволяющих определить философию религии

в современном мире. Ее территория обширна исходя из трех образов: по разделению значений, роли и сущности религии. Три разноуровневые ситуации возникают из этого: споры о ценности воспринятых парадигм относительно религии; споры о действенности производимого религиозного и иного типа опыта; споры о природе (происхождении) интенции философии религии.

В этой связи необходимо сказать о своего рода идеологическом противнике Г. Фихте. Таковым был Э. Ренан. Его критические высказывания были направлены против теорий, в которых ставилась цель пересмотра исследовательской ценности исторической преемственности как существенного признака значимых для современности явлений. Например, такой участи удостоилось представление о нации, религиозная составляющая которой относится к числу базовых отличительных черт. В одном из своих выступлений Э. Ренан говорил о специфике поколенной памяти: «забвение является одним из главных факторов создания нации». Речь идет о нации как современной понятийной конструкции, важность которой для рода человеческого заявляется здесь и сейчас, в специфическом настоящем, именно нации стоит помнить общую славу и общее сожаление. Траур и скорбь консолидируют сильнее, чем успех. В то время как появление термина «религиозные идентичности» привело к дифференциации представлений о духовности и душевности человека, породив универсализм в деле определения чувств на коллективном уровне и разграничение типов верующих по интенсивности и степени участия/дистанцирования в/от религиозной жизни. Однако исследовательские находки Э. Ренана разделили судьбу исследовательских прозрений М. Хальбвакса. Именно этому моменту стоит уделить внимание, так как в нем обнаруживают себя те исторические коллизии, которые привели к региональным философиям и философии родительного падежа.

Зададимся вопросами, проистекающими из такого видения исследовательского поля философии религии. Что в действительности объединяет людей, если они различны культурно, национально, этнически, религиозно? Способны ли религиозные переживания консолидировать общество? Имеется ли в символическом

контексте вероучения потенциал для объединения людей в их стремлениях к духовной жизни? Создают ли подобные устремления, настроения и поиски единое исследовательское поле, способное породить такие способы описания и актуализации религии, которые вписываются в современное общее видение картины мира? Способы, благодаря которым появляется возможность видеть необходимое и преходящее для действий человека, именуемых как религиозные. Это лишь часть вопросов, подводящая нас к пониманию того, почему возникают споры между столь близкими и столь в итоге различными способами видения и представленности религии в культуре.

Итак, «философии родительного падежа», по утверждению и в терминологии В. К. Шохина, предметность которых не задается самой философией, продолжают на сегодня формирование спектра академических дисциплин о религии. Так, группа авторов (например, И. П. Давыдов) утверждает, что философия религии в такой терминологической близости к теологическим и богословским способам постановки вопросов выходит за свои рамки и перестает быть искомой философией религии. Изложение естественной теологии и философского теизма при помощи рационалистических установок не делает из них философии религии.

Несколько в стороне от основных дискуссий о проблемном разнообразии философии религии находится восточная философия. Из ее недр в начале XXI в. было воспринято, а позднее предложено несколько программных направлений для дальнейшего развития философии религии как науки о религии с теологической лексикой. О восточных религиях и о возможности говорить о становлении некоторого единого проблемного поля для формирования философии религии имеет смысл рассуждать, опираясь на феноменологический, в большей степени авторский подход М. Элиаде. Только в его, преимущественно рефлексивной работе «История веры и религиозных идей» есть возможность заострить внимание на ресурсном соотношении религии и философии различных периодов, и XVIII столетия в частности, важного для понимания преобразований внутри философии религии в более поздний период.

В классической феноменологии религии обнаруживают себя идеи из либеральной теологии протестантизма, философии жизни В. Дильтея, философской феноменологии Э. Гуссерля и понимающей психологии К. Ясперса, достижения эмпирического направления в религиоведении этого периода. Наиболее яркими представителями данного периода стали: Герардус ван дер Леу, Рудольф Отто, Йоахим Вах, Мирча Элиаде, Фридрих Хайлер, Густав Меншинг, Курт Голдаммер.

Философская феноменология священного – еще одна программа, отражающая синкретизм феноменологии религии в целом. Наиболее яркими представителями этого программного (по своим характеристикам) веяния были Б. Вельте, К. Хеммерле, Й. Сплетт.

Интерес представляет личность Бернхарда Вельте. Это немецкий католический теолог и философ, применивший феноменологический подход в философии религии. Средствами феноменологии он стремился выявить возможность теоретической позиции между современностью и христианской верой в условиях их взаимной открытости и преемственности смыслов. «Учитывая опыт историчности человеческого существования и понимания изменчивости мышления и языка, Вельте ставил перед собой задачу – не только сохранить, но и перевести на язык современности традиционные, прошедшие сквозь многие эпохи, теологию и церковную проповедь веры. К главным работам Вельте относятся: По следам вечного (*Auf der Spur des Ewigen*, 1965), Понимание спасения (*Heilsverständnis*, 1966), Между конечным и бесконечным (*Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, 1975), Философия религии (*Religionsphilosophie*, 1978), Майстер Экхарт (*Meister Eckhart*, 1979), Что такое вера? (*Was ist Glauben?*, 1982)»¹⁸.

Во второй половине XX в. феноменология религии развивалась в нескольких направлениях. По мнению голландского религиоведа Клааса Юко Блеекера, после 1940 г. в рамках этой дисциплины окончательно оформились три школы: дескриптивная феноменология религии, уделявшая главное внимание систематизации

¹⁸ Вельте Бернхард // Кругосвет : энциклопедия. URL: https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/VELTE_BERNHARD.html (дата обращения: 18.10.2024).

религиозных феноменов; типологическая феноменология религии, ставившая своей целью выявление и изучение различных типов религии; феноменология религии в прямом смысле этого термина, стремящаяся постичь сущность, значения и структуры религиозных явлений и использующая для этого методологические принципы философской феноменологии.

Однако не все религиоведы были готовы отречься от феноменологии религии, несмотря на ее очевидные недостатки. К их числу относится Жан-Жак Ваарденбург, который считается основателем неофеноменологии религии. Среди критических замечаний в адрес классической феноменологии религии Ваарденбург выделяет следующие:

1. Поскольку классическая феноменология религии требует, чтобы исследователь встал на позиции верующих людей (принцип эмпатии), она не способна изучать а-религиозность, неверие, атеизм, представляющие большой интерес для современного религиоведения.

2. Классическая феноменология религии не поддается научному обоснованию, так как ее обобщения невозможно сопоставить с конкретными явлениями очень многих религий.

3. Она недостаточно рефлексивна и самокритична в отношении используемых методов.

4. Она изолирована от других религиоведческих дисциплин и с трудом вступает с ними в диалог.

Согласно Ж.-Ж. Ваарденбургу, любой религиозный феномен должен пониматься прежде всего как «выражение» или «специфическое проявление» человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т. п.). Акцент в данном случае переносится с религиозных явлений на человеческое сознание и интенции, лежащие в основе религиозных явлений. В таком же ключе решается Ваарденбургом проблема значений религиозных явлений, которая всегда считалась важнейшей в феноменологии религии. Он призывает осуществить переход от изучения того, какие значения имеют религиозные явления сами по себе, к изучению того, какие значения они имеют для людей.

Изучение «интенций» и «субъективных значений» должно основываться на эмпирическом материале. Если в распоряжении исследователя имеется достаточный массив данных, прошедших критическую проверку, он может сформулировать «гипотетико-вероятностное суждение» о религиозных интенциях и значениях, преобладающих в том или ином обществе, на том или ином этапе его исторического развития. Ж.-Ж. Ваарденбург особо подчеркивает важность понятия «гипотетико-вероятностное суждение», поскольку результаты феноменологического исследования религии постоянно нуждаются в эмпирическом обосновании и уточнении.

Переход от изучения религиозных явлений самих по себе к изучению «интенций» и «субъективных значений», по мнению Ж.-Ж. Ваарденбурга, делает теорию более операциональной и значительно расширяет границы классической феноменологии религии. Наряду с явлениями, которые всегда привлекали внимание феноменологов религии, нефеноменология включает в сферу своих интересов современное состояние традиционных религий, новые религиозные движения, так называемые «квазирелигии», взаимоотношения между разными религиями, а также между религиозными и нерелигиозными феноменами. Таким образом, переход на уровень «интенций» и «субъективных значений», согласно Ж.-Ж. Ваарденбургу, позволит не только расширить, но и актуализировать проблематику феноменологических исследований религии.

Вопросы и задания

1. Проанализируйте генезис и становление феноменологии религии как самостоятельной области знания. Предложите аргументированное обоснование в пользу позиции о характерном для данного направления синкретизме. В противовес предложите аргументы в отношении целостности данного направления.

2. Кого из основных представителей классической феноменологии религии вы знаете? Раскройте основное содержание их концепций с помощью краткой реконструкции, где показано, как ставился вопрос о феномене священного в религии.

3. Сформулируйте основные вопросы феноменологии религии. В чем их специфика и отличие от вопросов в рамках философии религии?

Рекомендуемая литература

Забяко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций / А. П. Забяко. – Москва : Московский учебник-2000, 1998. – 207 с. – ISBN 5-8251-0003-2.

Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : учебное пособие / А. Н. Красников. – Москва : Академический проект, 2007. – 239 с. – ISBN 978-5-8291-0856-4.

Пивоваров Д. В. Философия религии : учебное пособие / Д. В. Пивоваров. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. – 640 с. – ISBN-5-8291-0599-3 (Академический проект) ; ISBN-5-88687-186-1 (Деловая книга).

Пивоваров Д. В. Философия религии : в 3 т. Т. 1. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 568 с. – ISBN 978-5-7996-0750-0.

Глава 2

Философия религии и феноменология религии: линии демаркации/сопряжения

Философию религии можно назвать центром светских подходов в изучении религии, она формируется на стыке взаимодействия базовых для ее становления дисциплин истории религии, психологии религии, социологии религии. Не последняя роль принадлежит антропологии и этнографии, исследовательское наследие этих наук содержит немало фактического материала, анализируя который, формировались основные школы в философии религии. По выражению Д. В. Пивоварова, философия религии представляет собой своего рода метасистему по отношению к религиозной философии, теорию религиозного мировоззрения, обладающую потенциалом к описанию сущности религии, ее содержания, структуры, становления и эволюции¹⁹.

¹⁹ См.: *Пивоваров Д. В.* Философия религии : в 3 т. Т. 1. Онтология религии. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. С. 16.

Благодаря исследовательскому опыту одного из виднейших представителей отечественного религиоведения Д. В. Пивоварова, философия религии была осмыслена как важный раздел философского знания, вне развития которого не могли бы возникнуть образцы и системы западноевропейской и русской философии. По его мнению, до эпохи Просвещения она преимущественно развивалась в форме философской теологии, а позднее – в форме философского религиоведения. В эпоху Просвещения начинаются поиски «естественной религии», свойства которой выводимы не из понятия о Боге, а из природы человека и истории человечества.

По философии религии, особенно в историческом контексте, написано такое разнообразие работ, что перечисление – это дело библиографического списка. Нам же интересен будет не исторический ряд произведений, без сомнения важных для изучения философии религии, а то, каким образом изменилось в современности ее проблемное поле. Отдавая должное уже упомянутым выше философским рефлексиям Э. фон Шторхенау (обозначившего задачи философии религии как дисциплины), Й. Фихте (с его терминами «истинное религиозное ощущение» и «религиозный характер»), И. Бергера (исторический контекст философии религии), обратимся к особенностям философии религии, заинтересовавшим результатами и наработками в этой области научного сообщества в последнее время.

Самым кардинальным образом это изменение связано с тем, что философия религии нацелена на прояснение «каузального вопроса» (по выражению В. К. Шохина) о рождении и закреплении в человеческой душе религиозного чувства. Следовательно, проблема религиозного сознания и переживаний, связанных с его становлением, – одна из самых актуальных сегодня. Яркое воплощение способов решения этой проблемы обнаруживается в феноменологии религии. Накопленный в этой области опыт осмысления и философской реконструкции религиозного как такового, понимание морфологических особенностей религии, центром которой выступает универсальное религиозное сознание (в условиях классического периода развития этой области знания), описание священ-

ного в качестве первофеномена религии актуализирует весь набор авторских подходов, оформивших эту дисциплину в университетских курсах. Среди наиболее значимых назовем таких авторов, как Г. ван дер Леу, Р. Отто, Й. Вах, М. Элиаде, Ф. Хайлер, Г. Меншинг, К. Голдаммер.

Феноменология религии в ее классическом виде является синкретическим по происхождению образованием, в ней находят свое отражение результаты рефлексий, произведенных в таких исследовательских областях, как теология (в виде либеральной протестантской), эмпирическое религиоведение и философская феноменология. По выражению М. А. Пылаева, «проблему священного в феноменологии религии решают сразу три дисциплины: теология, религиоведение и философия»²⁰.

В феноменологии религии, классической и современной (именуемой неофеноменологией), нет единства методологических подходов, что часто служит поводом для целого ряда критических замечаний. Однако именно в силу этих причин есть повод обозначить деятельность ученых, причисляемых к этому направлению (феноменологов религии, именуемых так), как некое стилистически и жанрово качественное исследовательское состояние, разнообразие форм которого отличает его от других. Каждый автор наделен собственным стилем прочтения темы нуминозного (Р. Отто) и священного (М. Элиаде).

В западных подходах получила поддержку идея о том, что феноменология религии ближе искусству – это некое актуальное авторское приближение к исследованию образцов «священного» в культуре, где удивительным образом ставится проблема выражения и видения автором смысла и их назначения для культуры. Это область личного исследовательского интереса, область участия в интерпретации замысла, присутствующего в культуре по отношению к священным объектам. Внутренний опыт конкретного человека в такой постановке вопроса приобретает черты целостного и значимого для данной конкретной культуры и религии в ней.

²⁰ Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 7.

На сегодняшний день оформились два теоретических направления феноменологии религии: дескриптивное и интерпретативное. Формально именно так организовано проблемное поле феноменологических исследований и выстраивается его дискуссионность для религиоведения в целом.

Для феноменологии религии предметом пристального внимания являются выразительность и обыденность религиозного мировоззрения. Принципиальным для этой области знания является рассмотрение религии с ее субъективной и объективной стороны, заключающей в себе психологическую (религиозный опыт, религиозная вера, религиозное сознание) и метафизическую (умопостижимую) части. Таким образом, преобразованию оказалась подвергнута идея, изложенная в классической «философской» (с необходимостью оговорки философского аспекта) феноменологии Э. Гуссерля, который усматривал природу трансцендентального, абсолютного или божественного в акте направленности сознания на сверхъестественные объекты и дальнейшего его феноменологического редуцирования, «очищения сознания» от постулатов обыденного, религиозного и философского мировоззрения.

Феноменология религии признает исторический и социокультурный полиморфизм, но рассматривает религию как нечто совершенно независимое от исторического развития. В ней отрицается возможность определения религии как исключительно исторического явления. А рассмотрение структуры религиозного сознания, его особенностей в контексте феноменологии религии позволяет обнаружить и, по возможности, описать механизмы его функционирования (интенцию, редукцию, интуитивное постижение).

Благодаря такому положению дел, на долю феноменологии религии пришлось большое количество нареканий со стороны более традиционных в изучении религии областей знания. Таких как история и социология религии. Одно из самых распространенных – отсутствие единой методологии при изучении проявлений феномена священного в истории культуры и религии.

В современности неопеноменология религии обратилась к таким темам, как роль и значение экзистенциальных переживаний для понимания религии, особенность феноменологической уста-

новки и анализ содержания актов нашего сознания при изучении темы священного, их сравнение в различных культурах. Детищем столь сильного изменения интереса и направленности современных версий феноменологии религии от ее классических образцов стали исследования в области психологии чувств и переживаний верующих. Наиболее крупными представителями неофеноменологии религии являются Ж.-Ж. Ваарденбург и В. Гантке.

Итак, священное, как переживаемый и мыслимый феномен, находит воплощение в религиозном сознании, актуализируя тем самым вопросы философской феноменологии (хайдеггеровская постановка вопроса о смысле бытия и осознание открытости священного мышлению бытия); феноменологическая герменевтика священного открывает несколько новых возможностей для протестантской систематической теологии.

Корреляция между терминами в их неисторическом сравнении: «священное» (Р. Отто), «ультимативная забота» (П. Тиллих) и «вкус к бесконечному» (Я. Фриз) возникла при постановке главной проблемы феноменологии религии в экзистенциально-феноменологическом ключе.

Особую область исследований феномена священного представляют работы представителей русской философии. Интерес к феномену священного в русской философии в творчестве таких авторов, как В. Соловьев, В. Розанов, А. Лосев и о. П. Флоренский, находит свое выражение в крайне авторских экспликациях и соседствует с установками феноменологической философии.

В заключение отметим, что тема священного представлена не только в феноменологии религии, ее значимые для культуры интерпретации мы можем обнаружить в философии религии, теологии, религиоведении. Процесс концептуализации священного выходит далеко за рамки какой-то одной дисциплины, так же как и за пределы изучения исключительно религии. В современной неофеноменологии религии пристальное внимание привлекают такие темы, как священное и этика, священное и смысл, священное и техника, что демонстрирует изменение границ в изучении священного, особенностей его постижения в век информационных технологий и цифрового общества.

Вопросы и задания

1. Сравните понятия «философия религии» и «феноменология религии»: общее и отличия; точки соприкосновения, проблемное поле.
2. Сформулируйте три основных вопроса феноменологии религии.
3. Как происходит обоснование актуальности идей философии религии для современного мира?
4. В чем специфика феноменологического подхода к изучению религии?
5. Предложите свое понимание и обоснование идеи о том, что феноменология религии в перспективе может стать актуальным способом построения науки о религии и новым будущим для религиоведения.

Рекомендуемая литература

Винокуров В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта. История и феномен / В. Винокуров. – Москва : Изд-во ИПЦ «Маска», 2011. – 288 с. – ISBN 978-5-91146-566-7.

Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М. А. Пылаев. – Москва : РГГУ, 2011. – 216 с. – ISBN 978-5-7281-1219-8.

Философия религии : альманах, 2014–2015. – Москва : Наука : Восточная литература, 2015. – 590 с. – ISBN 978-5-02-036611-4.

Глава 3

Религия как феномен сознания: идеи Ф. Шлейермахера, Ф. Якоби

Для понимания становления феноменологии религии прежде всего необходимо обратиться к идеям Фридриха Шлейермахера, в работах которого религия раскрывается как явление, связанное с внутренним миром человека.

Фридрих Эрнст Даниель Шлейермахер (1768–1834) – проповедник и философ, испытал влияние кружка йенских романтиков. Он был профессором философии и теологии в университете в Галле. С 1810 г. работал профессором теологии в Берлинском университете. В своей работе «Речи о религии к образованным людям,

ее презирающим» (1799) философ стремится прояснить природу и сущность религии.

Начинает Ф. Шлейермахер с констатации того, что и в предшествующие времена люди не были в одинаковой степени религиозны, но в современную ему эпоху забвение религии достигло своего максимума. При этом наименее религиозными стали именно образованные люди: «...Издавна вера не была делом каждого; и всегда лишь немногим была ведома религия, тогда как миллионы людей на разные лады забавлялись ее покрывалами и удовлетворялись ими. Но в особенности теперь жизнь образованных людей далека от всего, что хоть сколько-нибудь походило на религию»²¹. Ф. Шлейермахер отмечает, что несмотря на то, что материальная жизнь стала комфортной и развитой, люди забыли о вечном и священном.

По мнению Ф. Шлейермахера, тот, кто отрицает и осуждает религию, неправильно понимает ее сущность. Он ошибочно отождествляет религию либо с теоретическими представлениями о Боге, либо с этическими нормами и соответствующим им поведением: «...Я нахожу весьма неправильным, что вы, создав совершенно несостоятельное механическое соединение из столь разнородных вещей, как познание и поведение, называете его религией и так много и бесцельно хлопочете над ним»²².

Что же такое религия, если ее сущность не сводится к теоретическому рассуждению или этике? Истоком религии, по мнению философа, выступает внутренний мир человека. В душе каждого человека задолго до формирования представлений о Боге или о спасении формируется представление о материальном, земном мире. Человек с раннего детства осознает, что в мире присутствует нечто простое, очевидное, близкое. Однако опыт диалектического противопоставления через оппозиции достраивает наряду с практическим, близким, профанным миром и существование мира сакрального. Священное появляется в душе человека как «благо-

²¹ Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. С. 48.

²² Там же. С. 72.

честие», еще до появления в ней структурных представлений о Боге. Священное существует в душе как изначальное чувство, из которого формируются впоследствии религиозные теория и этика. Данное чувство, по мысли Ф. Шлейермахера, не связано с восприятием слов священника или чтением Священного Писания. Священное есть имманентная часть человеческой души, мгновенный результат живого «сердечного» опыта. Понятие Бога без переживания человеком священного чувства невозможно.

Объясняя суть религиозного чувства, Шлейермахер разъясняет, как работает сознание человека в целом: «Вы должны суметь уловить себя самих до начала сознания или по крайней мере вывести для себя состояние сознания из предшествующего ему. Вы должны заметить возникновение вашего сознания, а не размышлять над уже возникшим»²³. Наряду с самостоятельностью и автономностью сознание, по Шлейермахеру, также воспринимает предметы. Он не забывает о том, что направленность сознания на священное формируется в душе человека из мирского материала: «Уловите себя в мгновение, когда вы рисуете образ какого-либо предмета; не найдете ли вы, что с этим связано состояние, когда вы сами возбуждены и определяемы предметом, и что это состояние образует особый момент вашего бытия?»²⁴ Вместе с тем Шлейермахер отмечает, что, увлекаясь предметом, мы теряем сознание себя, но также и предмет может отступить в сознании и тогда самосознание выйдет на первый план. Важно, что и предмет, и самосознание при перенесении акцентов внимания не исчезают полностью, а как бы отходят на второй план, становятся фоном.

Возникновения бытия для себя и бытия в целом происходят одновременно и представляют собой акт жизни: «Стремление вернуться в целое и стремление к самостоятельной жизни, то и другое одновременно; это – кольца, из которых составлена вся цепь; ибо вся ваша жизнь есть такое сущее в целом, бытие для себя. Но в силу чего вы находитесь в целом? В силу ваших восприятий,

²³ Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. С. 79.

²⁴ Там же. С. 80.

я полагаю, ибо надо воспринимать, чтобы быть в целом. А в силу чего вы существуете для себя? В силу единства вашего самосознания, которое вы прежде всего имеете в чувстве, в поддающейся сравнению смене в нем “большого” и “меньшего”»²⁵.

Размышляя о религиозном благочестии, Ф. Шлейермахер выходит за рамки философских поисков XVIII в., когда чувство противопоставлялось разуму или воле. Ф. Шлейермахер во многом опередил мыслителей своего времени, обозначив чувством мгновенную, непосредственную самостоятельную целостность внутреннего мира, в котором раскрывается отношение человека к бесконечному. Религиозное чувство в трактовке Шлейермахера находится в синкретической связи с волей и разумом: «...Религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, что все временное – в вечном и через него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия»²⁶. По Шлейермахеру, душа испытывает религиозное чувство бесконечного и вечного, т. е. направленности на священное, может общаться с ним, и «сущность религии состоит в том, чтобы ощущать все, определяющее наше чувство, в его высшем единстве, как нечто единое и тождественное, и все единичное и особенное как обусловленное им, т. е. ощущать наше бытие и жизнь в Боге и через Бога»²⁷.

В связи с этим М. А. Пылаев и Е. С. Морозова отмечают важность концепта «священное» в понимании сущности религии Ф. Шлейермахером: «У автора “Речей о религии” и в имплицитной, и в эксплицитной форме можно встретить все основные элементы философского дискурса священного. Причем понятие “священное” и выполняет функцию формы (*Schleier* – буквально: “обличья”),

²⁵ Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. С. 80.

²⁶ Там же. С. 75.

²⁷ Там же. С. 87.

по мнению Джованни Моретто, для новых (то есть феноменологических) исследований религии, и само по себе является оригинальным. Обращает на себя внимание многократное и, по всей видимости, неслучайное употребление Шлейермахером понятия *das Heilige* (священное) в первую очередь в “Речах о религии”. ... Шлейермахер использует лексику священного, чтобы определить предмет религиозной интенциональности и описать первоначальную способность религиозного опыта»²⁸. Таким образом, Шлейермахера с его трактовкой истинной религии как «чувства и вкуса к бесконечному»²⁹ можно считать одним из основоположников феноменологии религии.

Возникновение религии из глубины внутреннего мира человека выступает определяющим фактором в религиозной концепции Шлейермахера. Концепции спасения и Божества возникают уже на основе религиозного чувства. Они представляют собой попытки теоретического и этического обоснования Бога как источника священного в жизни людей. Божество, согласно Шлейермахеру, разделило себя на две противоположные деятельности, которые проявляются в мире. И, соответственно, в душе человека присутствуют два противоположных влечения. Первое – стремление к индивидуальности, утверждению и развитию себя, второе – стремление раствориться в «чем-то более великом, сознавать себя охваченным им и зависимым от него»³⁰.

Те люди, которые сосредоточены на первом стремлении, предаются ненасытной чувственности, живут земными наслаждениями и не способны к охвату целого. С другой стороны, если человек ориентируется только на всеобщее, то он не может творчески преобразовать жизнь, а только оперирует пустыми понятиями. Люди, у которых два этих стремления находятся в неподвижном равновесии, являются посредственностями и тоже не способны к творческому отношению к миру.

²⁸ Пылаев М. А., Морозова Е. С. *Философская теология Шлейермахера // Вестн. ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 59.*

²⁹ Шлейермахер Ф. Д. *Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. С. 77.*

³⁰ Там же. С. 50.

Если эти стремления соединяются плодотворным образом, то возникают великие личности, которые преобразуют мир в соответствии с высшим духом. Таких людей Шлейермахер называет «посланниками Бога»³¹. Таким образом, религия не постигается через догматы и мнения, не исходит только из страха перед высшим существом и возможным его влиянием на жизнь человека. Ее источник – понимание благочестивой внутренней жизни в соответствии с чувством священного, а не принуждение социальной группы или зависимость от природных явлений. Религиозный опыт невозможно передать через наставления, школы – это «приют, убежище мертвой буквы»³².

Ф. Шлейермахер призывает отделять религию от сферы права и нравственности и осуждает тех защитников религии, которые аргументируют ее необходимость именно тем, что с ее помощью можно поддерживать порядок в обществе. Религия не может сводиться к служебной роли, она самоценна. Самоценность религии выражается в том, что религиозное чувство, направленность на священное сопровождает и одухотворяет жизнь верующего человека.

Внешние проявления религии и религиозного чувства могут быть разнообразны, зависят от культуры, эпохи, и тем не менее, в основе многообразия лежит именно внутреннее, существенное начало, о котором выше говорит Ф. Шлейермахер. Исходя из понимания сущности религии, как внутреннего источника всякого опыта сознания, Ф. Шлейермахер полагает религиозность неотъемлемой функцией жизни человека, которая пронизывает его действия, поэтому нравственность и религиозность соединяются в истинной жизни человека.

Абсолютно любое деяние и событие в жизни может быть проникнуто религиозностью. Ф. Шлейермахер настаивает на том, что «чудо есть лишь религиозное название для события»³³. Соответственно, чем более религиозен человек, тем более в его жизни все

³¹ Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. С. 52.

³² Там же. С. 61.

³³ Там же. С. 120.

происходящее является чудом, а не только чем-то необъяснимым и чуждым ему.

Таким образом, Ф. Шлейермахер одним из первых обратился к исследованию религии в поле сознания человека, при этом он выделял онтологический аспект сознания как дорефлексивное переживание единства конечного и бесконечного. Это переживание и является основой благочестия. Направленность сознания на священное, по Ф. Шлейермахеру, является первичной, в отличие от религиозной теории и этики.

Еще один немецкий мыслитель второй половины XVIII – начала XIX в., Фридрих Генрих Якоби (1743–1819), современник Ф. Шлейермахера, И. Канта и Ф. Гегеля. Ф. Якоби стремился преодолеть скептицизм Д. Юма, в котором не было возможности рассуждений о Боге и бессмертии души. Полемизируя с критикой религии Д. Юма, Ф. Якоби, тем не менее, был всеерьез заинтересован проблематикой шотландского философа о невозможности детерминизма и причинности в мире. Вместе с тем Ф. Якоби не устраивает понимание религии в рамках практического разума и нравственной концепции И. Канта.

Ф. Якоби полагал, что в традиции новоевропейской философии, а также в немецкой классической философии подрывается вера в бытие живого и личного Бога. Он отвергает пантеизм в духе философии Б. Спинозы, а также возможность посредством рассудка или разума познать бытие Бога. Рассудок не может выйти за пределы познания конечного к бесконечному, в этом Ф. Якоби поддерживает позицию И. Канта.

Источником религиозности может выступать не разум, а вера. Вера понимается Ф. Якоби как непосредственное убеждение в существовании сверхъестественного, такое же очевидное, как наше убеждение в существовании внешней реальности. При этом вера в существование предметов связана с силой переживания, во многом превосходящей фантазию: «...Вера есть не что иное, как более яркое, живое, более сильное, прочное и устойчивое представление некоторого предмета, в отличие от представления, достигаемого одною лишь силою воображения. Это разнообразие определений,

которое может показаться столь нефилософским, должно обозначать лишь тот духовный акт, который реальностям, или тому, что признается в качестве таковых, придает в мышлении больший вес и большую влиятельность в отношении аффектов и воображения, сообщая этим реальностям большую достоверность, чем вымыслу»³⁴. Без наличия веры окружающий мир превращается в конструкцию, в истинности которой можно сомневаться, как это делает Д. Юм.

Таким образом, Ф. Якоби связывает веру с кантовской способностью суждения и отделяет ее от воображения. Как духовный акт вера несомненна и действительна, но рационально невозможно обосновать ее природу: «Вера – это слово понятно каждому даже в обыденной жизни. В философии же мы не можем продвинуться дальше утверждения, что вера – есть некоторое чувствование нашего духа, различающее представления, рожденные способностью суждения, от вымыслов воображения. Она придает больше веса и влияния первым, заставляя их казаться значительнее и существеннее, пронизывает ими наш дух и делает их руководящими принципами наших деяний»³⁵.

Ф. Якоби далее полагает, что основой единства и системной организованности Вселенной является Бог. Д. Юм отказывался от классического доказательства бытия Бога, которое традиционно носит название «аргумент от замысла» или «телеологический аргумент». Согласно этому доказательству, мир без Творца и цели не может быть сложным, хорошо организованным и обладать системностью как базовым свойством. Отрицание духовной доминанты и отказ от телеологического доказательства существования Бога порождает скептицизм. Ф. Якоби считает, что исключение данного доказательства исключит принцип системности, наличия взаимосвязи в природе и разуме: «Что же, система всех систем – Вселенная – источником своего движения и своей организован-

³⁴ Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или Разговор об идеализме и реализме // *Философия чувства и веры*: И. Г. Гаман, Ф. Г. Якоби / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С. В. Волжина. СПб. : [Б. и.], 2006. С. 107–108.

³⁵ Там же. С. 108.

ности будет иметь ничто? – Или, быть может, она и вовсе не обладает в себе единством? – Ведь если она в себе едина, то она должна быть чем-то объединена, а ведь не существует никакого такого более истинного “ничто”, чем Дух. Однако же дух, связующий все сущее в некое единство, объединяющий все многообразие существования в одно целое, ни в коем случае не может оказаться всегонавсего некоторой душою. Источник Жизни не нуждается в сосудах. Ведь он – не капля, которой необходим сосуд для того, чтобы он охватывал ее и удерживал в себе. Этот дух – суть Творец, и все это существование – есть Его Творение, в которое Он поместил души, основал конечную жизнь и уготовал душам бессмертие»³⁶.

Вера – это встроенная в наши познавательные способности установка, которая позволяет человеку «предчувствовать» Бога, который наделяет мир связностью, смыслом и в конечном счете определяет сущность мыслящих субъектов. Это следует из способности человека воспринимать и оценивать приходящие в сознание извне данные: «Степень интенсивности и экстенсивности различения нашим сознанием внешних предметов является степенью тотальности нашей особенной личности (*Persönlichkeit*), т. е. по сути дела эта степень и есть наш духовный уровень (*unserer Geisteshöhe*). Вместе с этой удивительной способностью разума мы одновременно заполучили нашим существом также и предчувствие Бога, т. е. предчувствие того, кто суть ты? (*der Du ist*): предчувствие существа, жизнь которого заключена внутри него самого. – Вот отсюда и проникает в наши души дуновение Свободы, и отсюда же раскрываются нашим взорам нивы Бессмертия»³⁷.

Невозможность человека удостовериться и проверить наличие Бога не является в философской концепции Ф. Якоби поводом для сомнения в предчувствии Божества и религиозной веры, но возможностью проявить свободу воли. Каждый сам выбирает, стоит ли ему доверять собственному ощущению упорядоченности сложного мира посредством Божества, или же нет. Если бы Бог был легко познаваем, доступен и имманентен нашему миру, он

³⁶ Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере... С. 162.

³⁷ Там же. С. 168.

не отличался бы от других объектов и не обладал своим особым статусом Творца, несводимого к своему творению: «И, далее: поскольку все, что лежит вне взаимосвязи обусловленного, – т. е. всего того, что подчинено естественному характеру опосредствования, – лежит также и вне сферы нашего отчетливого познания, и не может быть постигнуто с помощью понятий, то, сверхчувственное не может оказаться доступным нам никаким иным образом, кроме как оказаться данным нашему сознанию, причем данным в качестве факта – что “О н о есть !”. Это сверхчувственное, эта сущность всего существующего, в устах людей всего мира имеет одно и то же название: Бог»³⁸.

Ф. Якоби одним из первых среди философов Нового времени поднимает проблему непосредственного проживания и предпонимания религиозного опыта. Этот опыт доступен каждому человеку. Рациональной, научной проблемой является теоретическое обоснование бытия Бога, но для того, чтобы глубоко ощутить его присутствие, не нужно быть ученым. Чтобы пояснить эту мысль, Якоби использует яркие иллюстрации: «Один добрый и скромный носильщик багажа, нередко шутя и мимоходом высказывавший возвышенные мысли, и обнаруживающий глубокие чувства, однажды рассказывал своему патрону о том, как ему удалось услышать суждение одного магистра в Академии, в которой он хотя и не учился, но, однако же, бывал: “Лишь философия способна научить тому, существует ли Бог и, ч т о есть Бог; без философии невозможно иметь какие-либо мысли о Боге. ...Едва ли найдется человек, который всерьез станет утверждать, будто я – философ; и однако же еще ни разу не случилось, чтобы проходя через лес, у меня не возникал бы вопрос: кто же это заставляет расти деревья? – и в тот же миг я ощущал, будто какое-то отдаленное дуновение касается меня, и я вздрагивал при этом столь радостно и благоговейно, что готов побиться об заклад, что мне именно о Боге тогда и думалось”»³⁹.

Подобного рода осознание имеет, согласно Ф. Якоби, различные степени погружения. Далее он приводит и другой рассказ

³⁸ Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере... С. 194.

³⁹ Там же. С. 245–246.

носильщика багажа о том, как он оказался в Америке у знаменитого водопада вместе с проводником из местного племени аборигенов. Европейец удивился тому, что пока он, удивленный, любовался красотами природы, сопроводивший его спутник лег ничком на землю и какое-то время неподвижно лежал, как он объяснил позднее, «ради великого духа». Ф. Якоби делает вывод: «...Тогда в лесу носильщик действительно думал о Боге, а дикарь, упавший перед водопадом на лицо свое, лицом к лицу зрил истинного Бога. Я утверждаю, что человек способен совершенно проникнуться высочайшими чувствами и мыслями, вознестись в самую сущность истины, даже и в том случае, если он стоит перед самой убогой иконой, и он уйдет от нее преисполненным святости, если только он на самом деле полон истинного благоговения, и грудь его действительно волнуется высоким»⁴⁰.

В двух описанных выше примерах Якоби противопоставляет людей, не обладающих академической подготовкой, философам с их «абсолютно чистым понятием Бога». Ученые, казалось бы, должны лучше понимать природу религии, однако, увлекаясь познанием, они остаются хладнокровны к проявлению подлинного религиозного чувства, которое доступно простому человеку – носильщику багажа, или, в особенности, американскому дикарю. По мнению Якоби, это связано с тем, что философа более волнует «собственная персона», нежели Бог и религиозный опыт. В противопоставлении религиозных чувств простых людей и образованных интеллектуалов Ф. Якоби близок не только своему современнику Ф. Шлейермахеру, но также предвосхитил мировоззренческие взгляды представителей философии американского прагматизма – У. Джеймса и Дж. Дьюи.

Таким образом, в представлениях о сущности религии Ф. Шлейермахер и Ф. Якоби открыли феноменологическую проблематику религиозного опыта, поскольку связали сущностное ядро религии с непосредственными переживаниями внутреннего мира человека.

⁴⁰ Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере... С. 245–246.

Вопросы и задания

1. Объясните, почему Ф. Шлейермахер выбирает в качестве адресатов своих речей о религии образованных людей.
2. Как соотносятся в религиозной философии Ф. Шлейермахера сознание и религиозное благочестие?
3. В чем, по вашему мнению, заключается новаторство трактовки религии Ф. Шлейермахером?
4. Как Ф. Якоби трактует веру и предчувствие Бога?
5. Каким образом, по мнению Ф. Якоби, вопрос непознаваемости Бога является аргументом в пользу религии?
6. Сравните концепции религии Ф. Шлейермахера и Ф. Якоби.

Рекомендуемая литература

Философия чувства и веры: И. Г. Гаман, Ф. Г. Якоби / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С. В. Волжина. – Санкт-Петербург: [Б. и.], 2006. – 487 с. – ISBN 5-86763-174-5.

Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим // Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. Монологи. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1994. – 432 с. – ISBN 5-87983-015-2.

Глава 4

Основные проблемы феноменологии Э. Гуссерля

Феноменология – направление в философии XX в., которое изучает мир и его содержание таким, каким оно представлено сознанию того, кто данное содержание активно переживает и осмысливает. Такой подход долго формировался в философии XVII–XIX вв., но окончательно выделился в самостоятельную программу в самом начале XX столетия.

Основателем феноменологии стал немецкий философ Эдмунд Гуссерль (1859–1938), который предложил оригинальный подход к субъективности, основанный на принципе беспредпосылочности сознания. Познающее сознание стало в его философии точкой

отсчета, и этим феноменология отличается от естественных и других гуманитарных наук.

Классический научный подход Гуссерль упрекает в «наивности» и «догматизме», подчеркивает необходимость непосредственного, беспредпосылочного исследования мира, для чего следует «заклЮчить в скобки» данные наук⁴¹. Метод «заклЮчения в скобки» естественных объектов и связанный с ним отказ рассматривать мир вне сознания, вне человеческой субъективности Гуссерль назвал феноменологической редукцией.

Прежде всего Гуссерль предлагает исключить из фокуса внимания не только мнения людей, но и достижения естественных, социальных и гуманитарных дисциплин: «С самого начала само собой разумеется, что вместе с выключением природного мира со всеми его вещами, живыми существами, людьми из нашего поля суждений выключаются также и все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, – всевозможные культурные образования, произведения технических и изящных художеств, наук (в той мере, в какой они входят в рассмотрение не как единства значимости, а именно как культурные факты), эстетические и практические ценности любого вида. Равным образом, разумеется, и действительности такого рода, как государство и нравственность, право, религия. Тем самым *подлежат выключению из сферы наших суждений все науки о природе и о духе* вместе со всем составом наших познаний – они подлежат выключению именно как науки, нуждающиеся в естественной установке»⁴². Таким образом, феноменологическая редукция оставляет за скобками повседневные очевидности, коллективные представления, научные нормы, религиозные догматы, общественные стереотипы. Но если «выключить» науку, государство, нравственность и религию, то кто же тогда останется в качестве познающего субъекта? Субъективность, считает

⁴¹ См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 125.

⁴² Там же. С. 126.

Гуссерль, необходимо воспринимать как живое сознание. Она не нуждается в дополнительных предпосылках, объективных основаниях или в символических формах.

Можно утверждать, что субъективность лишь регистрирует и переживает естественные объекты. Но что такое эти объекты? Откуда они берутся? Гуссерль начинает описание работы сознания с сущностей, не нуждающихся в обосновании, – есть кто-то, кто представляет себе что-то. Это можно сравнить с очевидным допущением, аксиомой в геометрии.

Чистая субъективность «идеирует», т. е. встречает и активно изучает чистую сущность. Не данные объективного мира, не отраженную реальность, но нечто, явившееся ей. Вопрос о природе, источнике чистой сущности, о том, откуда они являются, Э. Гуссерль предлагает временно не ставить. Все начинается с сознания и его «феноменов». Таким образом, для Гуссерля субъективность – это активное схватывание идеальных «содержаний» сознания. Принципиально важно, что происхождение и статус этих содержаний при первой встрече с ними являются для субъективности непроясненными.

Впервые в развернутом виде эта концепция возникает в «Логических исследованиях»⁴³. Отвечая критикам своей работы «Философия арифметики», Гуссерль отказывается ставить логику в зависимость от психологии. Он утверждает, что психология занимается «фактами» душевной жизни, в то время как логика исследует чистые «сущности», которые субъективность «идеирует», т. е. созерцает сама в себе. Появление содержаний (феноменов, сущностей) в сознании не связано с миром материи и не зависит от объектов естественной природы или окружающей субъективность среды.

Во втором томе «Логических исследований» он продолжает утверждать, что логика противостоит психологии. Логика, по мне-

⁴³ «Логические исследования» (нем. *Logische Untersuchungen*) – философская работа Э. Гуссерля, которая повлияла на развитие феноменологического направления. Первый том вышел в 1900 г., он посвящен критике психологизма, сведению логики к психологии, а второй том (1901 г.) заложил основы феноменологической проблематики.

нию Э. Гуссерля, непосредственно связана с изучением языка: «Исследование языка принадлежит, конечно, философски неизбежной подготовке построения чистой логики, так как только с помощью этих исследований могут быть выработаны подлинные объекты логического исследования, а в дальнейшем – сущностные виды и различия этих объектов, с ясностью, не допускающей общего толкования. Речь идет при этом не о грамматических исследованиях в эмпирическом смысле, т. е. отнесенных к какому-либо исторически данному языку, но об исследованиях того наиболее общего типа, которые принадлежат сфере объективной теории познания и к тому, что с ней тесно взаимосвязано, – чистой феноменологии мышления и познания как переживаний»⁴⁴.

Э. Гуссерль утверждает взаимосвязь теории познания с феноменологией переживаний. Объективное знание о чем-либо невозможно без феноменологической обработки данных в чистом созерцании. Начинать исследование сознания следует всегда с анализа его содержаний: «Эта феноменология, так же, как и включающая ее в себя чистая феноменология переживаний вообще, имеет дело исключительно с переживаниями, постигаемыми в интуиции и анализируемыми в чистой сущностной всеобщности, но не с эмпирическими апперцепируемыми переживаниями как реальными фактами, т. е. переживаниями переживающих людей в являющемся мире, положенном как факт опыта. Непосредственно постигаемые в сущностной интуиции сущности и взаимосвязи, основывающиеся в чистых этих сущностях, находят в ней дескриптивное и чистое выражение в сущностных понятиях и высказываниях о сущностных закономерностях. Каждое такое высказывание является априорным в высшем смысле слова. Именно эта сфера должна быть подробно исследована в целях критической теоретико-познавательной подготовки и прояснения чистой логики; в ней будут продвигаться в дальнейшем наши исследования»⁴⁵.

⁴⁴ Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 3 (1). Логические исследования ; Т. 2 (1). М. : Гнозис : Дом Интеллектуальной книги, 2001. С. 14.

⁴⁵ Там же.

Субъективность понимается Гуссерлем как сознание, направленное на чистые сущности, в отличие от Декарта или Канта, у которых *cogito* (трансцендентальный субъект) был направлен на познание объектов, в том числе и природных. И. Кант, хотя и совершил «коперниканский переворот» в философии, т. е. исследовал процесс познания активно действующим субъектом, но вместе с тем большое внимание уделял рассудку, который имел дело с эмпирическими объектами.

Гуссерль одним из первых в европейской философии задумался над тем, что феномены представлены в чисто субъективной сфере. Поскольку с ними взаимодействует сознание, феномены являются прежде всего данностями самой субъективности, а уже во вторую очередь автоматическими отражениями объективной реальности, появившимися благодаря работе органов чувств и высшей нервной деятельности. То, что Я переживаю, значимо прежде всего как мои субъективные переживания.

Таким образом, феноменология – это не наука о фактах, как они возникают и верифицируются для разных исследователей, но о внутрисположенных сознанию сущностях. Феноменология описывает то, как субъективность различает свои внутренние содержания. Лозунг «Назад, к самим вещам!» в понимании Гуссерля означает переход от точки зрения догматики и авторитетов к изучению работы сознания как такового. «Вещь» для феноменолога – не объект, существующий для всех, для органов чувств человека. «Вещь» – это содержание, явившееся чистой субъективности.

Большое значение для Гуссерля имеет понятие интенциональности сознания. Сознание всегда чем-то заполнено, что-то «переживает» или, как поясняет Гуссерль, на что-то направлено. Невозможна ситуация, когда фокус субъективности ни с чем не связан. Мыслящее Я не может не мыслить о чем-то конкретном. Это свойство чистого сознания, направленного на что-либо, на какой-то конкретный, явленный ему предмет, Гуссерль и называет интенциональностью.

Необходимо пояснить, откуда возникает понятие «переживание». Казалось бы, Гуссерль остается в сфере гносеологии, логики, «строгой науки», когда говорит о субъективности познания. Однако,

разводя логику и натуралистическую психологию, он не делает сознание отвлеченным и рациональным. Сознание у Гуссерля продолжает быть живым, в нем остаются оценки и эмоции. Гуссерль полагает, что их можно изучать в качестве содержаний сознания. Поэтому феномены сознания всегда являются переживаниями. «Под этими последними терминами – переживание и содержание – современная психология понимает реально происходящие процессы (Вундт справедливо говорит – события), которые, изменяясь в каждый момент, составляют в многообразном сцеплении и взаимопроникновении действительное единство сознания соответствующего психического индивида. В этом смысле восприятия, образы, фантазии и отражения, акты понятийного мышления, предположения и сомнения, радости и горести, надежды и опасения, желания и воления и т. п. – в то время, как они происходят в нашем сознании, – суть переживания или содержания сознания»⁴⁶.

При этом Э. Гуссерль подчеркивает, что реальное содержание переживаний никак не связано с фактичностью и реальностью существования предметов в объективной действительности. Интенциональное переживание связано исключительно со сферой субъективных представлений, для него не важен факт существования переживаемого предмета в природе или обществе: «Для сознания данное в существе своем равнозначно, существует ли представленный предмет или он вымыслен и, возможно, вообще бессмыслен. *Юпитера* я представляю себе не иначе, чем *Бисмарка*, *Вавилонскую башню* – не иначе, чем *Кельнский собор*, правильный тысячугольник – не иначе, чем правильный тысячгранник»⁴⁷. Интенциональное переживание в сознании представлено как ноэма (греч. *Νόημα* – мысль, идеальная компонента переживания в сознании) и ноэзис (греч. *νόησις* – мышление, реальное содержание переживания в сознании). Ноэма является аналогом эйдоса, идеи Платона, который не изменяется, при этом ноэзис связан с эмоциями, оценкой и т. п. переживаемого содержания в сознании.

⁴⁶ Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 3 (1). Логические исследования ; Т. 2 (1). С. 323.

⁴⁷ Там же. С. 350.

Специфика интенциональности сознания раскрывается через характеристику временности. Сознание переживает чистые сущности, описывает меняющиеся в нем содержания, образуя временной поток. Субъективность не статична, внутри нее происходит движение содержаний.

Смена содержаний внутри чистого сознания и есть время. Гуссерль отказывается от понимания времени как объективного времени. Время заключено в скобки, как и пространство, оно течет, словно поток переживаний внутри субъекта. Течение потока времени субъекту сложно осознать. Не случайно свою работу, посвященную этой проблеме, Гуссерль начинает с утверждения, что анализ осознания времени – «давний крест дескриптивной психологии и теории познания». И далее ссылается на Аврелия Августина: «...Гордое знанием Новое время не может здесь похвалиться блистательными достижениями или значительно более важными результатами, чем этот великий мыслитель, столь ревностно сражавшийся с этой проблемой. Вместе с Августином можно сказать и сейчас: “Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio”»⁴⁸. Латинская фраза в этом высказывании – часть знаменитого пассажа св. Августина из XI книги «Исповеди»: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю», «если бы я захотел объяснить спрашивающему – ... не знаю»⁴⁹.

Пребывание сознания во временном потоке также проясняет интенциональность сознания. Интенция – это направленность сознания на «первичное содержание», с которым связан конкретный момент времени. Такое «первичное содержание» сознания Гуссерль называет Теперь-точкой. То, что переживаю теперь, и есть актуальное содержание сознания. Теперь я переживаю одно содержание, затем, в следующем моменте Теперь другое и т. д. Так образуется в сознании временной поток интенций. Гуссерль Теперь-точку называет «первичным временным полем»⁵⁰.

⁴⁸ Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М. : Гнозис, 1994. С. 5–6.

⁴⁹ Августин А. Исповедь. М. : Канон+, 1997. С. 217.

⁵⁰ Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 8.

Только что пережитые содержания в сознании, уступая место новым Теперь-переживаниям, сдвигаются, перемещаются в первичную память, становятся ретенцией⁵¹. Помимо образования ретенций в сознании в Теперь-моменте сознание предвосхищает новые переживания. Такое предвосхищение Гуссерль именует протенцией.

Ученый Виктор Молчанов следующим образом раскрывает концепцию времени Гуссерля: «Первичной темпоральной структурой акта сознания является, по Гуссерлю, удержание первичного сознания Теперь, или Теперь-точки, в постоянно изменяющемся континууме, так называемом шлейфе ретенций, который присоединяется к первичному впечатлению или импрессиональному сознанию. Соответственно, к Теперь-точке “присоединяется” не только первичная память (ретенция), но и первичное ожидание, или предвосхищение, протенция. Структура ретенция – теперь – протенция лежит в основе описания темпорального характера восприятия и памяти, которая как воспроизводящая память радикально отличается от ретенции. Ретенция рассматривается не только как фундаментальная структура акта сознания, в которой устанавливаются те или иные временные различия, но и как основа рефлексии»⁵².

Человек прежде всего находит себя во взаимосвязи с миром, в естественной установке: «Таким способом я и обретаюсь, при бодрствовании моего сознания, все время, и, чего совершенно невозможно переменить, в сопряженности всегда с одним и тем же, пусть и меняющимся по своей содержательной наличности, миром. Таковой для меня беспрестанно “наличен”, сам же я – звено в нем. При этом мир для меня – не просто *мир вещей*, но – в той же самой непосредственности – и *мир ценностей*, *мир благ*, *практический мир*. Без всякого дальнейшего размышления я нахожу вещи снабженными как свойствами вещей, так и ценностными характеристиками – они прекрасны и безобразны, приятны и неприятны, милы и отвратительны и т. п. Непосредственно наличест-

⁵¹ См.: Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 33.

⁵² Цит. по: Там же. С. 11.

вуют вещи как предметы пользования – вот “стол” с “книгами” на нем, вот “стакан”, вот “ваза”, вот “фортепиано” и т. д. Такие ценностные и практические характеристики тоже конститутивно принадлежны “наличным объектам” как таковым – все равно, обращаюсь я к ним и к объектам вообще или нет. И это верно, естественно, не только в отношении “просто вещей”, но и в отношении людей и животных моего окружения. Они мои “друзья” или “враги”, “слуги” или “начальники”, они “чужие” для меня или мои “родственники” и т. д.»⁵³.

И вот этот мир, данный в ощущениях, мнениях и догмах, мир природы и общества, мир естественной установки препятствует, по Гуссерлю, чистому сознанию найти себя. Находясь в естественной установке, очень сложно различить, где мое непосредственное переживание, а где штамп естественной установки. Мыслящее Я (*Ego cogito*) переживает собственные содержания или берет на веру устоявшиеся связи быта, практики, коммуникаций, власти, религии, науки и т. д.

Поэтому процедура, которую должен проделать феноменолог, чтобы прийти к чистой субъективности, – воздержаться от суждений о мире самого по себе, исключить естественную установку. Гуссерль называет такое воздержание принципом «эпохэ». С этого принципа начинается феноменологическая редукция.

Первым этапом феноменологической редукции является отказ от суждения о предметностях объективного мира вне сознания существования вещей, людей и животных, а также от данных наук о природе и наук о духе.

Далее Гуссерль предлагает отказаться и от религиозных конструкций. Второй этап феноменологической редукции исключает понятие трансцендентного Бога: «Покинув природный мир, мы наталкиваемся еще на иную трансцендентность, данную не так, как чистое “я”, непосредственно вместе с подвергшимся редукции сознанием, но осознаваемую совершенно иначе, – она как бы прямо полярно противостоит трансцендентности мира. Мы имеем

⁵³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 65.

в виду трансцендентность бога. <...> Нас в этом религиозном сознании касается сейчас лишь одно, а именно то, что, как подсказывают различные группы подобных разумных доводов в пользу существования некоторого находящегося за пределами мира “божественного” бытия, оно было бы трансцендентно не только по отношению к миру, но, очевидно, и по отношению к “абсолютному” сознанию. Итак, божественное бытие было бы “абсолютным” в совершенно ином смысле, нежели абсолютность сознания, и в то же время оно было бы трансцендентным в совершенно ином смысле, нежели трансцендентность в смысле мира. Естественно, что мы распространяем нашу феноменологическую редукцию и на такое “абсолютное” и “трансцендентное”. Оно должно быть выключено из нового поля изысканий, какое предстоит нам создать, – постольку, поскольку оно должно быть полем самого чистого сознания»⁵⁴.

И наконец, финальным этапом феноменологической редукции является отказ от положений всеобщих, обобщающих наук, к которым прежде всего относятся логика и математика: «Однако при ближайшем рассмотрении выясняется при соблюдении известных условий возможность “помещения в скобки” формальной логики, а вместе с нею и всех дисциплин формального матесиса (алгебры, теории чисел, теории множеств и т. д.)». «Мы можем и формальную логику, и весь матесис вообще ввести в ελωχη, производящую выключение, и в этом отношении быть уверенны в правомерности нормы, какой мы намерены следовать как феноменологи: не претендовать ни на что кроме того, что способны довести до ясного усмотрения, по мере сущности, в чистой имманентности самого сознания»⁵⁵. Таким образом, процедура феноменологической редукции приводит к сфере чистой субъективности, первичного сознания, переживающего во времени свои содержания.

Идеи феноменологии оказали огромное влияние на развитие европейской и мировой философской мысли в XX в. Прямые ученики и примкнувшие к ним продолжатели дела Гуссерля, такие

⁵⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 127–128.

⁵⁵ Там же. С. 130.

как М. Хайдеггер, М. Шелер, О. Беккер, Е. Финк, А. Пфендер, Э. Штайн, Л. Ландгребе, Р. Ингарден, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Ж.-П. Сартр, Х.-Г. Гадамер и многие другие, стали развивать собственные философские концепции, которые вышли за рамки заявленной основателем феноменологии программы. Часто их поиск приводит к темам и выводам, далеким от изначального замысла Э. Гуссерля. Иногда на этой почве даже возникали размежевания и творческие разногласия между учителем и учениками. Однако нельзя отрицать и того, что трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля расширила горизонт исследований и продолжает оказывать влияние не только в философии, но и в общественно-гуманитарных науках. Сегодня среди исследователей феноменологии религии есть две основные точки зрения. Первая указывает на тесную взаимосвязь феноменологии и феноменологии религии⁵⁶, а вторая настаивает на том, что феноменология религии, несмотря на свое название, мало связана с идеями Э. Гуссерля и возникла прежде всего из сравнительного изучения религий⁵⁷.

Очевидно, что современная феноменология религии не использует категориальный аппарат феноменологии Э. Гуссерля в изначальном строгом смысле. Вместе с тем многие феноменологи религии принципиально полагают целью постижение сущности религиозных феноменов, исследуют религиозное сознание, для чего категориальный аппарат и проблемное поле феноменологии

⁵⁶ См.: *Cox J.* A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. L., 2006; *Smart N.* The Phenomenon of Religion. L., 1973; *Пылаев М. А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в.; *Его же.* Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2011. № 6 (38). С. 59–74; *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. М. : Академический проект, 2007. 239 с.

⁵⁷ См.: *Allen D.* Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J. R. Hinnells. L. ; N. Y. : Routledge, 2010. P. 203–224; *Sharpe E. J.* The study of religion in historical perspective // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J. Hinnells. L., 2010. P. 34–36; *Manoussakis J. P.* Phenomenological approaches to religion // The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion / Ed. G. Oppy. L., 2015; *Курсберг И. В.* Феноменология в религиоведении: какой она может быть? М. : Прогресс-Традиция, 2016.

Гуссерля вполне применимы. В частности, Г. ван дер Леу, М. Элиаде, Ж.-Ж. Ваарденбург наиболее близки к философской феноменологии. Как отмечает Т. С. Самарина: «Историки феноменологии религии выделяют в философской теории Гуссерля несколько базовых принципов, приложимых к изучению религии. Это представление о сознании как интенциональном, антиредукционизм, дескриптивный метод, эмпатия, эпохэ, эйдетическое видение»⁵⁸.

Таким образом, несмотря на то, что феноменология и феноменология религии возникли и развивались параллельно в конце XIX – начале XX в., необходимо учитывать их влияние на проблематику и концепции феноменологии религии.

Вопросы и задания

1. Поясните, как в феноменологии Э. Гуссерля понимается субъективность.
2. Раскройте понятие «интенциональное переживание».
3. Как связаны сознание и темпоральность?
4. Что представляет собой принцип «эпохэ» в феноменологии Э. Гуссерля?
5. Охарактеризуйте основные этапы феноменологической редукции.

Рекомендуемая литература

Августин А. Исповедь / А. Августин. – Москва : Канон+, 1997. – 464 с. – ISBN 978-5-88373-173-9.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Э. Гуссерль. – Москва : Дом Интеллектуальной книги, 1999. – 336 с. – ISBN 5-7333-0192-9.

Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль. – Москва : Гнозис, 1994. – 162 с. – ISBN 5-7333-0487-1.

Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 3 (1). Логические исследования ; Т. 2 (1) / Э. Гуссерль. – Москва : Гнозис : Дом Интеллектуальной книги, 2001. – 576 с. – ISBN 5-7333-0241-0.

⁵⁸ Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М. : ИФ РАН, 2019. С. 43.

Глава 5

Социальная феноменология о религии

Социальную феноменологию основал австрийский философ и социолог, последователь Э. Гуссерля, Альфред Шюц (1899–1959). Помимо феноменологии в качестве фундамента новой дисциплины он воспользовался идеями символического интеракционизма Дж. Г. Мида, теории социального действия М. Вебера, американской социологии, философии прагматизма.

Впоследствии идеи А. Шюца развивали такие его ученики, как Питер Людвиг Бергер (1929–2017) и Томас Лукман (1927–2016) в работе «Социальное конструирование реальности» (1966), а также Гарольд Гарфинкель (1917–2011) в работе «Исследования по этнометодологии» (1967). В дальнейшем мы будем иллюстрировать положения социальной феноменологии, опираясь на тексты А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана.

Создавая социальную феноменологию, А. Шюц опирался в первую очередь на концепцию жизненного мира (*Lebenswelt*) в феноменологии Э. Гуссерля, которую основатель феноменологии разрабатывал в поздний период творчества.

По Гуссерлю, трансцендентальная субъективность, которая провела феноменологическую редукцию и осознала себя как поток живых интенций, находит себя в окружении значимых данностей. Отказавшись от естественной установки, она не остается в рациональном вакууме, вокруг нее располагаются субъективно воспринимаемые вещи. Эту первичную предельно субъективированную реальность, в которой сознание находит себя, Гуссерль называет *первопорядковым миром*. Первопорядковый мир тесно связан с миром телесных восприятий и элементарных взаимодействий. В опыте взаимодействия с миром он становится богаче, шире и раскрывается как общий горизонт. Субъективность обнаруживает в нем другие субъективности с их первопорядковыми мирами. Таким образом, жизненный мир больше, чем может удерживать в своих конкретных интенциональных актах конкретное сознание, он интересубъективен.

В своих работах Э. Гуссерль декларирует, что жизненный мир есть «анонимный» пред-рефлексивный мир изначального окружения человеческого сознания: «Мир, данный нам в нашей конкретно мирской жизни как действительный мир, с открытой бесконечностью возможного опыта»⁵⁹. Жизненный мир является горизонтом (подвижной линией предела), в котором движется сознание, и изначальной фоновой реальностью.

Также жизненный мир меняется исторически. Историческое изменение жизненного мира Э. Гуссерль связывает с различными *установками* сознания⁶⁰. Являясь «конкретным историческим Априори»⁶¹, жизненный мир выступает неизменным фоном для всех мировоззренческих программ, как частных, так и глобальных. Коммуникативные нормы, культуры, этические концепции и догматы также формируются на основе жизненного мира в его конкретном историческом состоянии.

В поздних работах и докладах Гуссерль повествует также и о жизненных мирах различных субъектов, которые называет «монадами», а всеобщий жизненный мир (*Lebenswelt*) – интермонадическим «сообществом в форме общего для всех мира»⁶². То есть в его философской системе сосуществуют несколько секторов реальности: 1) реальности отдельных индивидов – субъектные окружающие миры; 2) социальные реальности – «установки»; 3) изначальная, «фоновая» реальность – жизненный мир всего человечества.

Э. Гуссерль подчеркивает, что в контексте всего человечества жизненный мир – это, помимо прочего, мир бесконечной языковой практики. Сознание вещей здесь не отделено от сознания имен: «Все имеет свои имена или называемо в каком-то более широком смысле, то есть может быть выражено в языке. Объективный мир

⁵⁹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск : Агентство Сагуна, 1994. С. 87.

⁶⁰ В программном докладе, прочитанном в Вене в 1935 г., Гуссерль называл три таких установки, – естественно-мифологическую, теоретическую (развившуюся впоследствии в естественно-научную), феноменологическую.

⁶¹ Гуссерль Э. Начало геометрии. М. : Ad Marginem, 1996. С. 236.

⁶² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб. : Наука : Ювента, 1998. С. 233.

с самого начала – это мир для всех, мир, который “каждый” имеет в качестве горизонта. Его объективное бытие предполагает людей как людей их общего языка. Язык, со своей стороны, есть функция и упражняемая способность, коррелятивно связанная с миром, с универсумом объектов как в своем бытии и определенности выражимых в языке. Таким образом, люди как люди, человечество окружающих людей, мир, о котором мы вообще говорим и можем говорить, и, с другой стороны, язык нераздельно переплетены и всегда уже осознаны в своей неразделимой связанности горизонтно, хотя обычно лишь имплицитно»⁶³. Именно этот, унифицирующий людей, объективирующий аспект понятия «жизненный мир» развивает впоследствии А. Шюц.

При этом жизненный мир А. Шюц трактовал как мир культуры, воплощающий опыт intersубъективности. Intersубъективность предполагает наличие множества субъектов, обладающих сознанием и телом, взаимодействующих друг с другом в жизненном мире. Именно благодаря intersубъективности и стало возможным применение феноменологического подхода в рамках общественных наук. Intersубъективный мир культуры стал универсумом значений, смыслов, которые возникают и институционализируются через деятельность человека. Этот intersубъективный мир также представляет собой мир повседневной жизни, который дан нашему переживанию и интерпретации: «Мир повседневной жизни – это и сцена, и объект наших действий и взаимодействий. Мы должны овладеть им и должны его изменить, дабы осуществить те цели, которые мы в нем преследуем, находясь среди своих собратьев»⁶⁴.

Феноменологический метод Э. Гуссерля дает социальным феноменологам возможность исследовать не только повседневность, но и выявлять основания знания в повседневности. Главное достоинство феноменологического метода состоит в том, что он воздерживается от выявления внешних причин исследуемых феноменов, а также от утверждений относительно их онтологического статуса.

⁶³ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 218.

⁶⁴ Шюц А. Проблемы природы социальной реальности // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004. С. 403.

В социальной феноменологии, как и в феноменологии Э. Гуссерля, сознание направлено на предмет, интенционально. Предметом переживания для сознания могут выступать как внешние объекты, так и внутренние эмоции, мысли, воспоминания. Феномены, которые переживает сознание, относятся к различным сферам реальности, по которым перемещается «курсор» сознания. Например, когда мы просыпаемся, то переходим в сознании из реальности сна в реальность бодрствования. Таких переживаний сознанием перехода в разные реальности достаточно много: «...Мир сновидений, грез и фантазий, мир искусства, мир религиозного опыта, мир научного созерцания, игровой мир ребенка и мир сумасшедшего – суть конечные области значений»⁶⁵.

Конечные области значений – части социального мира, субреальности, в каждой из которых существуют собственные правила. Переход в сознании от одной конечной области к другой требует усилий и определенного потрясения сознания, шока, переключения с одних правил на другие.

Философы, ученые, религиозные деятели совершают в своем сознании резкий скачок, переходя из практической жизни в теоретическую реальность. Можно переключаться в сознании на мир игры, например в театре. «Эстетический и религиозный опыт богат такого рода переходами, поскольку искусство и религия создают конечные области значений»⁶⁶. Этот скачок сознания в конечные области значений меняет напряженность сознания, при этом повседневная реальность остается основной, сохраняет свое главенство. А. Шюц предложил полагать реальность повседневной жизни, которая объединяет все конечные области значений, Высшей реальностью. Вслед за ним П. Бергер и Т. Лукман указывают: «По сравнению с реальностью повседневной жизни другие реальности оказываются конечными областями значений, анклавами в рамках высшей реальности, отмеченными характерными значениями и способами восприятия»⁶⁷.

⁶⁵ Шюц А. Проблемы природы социальной реальности. С. 426.

⁶⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995. С. 47.

⁶⁷ Там же.

Именно в повседневной жизни наиболее высока напряженность сознания, потому что из нее чаще всего происходят переходы сознания к остальным конечным областям значения. Повседневная жизнь постоянно требует к себе внимания нашего сознания. Она является реальностью, которую мы разделяем с другими людьми, т. е. социальной реальностью. При этом, например, реальность сновидений принадлежит исключительно каждому по отдельности, в ней другие люди не реальны. В повседневности мы постоянно взаимодействуем и общаемся с другими людьми. Принятие реальности других людей и окружающих нас предметов в повседневности без каких-либо дополнительных доказательств, по Бергеру и Лукману, является естественной установкой сознания в концепции социальной феноменологии: «Это бодрствующее состояние существования в реальности повседневной жизни и ее восприятие принимается мной как нормальное и самоочевидное, то есть составляет мою естественную установку»⁶⁸.

Человек знает, что его естественная установка сознания соответствует естественной установке сознания других людей: они также организуют мир вокруг своего тела, точки «здесь-и-сейчас», проектируют свои действия. Естественная установка рассматривается П. Бергером и Т. Лукманом как основополагающая установка повседневного сознания. В ней повседневное знание разделяется с другими людьми. Повседневность является самоочевидной реальностью для нашего сознания, мы воздерживаемся от сомнения в ее существовании и устройстве. Наше воздержание от сомнений устойчиво. При этом повседневная реальность для нашего сознания делится на привычные сектора (в них мы не сомневаемся) и проблематичные сектора, в которых мы испытываем сомнение, за счет последних она становится богаче, развивается. Даже привычные сектора реальности могут стать проблематичными для нашего сознания при сбое в их привычном функционировании. Например, когда сломается что-то, чем мы привычно

⁶⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 41.

пользовались (бытовая техника, смартфон), или, если знакомые мне люди начинают вести себя необычно, в таком случае нам нужно выйти в своем сознании за рамки естественной установки, интерпретировать происходящее и интегрировать этот опыт в естественную установку, разрешив возникшие проблемы.

Интересной представляется интерпретация А. Шюцем и его последователями феноменологического эпохэ, которое в феноменологии Э. Гуссерля преодолевало естественную установку сознания. Он практически переворачивает «с ног на голову» отказ от естественной установки в феноменологии Э. Гуссерля. Если для Э. Гуссерля нужно воздержаться от суждений об объективности окружающего нас мира, то для А. Шюца все происходит в точности наоборот: в повседневности человек воздерживается от сомнения в существовании повседневного мира и его объектов, и это тоже является специфическим эпохэ – «эпохэ естественной установки»⁶⁹.

Вследствие господства естественной установки повседневный мир бодрствования, который А. Шюц также называет «мир работы», представляет собой мир непроблематизированного предшествующего опыта, который воспринимается сознанием как типизированный: «Я мог бы никогда не увидеть ирландского сеттера, но если я его видел, то знаю, что это животное, а именно собака, демонстрирующая знакомые приметы и поведение, типичное для собаки, а не, скажем, кошки»⁷⁰.

При этом релевантность (избирательность интереса сознания) может раскрывать для нас уникальные, индивидуальные черты в опыте: «Мой ирландский сеттер Ровер “в целом” демонстрирует все типичные черты, которые согласно моему прошлому опыту подразумеваются в понятии “собака”. Однако меня не интересует то, что присуще ему наравне с другими собаками. Я вижу в нем друга и товарища Ровера, и в качестве такового отличного от всех

⁶⁹ Шюц А. Проблемы природы социальной реальности. С. 423.

⁷⁰ Шюц А. Методология социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004. С. 11.

прочих ирландских сеттеров, имеющих общие с ним черты внешности и поведения...»⁷¹. Мир для нашего сознания структурирован в пространстве и во времени на более или менее релевантные слои.

Реальность повседневной жизни полагается сознанием как упорядоченная реальность. Нашим поведением, по мнению А. Шюца, в повседневности руководят типизации и идеализации в сознании: «Социальная структура – это вся сумма типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия. В качестве таковой социальная структура является существенным элементом реальности повседневной жизни»⁷².

Исходной точкой, структурирующей повседневную жизнь, выступает тело, которое в первую очередь переживает в сознании мир в пределах телесной досягаемости: «Бодрствующий человек с естественной установкой проявляет интерес прежде всего к тому сектору мира своей повседневной жизни, который находится в его окрестностях и сосредоточен вокруг него в пространстве и во времени»⁷³.

Вокруг «здесь» тела и «сейчас» настоящего времени организуется повседневная реальность. Мы воспринимаем повседневную реальность в зависимости от степени приближенности или удаленности феноменов от нашего «здесь-и-сейчас». Что-то находится в пределах досягаемости, и на это направлено внимание нашего сознания, а что-то в более отдаленных зонах, и внимание сознания к этим феноменам менее интенсивно. Ближайшая зона располагается в физической досягаемости, поэтому ее можно в большей степени видоизменить, она является миром работы, в ней сосредоточены прагматические мотивы нашего сознания.

Таким образом, в социальной феноменологии мир повседневности характеризуется бодрствующим сознанием, особым эпохэ (господство естественной установки), практически направленной активностью, основанной на проекте в сознании, целостным

⁷¹ Шюц А. Методология социальных наук. С. 12.

⁷² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 59.

⁷³ Шюц А. Проблемы природы социальной реальности. С. 417.

переживанием своего Я, интересубъективностью, переживанием в сознании времени как пересечения длительности (индивидуального течения времени) и всеобщей временной структуры.

Э. Гуссерль выделял темпоральность как важнейшее свойство сознания, в которой есть точка «здесь», а также ретенции (прошлое) и протенции (будущее). П. Бергер и Т. Лукман отмечают, что интересубъективность повседневной жизни также имеет темпоральное измерение, которое выражается в осознании стандартного времени, в котором пересекается космическое время и время календарное, принятое в обществе. «Я сталкиваюсь с темпоральной структурой повседневной жизни как с фактичностью, с которой я должен считаться, т. е. я должен постараться, чтобы мои проекты совпадали с ней по времени»⁷⁴. Наши действия в повседневности необходимо соотносить с темпоральностью. Например, в повседневности нам необходимо учитывать продолжительность рабочей недели, ведь некоторые виды деятельности (поездка на целый день на природу) доступны нам только на выходных. Также важным аспектом восприятия времени является осознание смертности, которое пронизывает тревогой наше существование и все проекты нашего сознания. Темпоральная структура повседневности принудительна, предполагает последовательность наших действий. Например, мы не можем начать работать по специальности, если сначала не получили соответствующее образование. «Кроме того, та же темпоральная структура предполагает историчность, которая определяет мою ситуацию в мире повседневной жизни. Я родился в один день, пошел в школу – в другой, начал работать – в третий и т. д. Однако эти даты всегда “размещены” в более широких исторических рамках, и это “размещение” несомненно формирует мою ситуацию»⁷⁵. Так, по П. Бергеру и Т. Лукману, каждый человек является «человеком своего времени».

Взаимодействие в ситуации «лицом-к-лицу» является индивидуальным и, тем не менее, упорядоченным при помощи схем типич-

⁷⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 50.

⁷⁵ Там же. С. 51.

зации в сознании: «Реальность повседневной жизни содержит схемы типизации, на языке которых возможно понимание других и общение с ними в ситуациях лицом-к-лицу. Так, я воспринимаю другого как “мужчину”, “европейца”, “покупателя”, “живой тип” и т. д.»⁷⁶. При более близком общении в ситуации лицом-к-лицу типизации в сознании как характеристики другого человека могут видоизменяться. Если люди достаточно далеко от нас и мы не взаимодействуем с ними в ситуации лицом-к-лицу, или часто встречаются, но нам не интересны, то высока степень типизации и анонимности нашего восприятия их сознания, они оказываются абстракциями.

В реальности повседневной жизни в нашем сознании присутствуют феномены, которые систематизированы через образцы, существующие до нашего существования. Основную роль в систематизации феноменов играет язык, он нам подсказывает, что перед нами находится, например, кошка или собака, стол или стул: «Я живу в географически определенном месте, я пользуюсь инструментами – от консервного ножа до спортивных автомобилей, – которые указаны в техническом словаре моего общества; я живу в переплетении человеческих взаимосвязей – от моего шахматного клуба до Соединенных Штатов Америки, – которые тоже упорядочены посредством словаря. Таким образом, язык отмечает координаты моей жизни в обществе и наполняет эту жизнь значимыми объектами»⁷⁷.

Язык в первую очередь описывает опыт повседневной реальности, поэтому он не может полностью описать опыт в конечных областях значений: «Физик-теоретик говорит нам, что его концепция пространства невыразима на разговорном языке, так же как артист говорит то же самое о смысле его произведений, а мистик о встрече с божественным»⁷⁸.

⁷⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 55.

⁷⁷ Там же. С. 41–42.

⁷⁸ Там же. С. 48.

Согласно социальной феноменологии, мы буквально встроены в языковые структуры, которые внешние по отношению к нашему сознанию: «Язык подчиняет меня своим структурам. Я не могу пользоваться правилами немецкого синтаксиса, когда говорю по-английски; я не могу пользоваться словами, придуманными моим трехлетним сыном, если мне нужно общаться с кем-то за пределами моей семьи; в разных случаях я должен учитывать преобладающие стандарты правильной речи, даже если предпочитаю свои собственные “неправильные”»⁷⁹. Таким образом, язык объективирует и типизирует опыт и переживания нашего сознания, в языковом выражении опыт является значимым не только для отдельного человека, но и для других людей. Важной функцией языка является его способность выходить за пределы наличной ситуации и соединять различные зоны повседневной реальности в единое смысловое целое. Мы можем говорить друг с другом о том, что отсутствует в пространстве, времени непосредственно «здесь-и-сейчас».

Язык соединяет опыт сознания в повседневности и опыт сознания в конечных областях значений. Различные конечные области значений создают различные символические системы, наиболее важными из которых являются религия, философия, искусство, наука. В них существуют абстрагированные от повседневного опыта символы, которые, тем не менее, играют важную роль и в повседневности. Мы существуем в мире знаков и символов.

Символ А. Шюц понимает через понятие аналогизирующей аппрезентации, которое использовалось Э. Гуссерлем, чтобы избежать солипсизма и утвердить интерсубъективность жизненного мира. Благодаря аналогизирующей аппрезентации Другой представляется нам не просто объектом в мире, но как живой человек с психикой и сознанием. А. Шюц дает следующее определение символу: «Символ можно для начала определить как аппрезентативное соотнесение высшего порядка, в котором аппрезентирующим членом пары является объект, факт, или событие в реальности

⁷⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 67.

нашей повседневной жизни, а другой аппрезентируемый член относится к идее, трансцендирующей за рамки нашего опыта повседневной жизни»⁸⁰. Существуют универсальные системы символизации, получившие развитие в западной культуре, – это наука, искусство, религия, политика и философия, которые представляют собой конечные области значений. Один и тот же предмет в различных конечных областях значений (символических универсумов) имеет разное значение. Человек является для Шюца существом символическим, он преимущественно живет и работает в повседневном мире, но трансцендирует за пределы повседневной реальности в конечные области значений.

В социальной феноменологии социальный мир понимается как мир значений, которые переживают и интерпретируют люди в их повседневной жизни. При этом значения конструируются в интерсубъективном взаимодействии людей. Социальная феноменология исследует человеческие смыслы бытия, символическую сферу, и в этом проявляется связь с феноменологией религии, поскольку религия предоставляет человеку возможности выйти за рамки повседневности.

Кроме того, концепция множественности реальностей в социальной феноменологии открывает возможность для феноменологии религии исследовать особенности религиозного опыта конкретной религии как конечной области значений, а также выявить его связь с повседневным миром, которая выражается в ритуалах, следовании определенной религиозной традиции.

Реальность каждой конкретной конфессии, если описывать ее в терминах социальной феноменологии, предстает конечной областью значений со своими имманентными законами, которые работают как безусловные и всеобщие («анонимные») для всех людей. Поскольку переход из одной конечной области значений в другую всегда затруднен, то и перейти из реальности одной религии в реальность другой религии бывает сложно, это могут делать только опытные сановники соответствующих церковных иерархий,

⁸⁰ Шюц А. Проблемы природы социальной реальности. С. 501.

знающие правила своих реципиентов. Рядовые верующие разных культов зачастую испытывают сложности в коммуникациях. Они живут как бы в разных жизненных мирах и разговаривают на разных языках. Методологический аппарат социальной феноменологии может оказать помощь при решении проблем экуменизма (межконфессионального взаимодействия).

Опыт повседневного общения также представляет собой проблему для практикующих верующих. Религиозная действительность связана с особыми пространствами, в которых религиозные нормы имеют приоритетное значение над нормами повседневными. Храм или монастырь диктуют свои поведенческие паттерны, традиции, символы, которые за пределами соответствующих конечных областей значения могут восприниматься как необязательные, избыточные и неясные.

Таким образом, проблематика феноменологии религии пересекается с видением общественной реальности, которое предлагает социальная феноменология, и позволяет объяснять многие особенности сознания и поведения верующих людей.

Вопросы и задания

1. Какие концепты феноменологии Э. Гуссерля разрабатывались в социальной феноменологии?
2. Поясните, как мир повседневной жизни соотносится с конечными областями значений.
3. Каким образом сознание структурирует опыт в мире повседневной жизни?
4. Охарактеризуйте темпоральность в социальной реальности.
5. Какова роль языка в концепции социальной феноменологии?

Рекомендуемая литература

Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – Москва : Медиум, 1995. – 323 с. – ISBN 5-85691-036-2.

Шюц А. Методология социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – Москва : РОССПЭН, 2004. – С. 401–533. – ISBN 5-8243-0513-7.

Глава 6

Опыт в феноменологии религии

Опыт в феноменологии – прежде всего опыт пережитый (в смысле *das Erlebnis*). В этом отношении необходимо уделить внимание вариантам опыта, которые концептуализируются средствами феноменологии религии. Прежде всего речь идет о мистическом опыте, наиболее уязвимом с точки зрения позитивизма и наименее объяснимом с научной точки зрения. Именно в вариантах такого опыта требуется привлечение инструментария феноменологии религии. Например, мистический опыт, как род опыта, выделенный своим онтологическим содержанием и характером, образует генеративный горизонт для всей сферы самоосуществления «феномена человека». Как опыт «событий трансцендирования» – это наиболее универсальная разновидность человеческого опыта, позволяющая провести линию демаркации между настоящим (пережитым) и иллюзорным (предполагаемым, выдуманным) опытом. Процедура эпохэ и этапы останковки перед именованием предметного содержания этого опыта – могут быть очень полезны с точки зрения описания.

Феноменология религии как направление в сфере философского знания и программа определения способов понимания вопросов, связанных с религиозным сознанием, чувствами и верой, становится вновь актуальной. В феноменологии религии, особенно в так называемой скандинавской традиции, в отличие от феноменологии Э. Гуссерля, главное внимание уделяется пониманию религиозного опыта в его «пред-положенности»⁸¹.

В нашем учебном пособии мы стремились обосновать не только интересную теоретическую версию критического анализа регламентации значений религиозного опыта в современном мире, но и показать, каким образом методологические приемы данного подхода могут приблизить нас к пониманию этого вида опыта.

⁸¹ Термин Гуссерля (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: интенциональность – фундаментальная структура сознания, лежащая глубже каких-либо определенных, ограниченных переживаний, различающихся в рефлексии*).

Обращение к феноменологии религиозного опыта преследует две цели: во-первых, посредством оптики данного феномена показать религиозные явления в их динамике; во-вторых, понять перемены в религиозном сознании, исходя из «логоса феномена»⁸², раскрытия его внутренней идеи.

Важным является наше гипотетическое предположение о том, что внутренняя логика феномена, понимание его прав и намерений достижимы только в опыте личного участия. Феноменология религиозного опыта как состоявшийся проект позволяет преодолеть разногласия в науках о религии, длившиеся от начала притязаний со стороны теологии, философии религии и религиоведения на обладание подлинной версией истории феномена. Тематизируя религиозный опыт в перекрестном осмыслении его сущности и существования на уровне опыта личности, мы открываем новые возможности феноменологической традиции в изучении проблемного поля «схватывания» явления. Внутренние права религиозных явлений, осмысленные в их самостоятельной логике, позволяют избежать искажений в презентации их явленности для других наук. Еще одно важное замечание касается преимуществ феноменологического подхода по отношению к иным подходам, таким как религиоведческий, исторический, а именно: прибегать к интерпретации религиозного сознания в его динамике. Понимать явления, которые трудны не только для их наблюдения (изображения), но и для выражения, позволяет именно феноменологический подход. К череде подобных явлений относятся, например, такие, как религиозное сознание, религиозные чувства, религиозное мироощущение, каждое из которых обнаруживает себя в категории «религиозный опыт».

Тезис о том, что религиозные чувства определяют веру человека, наиболее сложный, и попытки описания проблемы перехода от религиозных чувств к трансцендентному, к идее Бога имеют свои перспективы в феноменологии религии. Феноменология чувства и веры как путь к возможным способам теоретического опи-

⁸² Термин Бликера (*Bleeker C. J. The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion. Leiden : E.J. Brill, 1963. P. 8.*)

сания был открыт в оппозиции кантовской традиции. Например, такие мыслители, как Фридрих Шлейермахер (теология), Рудольф Отто (феноменология) и Уильям Джеймс (психология), обращаясь к изучению религиозных чувств и переживаний в их конечности, останавливались перед тем, как описать восприимчивость феномена как такового. С другой стороны, возникает вопрос о нравственном характере религиозного чувства. С точки зрения Ф. Шлейермахера, именно этот момент вносит определенные сложности для его интерпретации. Полнота и сложность религиозных чувств становятся предметом размышления и для Р. Отто. Описание этой полноты, имеющиеся версии формализации опыта священного указывают на наличие возможности такого опыта. Эпистемология У. Джеймса в отношении религиозного опыта стала одной из первых попыток обозначить эту сложность.

Религиозный опыт играет фундаментальную роль по сравнению с теоретическими рассуждениями и в вопросах о природе сакрального.

Итак, вопрос о том, возможно ли перспективное видение феноменов в их внутренней сущности и одновременно их репрезентация в исторической перспективе, стал для нашего исследования основным. Попытка показать, каким образом эти два вектора сциентистских воззрений в науках о религии могут быть совмещены средствами феноменологии религии, – основная цель исследования.

Феноменология религии позволяет уделять внимание религиозным явлениям во всем их разнообразии, не «запрещая» иное по отношению к этому разнообразию явление. Именно это ценно для понимания методологической интуиции феноменологии религии по отношению к эмпирике неэмпирического. Не возникает ли здесь противоречия в изложении логики феноменов? Каково влияние исторической перспективы для репрезентации религиозного опыта? Внимание к элементам, способным интегрировать религиозный мир, становится сегодня востребованным по причине серьезных изменений опыта понимания человеком собственных смыслов.

Формируясь в полемике между противостояниями установок и намерений в науках о религии, феноменология религии заимству-

ет ресурс каждой из них: редукционизм – антиредукционизм; историзм – аисторизм; рационализм – иррационализм. Поэтому опыты теоретических дескрипций в феноменологии религии столь различны. Например, С. Дж. Блэекер обращал внимание на то, что феноменологи религии должны избегать философских спекуляций относительно вопросов методов, так как главная цель феноменологии религии – это выявление религиозного значения в систематизации исторических фактов.

Существующие модели изучения религиозного опыта в таких областях знания, как религиоведение и психология религии, транслируют инструментальное видение этих наук. То есть в меньшей степени средства и методы этих наук позволяют приблизиться к описанию, больше к пониманию наличного религиозного опыта. Интуитивизм и эмпатийность уже рассматривались как проблемный методологический инструментарий феноменологии религии. Но именно посредством этих намерений (интуитивизма и эмпатийности) возможно приступить к изучению религиозного опыта как явления мира верующего человека. Поэтому феноменологическая традиция стала для нас началом, которое позволило обосновать ценность философских размышлений о религиозном опыте и необходимость принимать их во внимание при описаниях феномена религиозного опыта современного человека.

Религиозные переживания есть непосредственная реакция личности на жизнь в разнообразных ее проявлениях. Согласно У. Джеймсу, религия представляет собой отношения человека и божества. Поэтому на первое место в исследовании религиозного опыта философ ставит «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности»⁸³. С одной стороны, в своем существовании человек переживает обыденность и поверхностные отношения с миром и людьми, но с другой стороны, уходит от них, погружается в глубокое «восприятие целостности космоса как предвечного бытия»⁸⁴. Любое бытовое действие, в котором человек усматривает и осознает неслучайность, значимость для себя, неожиданный,

⁸³ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М. : Наука, 1993. С. 34.

⁸⁴ Там же. С. 37.

не связанный только с практикой смысл Джеймс трактует как проявление религиозности. Он называет это «личной религией», которая может не иметь под собой богословского обоснования, лишена встроенности в ритуал, но, тем не менее, выражается в переживании особого рода чувств и настроений.

Для Джеймса переживания религиозного опыта – волнение особого рода. Они являются величавыми, значительными: «В религиозном опыте, с которым я хочу вас познакомить, преобладает торжественное настроение»⁸⁵. Торжественность – именно тот критерий, по которому можно отличить переживание как религиозное. Божество определяется как сущность, к которой можно относиться только в подобном ключе, торжественно, возвышенно.

У. Джеймс сравнивает мироощущение стоиков, которые подчиняются необходимости, и верующих христиан, которые отдаются божественной воле, радостно сливаются с ней. Стоики исследуют необходимость рассудком, христиане – изначально религиозны и полны переживаний. Поэтому главным свойством религиозного опыта, по Джеймсу, являются яркие, интенсивные переживания. Они делают возможным даже острую телесную боль и душевные страдания превратить в духовное совершенствование. Согласно Джеймсу, «религия придает жизни оттенок очарования»⁸⁶, который озаряет своим светом мир души человека, и он не может быть выведен рационально. При этом Джеймс отмечает, что торжественное переживание в религиозном опыте не однородно и содержит в себе горечь, переживание присутствия зла и страданий в мире. Поэтому религиозные переживания всегда эмоционально насыщены: торжественно-радостное объединено с драмой или даже трагедией.

Мистические состояния сознания рассматриваются как *центр* религиозного опыта личности. Мистические переживания характеризуются неизреченностью, интуитивностью, кратковременностью, бездеятельностью воли. Однако если человек не испытывает мистических состояний, это не значит, что у него нет религиозного опыта. Чаще всего в человеческой жизни присутствует

⁸⁵ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 39.

⁸⁶ Там же. С. 46.

периферийный религиозный опыт. Человек не испытывает мистических состояний, но верит в существование незримого мира и ищет путь гармоничного существования в нем. Для него важно чувство реальности и всеобъемлющей полноты умозрачительного мира, т. е. мира, который не воспринимается органами чувств.

Объектами религиозных чувств в сознании являются божества, которым люди поклоняются. Они в сознании раскрываются на уровне идей. У. Джеймс отмечает, что «немногим христианам дано было в чувственном образе увидеть их Спасителя»⁸⁷. Присутствие в сознании и интеллектуальное созерцание атрибутов Бога, таких как святость, бесконечность, справедливость, милосердие и др., также являются важной составляющей религиозного опыта.

Отсутствие чувственных образов – условие созерцания высших божественных истин, поскольку оно оказывает благотворное воздействие на душу верующего. У. Джеймс ссылается на И. Канта, который Бога, душу человека, свободную волю полагает лишенными чувственного содержания и поэтому не являющимися компонентами знания. При этом И. Кант убежден в существовании Бога и важности этого положения в практическом измерении.

Целью жизни человека является счастье, и именно религиозный опыт дает это ощущение счастья и сохраняет в психике человека состояние оптимизма: «Сознательное поддержание в себе душевного здоровья как особого религиозного настроения соответствует могущественным силам человеческой природы. <...> Всеми силами отвращаем мы свой взор от несчастья и смерти»⁸⁸. По У. Джеймсу, религия обладает способностью духовного врачевания, исцеления, гармонизации психического и телесного состояния человека, что многие люди описывают через свой личный религиозный опыт.

Много внимания Джеймс уделяет феномену обращения, когда совершается разрыв между старой и новой жизнью человека под воздействием переживания религиозного опыта. Особенно ярко это

⁸⁷ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 50.

⁸⁸ Там же. С. 77.

прослеживается на примерах произведений апостола Павла, св. Августина, Л. Н. Толстого.

Историки философии относят работы У. Джеймса к философии прагматизма. Однако концепция религиозного опыта У. Джеймса заставляет задуматься о пересечении поиска американского философа с феноменологическим поиском Э. Гуссерля.

Метод Джеймса показывает, что человек отбрасывает естественную установку, а также свои убеждения и предпосылки, чтобы сосредоточиться исключительно на религиозном опыте, описанном тем, кто его пережил. Джеймс работает над тем, чтобы отделить опыт индивидов от вопросов фактической природы теологии, стоящей за пределами этого опыта. Для Джеймса неважно, верит ли его читатель в бога или даже верили ли в бога люди, веру которых он исследует. Так, Джеймс не только возвышает обыденность, делая ее торжественной, но и растворяет божественное непосредственно в человеческой практике. О. Лошакова-Шварц пишет: «Основанный на доксе подход смещает парадигму феноменологических исследований с акцента на эгологическом сознании на сознание, которое разделяется с незримым Другим, который участвует, либо удаленно, либо близко, в формировании первого»⁸⁹. Также исследовательница отмечает, что феноменология у Э. Гуссерля выходит за рамки науки, религии, эстетики, социума, т. е. сохраняет метафизическую нейтральность. Тем не менее «...можно утверждать, что отказ от предпосылок в феноменологии означает не категорическое устранение любых метафизических допущений, а скорее внесение таких допущений, которые сохраняют данность опыта, релевантную контексту исследований. Например, Марион изучает формы опыта, имеющие отношение к тринитарной теологии, Генри – к христологии, а Левинас – к риторике инаковости, которая может быть применена к этическим сообществам веры»⁹⁰. Таким образом, «феноменологизация» теологии приближает ее проблематику к практике и повседневной жизни.

⁸⁹ *Louchakova-Schwartz O. Phenomenology and Theological Research // Open Theology. 2018. Т. 4. № 1. Р. 642.*

⁹⁰ *Ibid. Р. 641.*

Выводы о религиозном опыте, которые делает О. Лошакова-Шварц, созвучны размышлениям последователей Э. Гуссерля. Так, Эммануэль Левинас в нескольких работах в похожем ключе последовательно развивает феноменологические концепции Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, творчески и критически переосмысливая многие положения феноменологии. В поздней работе «Заметки о смысле» он даже критикует феноменологию Э. Гуссерля за преобладание познания, логической основы, которые фундируют любое отношение к бытию. Также Левинас полагает, что гуссерлевское понимание Другого в контексте преодоления солипсизма через аппрезентацию, отношение к Другому по аналогии отношения к самому себе неверно «...потому, что она мыслит отношение к Другому именно в терминах знания: в этом знании, полученном исходя из аналогии между поведением чужого объективно данного тела и моим собственным поведением, формируется лишь общая идея Я и внутренней жизни [*intériorité*]»⁹¹. Для того, чтобы воспринимать Другого в его инаковости, Левинас вводит концепт «лик», устанавливающий нередуцируемое различие, инаковость другого человека.

Такое восприятие другого человека посредством лика является не познавательным, но этическим и религиозным: «Утверждая, что лик другого человека соблазняет меня его убить и что одновременно лик есть [заповедь] “не убий”, которая уже меня обвиняет, подозревает и мне запрещает, но которая также меня просит и у меня требует, мы исходили именно из этой прямоты, простирающейся вплоть до наготы, до обездоленности и незащитности лика»⁹². Заповедь исходит от высшего начала, от Бога, поэтому возникает связь «я-Другой-Бог» как условие рождения смысла таких феноменов, как ответственность, любовь, совесть.

В рамках социальной феноменологии А. Шюц исследует при помощи феноменологической методологии повседневный жизненный мир как высшую реальность, в которой человек живет,

⁹¹ Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академический проект, 2014. С. 27.

⁹² Там же. С. 28.

действует, приобретает знание. При этом существует еще множество реальностей, в которых может находиться человеческое сознание. Шюц называет их конечными областями значения и перечисляет некоторые из них: «мир сновидений, грез и фантазий, особенно мир искусства, мир религиозного опыта, мир научного созерцания, игровой мир ребенка и мир сумасшедшего»⁹³.

При переходе из одной реальности в другую происходит «скачок», «шок», изменение напряженности сознания. Если мы обратимся к религиозному опыту, то он существует в символической форме, как его особом языке, с помощью которого выражаются трансцендентные феномены. У каждой конечной области значения есть свой особый когнитивный стиль, который и формирует ее символы. Шюц настаивает на верховном значении жизненного мира повседневной жизни, поскольку мы постоянно в нем находимся телесно, его объекты ограничивают нашу способность действия, именно его мы можем преобразовать, подвергать воздействию, в нем происходит коммуникация. При этом религиозный опыт также может переживаться индивидуально и социально, поэтому представляет интерес с точки зрения социальной феноменологии: «В мире религиозных переживаний есть, с одной стороны, одинокое визионерство мистика или пророка и, с другой стороны, публичное богослужение; есть молитвы, совершаемые в одиночку, и молитвы, совершаемые конгрегацией»⁹⁴.

Почему религиозный опыт возможно объемно описать с помощью феноменологического метода? Преимущества феноменологического метода при анализе религиозного опыта показала Эдит Штайн, преемник, ученица и последователь Э. Гуссерля. При доверии учителя она занималась систематизацией и подготовкой к изданию его трудов, расшифровкой и классификацией архива записей. Э. Штайн в статье «Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino» («Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского») иллюстрирует метод феноменологии в контексте томистской традиции.

⁹³ Шюц А. Проблемы природы социальной реальности. С. 426.

⁹⁴ Там же. С. 512.

Католическая монахиня кармелитка Тереза Бенедикта Креста (Эдит Штайн) силой веры, преданностью Учителю, высоким философским образованием, героической гибелью имела религиозный опыт и навык обращения с феноменологическим понятийно-категориальным аппаратом. Она, как никто другой, смогла проиллюстрировать, как можно рассматривать понятие «религиозного опыта» в призме данной традиции.

При воображаемой Э. Штайн встрече Гуссерля с Фомой Аквинским Гуссерль определяет религиозный опыт как визионерство: «Я всегда оставлял открытым вопрос о возможности визионерства быть источником религиозного опыта», – говорит Учитель.

Э. Гуссерль утверждает, что вера является компетентной инстанцией в области религии, как ум в области внешнего опыта. Область веры, как и область чувственного опыта, принадлежит рациональному познанию. «Под “рациональным познанием” я имею в виду не специальный опыт, то есть логические заключения в противовес интуиции, а разумное познание вообще»⁹⁵.

Э. Штайн указывает на значимое для Фомы Аквинского различие естественного разума как ограниченного и сверхъестественного разума как бесконечного. Гуссерль рассматривает естественный разум в рамках трансцендентального анализа *par excellence*, за пределами приведенного Фомой эмпирического противопоставления.

Почему возможна такая формулировка? Феноменологический метод состоит в созерцании сущностей. Созерцание возможно в области имманентных данных сознания. Метафизические и онтологические основания скрываются в области внутренних структур мира. В утробе сознания зарождается мир, который предстает в качестве его конструкта. То есть сознание первично, мир вторичен.

В воображаемом диалоге Аквината и Гуссерля данная особенность подтверждается. О ней говорит Фома Аквинский: «Ваш путь привел к тому, что Вы сделали субъект исходной и центральной точкой исследования. Все остальное соотносено с субъектом. Мир,

⁹⁵ Цит. по: Штайн Э. Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского (пер. с нем. О. Корольковой) // Докса. 2009. Вып. 14. С. 377.

возникающий в волевых актах субъекта, навсегда останется миром для субъекта»⁹⁶.

И вот тут озвучена разница схоластики и феноменологии равно, как разница позиций к религиозному опыту.

В феноменологии отождествление существования с самоутверждением сознания индивида релятивирует самого Бога и религиозный опыт. В схоластике, наоборот, Бог релятивирует все сущее, включая религиозный опыт, который испытывает верующий. В этом отличие трансцендентальной феноменологии от схоластической философии: эгоцентрическая ориентация vs теоцентрическая.

Вопрос о субъективности, религиозные и антропологические штудии в феноменологии обращаются к этической позиции «живого» субъекта, решаются в пользу деятельностного способа бытия и раскрывают активный характер интуиции в целостности духовного постижения.

Интуиция – «видение сущности» – оказывается тем, что сближает феноменологию и схоластику. Согласно Э. Штайн, общее между двумя методами раскрывается, в частности, в акценте на понятии ощущения – любое естественное познание заключается в интеллектуальной обработке чувственного материала. Интуитивный характер познания не исключает вообще любое мышление, более того, «прозрение сущности» не противоречит понятию интеллекта. Активный характер интуиции указывает на познание как «творение» в конституирующем движении разума.

В аспекте логической обработки и проверки чувственного опыта феноменологический и схоластический методы различны. В схоластике прозрение вечных истин сохраняется за чистым разумом. Выражения «интуиция» и «прозрение» нагружены историческими смыслами, фоном и самим религиозным опытом. Так, приводит пример Фома Аквинский, «совершенно естественно, что тот, кто начитан в мистической литературе, представляет их (интуицию и прозрение) как некое интеллектуальное видение, предвосхищение *visio beatifica* (блаженный взгляд); такие видения –

⁹⁶ Цит. по: Штайн Э. Что такое философия?... С. 374.

это благословение избранных душ, как правило, таких, которые подготовлены к этому высокой степенью святости и строгой аскетической жизнью»⁹⁷. Религиозный опыт, что был у Терезы Авильской, подготовил ее к прозрению, выражаясь словами Аквината, «предвосхитил *visio beatifica* (блаженный взгляд)». Озарения являются результатом насыщенного труда, деятельной молитвы, аскетической жизни.

Религиозный опыт удобно рассматривать через понятие «интерсубъективность». Данный предикат по своему качеству является атрибутивным, определяя сущность мира и выводя суждение «мир интерсубъективен» в разряд аналитических. Интерсубъективное поле задает сетку переплетения социальных значений: идеологических, этических, религиозных, эстетических, художественных.

Э. Штайн вспомнила одно из определений феноменологии, данных самим Гусерлем: «неконфессиональный путь к Богу». Не-, меж- или просто конфессиональный, он строится на феноменологической редукции и эйдетической интуиции – основных формах «всех особых трансцендентальных методов», определяющих «подлинный смысл трансцендентальной феноменологии».

Религиозный опыт как визионерство, созерцание сущности, представляет не просто сказанную выше в тексте интуицию, но интуицию интеллектуальную. По словам Фомы Аквинского, обращенным к основоположнику феноменологии, при интуитивном познании «речь идет не о выведении законов друг из друга, а о проникновении в предмет и предметные взаимосвязи, которые могут стать субстратом, основой общности законов. Я определил собственное задание интеллекта: *intus legere* = читать в глубине вещей; это наверняка дало бы Вам удачное обозначение того, что Вы понимаете под интуицией»⁹⁸.

⁹⁷ Цит. по: Штайн Э. Что такое философия?... С. 377.

⁹⁸ Цит. по: Там же.

Вопросы и задания

1. Каковы преимущества феноменологического подхода в изучении религиозного опыта?
2. Раскройте содержание понятия религиозного опыта. Приведите примеры его понимания.
3. Приведите примеры визионерства.

Рекомендуемая литература

Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000. – 752 с. – ISBN 985-13-0079-9.

Левинас Э. Заметки о смысле / Э. Левинас // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – Москва : Академический проект, 2014. – С. 18–39. – ISBN 978-5-8291-1584-5.

Штайн Э. Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского (пер. с нем. О. Корольковой) / Э. Штайн // Докса. – 2009. – Вып. 14. – С. 372–394.

Шюц А. Проблемы природы социальной реальности // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – Москва : РОССПЭН, 2004. – С. 401–533. – ISBN 5-8243-0513-7.

Sztajn O. Edyta Stein w Rosji / O. Sztajn // Fenomen Edyty Stein. – Poznan : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2014. – P. 327–335. – ISBN 978-83-232-2761-8.

РАЗДЕЛ 2

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: РЕТРОСПЕКТИВНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОПЫТА

Глава 7

Опыт аскезы

В классической Греции аристократия, ценившая телесную подготовку, под аскезой понимала методически повторяемые физические упражнения. Аскеза – воспитание духа и воли, сопровождающееся актами воздержания, самоограничения ради обретения и утверждения духовного идеала. Так было у Сократа и стоиков. В религиозный регистр понятие перевели неопифагорейцы.

Аскеза – условие мистического гнозиса, постепенное восхождение к созерцанию Бога, отвержение чувственно-материального мира, аутотрансформация и преодоление природной данности. Подвиг как процесс, как умное деяние, не может быть всеобщим, а всякий, реально проходящий путь Подвига, – «по определению подвижник»⁹⁹. Это не всеобщая, а индивидуальная участь.

Подвиг требует отвержения, отрицания мирской стихии, обычного уклада правил, целей, ценностей, мыслей, строя сознания. Установка Подвига уникальна и иноприродна установкам обычного существования. Деятельность подвижника по созданию и внутреннему обоснованию Подвига имеет сходство с деятельностью философа-феноменолога, потому что центральный предмет Подвига – внутренний опыт, опыт себя и Бога, себя в Боге, это «чистый выверенный аутентичный опыт»¹⁰⁰.

⁹⁹ Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы. СПб. : РХГА, 2012. С. 121.

¹⁰⁰ Там же. С. 53.

Работа над понятием «опыт» сближает аскетика и феноменолога. Она обнаруживает то, в чем М. Мамардашвили видел специфику феноменологической позиции: это не просто исследование сферы опыта, но сферы для опыта. Она обеспечивает становление «конструкций, посредством которых мы можем испытать то, чего без них никогда не могли бы испытать как эмпирические человеческие существа»¹⁰¹. В работе сознания аскет на своем языке фиксирует установку интенциональности, установку эпохэ. Антитезой, оппонентом и спутником Подвига является мир не в вещественно-эссенциальном, а деятельностном аспекте. В Подвиге складывается диалектика отъединенности и совместности. Отъединенности, так как «никто не может приблизиться к Богу, если не удалится от мира»¹⁰², а совместности, так как Подвиг осуществляется веры ради, Христа ради.

Подвиг – это удел аскетического очищения опыта, «чтобы обрести чистый опыт себя, необходимо внешне или внутренне дистанцироваться от хаотичной какофонии, рассеивающей стихии мирских связей»¹⁰³, что и позволит ощутить себя от всего отделенным, отдельным и вместе с тем целостным, внутренне цельным.

Аскетическое отречение, по наблюдению Г. В. Флоровского, это прежде всего отречение от мирского строя, от социальных связей. Этимологически греч. «монахос» – «одинокий». Исихастская аскеза – это стержень православной аскезы, которая начала складываться в эпоху раннего христианства. В своей книге «Исследования исихастской традиции» С. С. Хоружий использует антропологический подход. Исихастская аскеза раскрывается в ней как особая и своеобразная стратегия социализации на личностных началах, что подтверждает вывод о персональности, единичности, неповторимости Подвига. Исихия – духовная традиция, сердечное безмолвие. В Ступени 27 Лествицы сказано: «“О священном безмолвии

¹⁰¹ Мамардашвили М. Выступление на Круглом столе по феноменологии // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 59.

¹⁰² Сирин Исаак. Слова подвижнические. М. : Сибирская Благовонница, 2021. С. 2.

¹⁰³ Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 1. С. 54.

тела и души”: “Неослабно воюющим сплетены венцы мира и тишины”». Макарий и Евагрий: «Блажен ум, который во время молитвы пребывает в совершенном безмолвии»¹⁰⁴.

Аскеза – исходное начало человеческого опыта, который понимается С. С. Хоружим в феноменологическом смысле как опыт пережитый. Особенно выделяется из аскетического мистический опыт, что не является частным или аномальным явлением, но «необходимой и универсальной частью человеческого опыта»¹⁰⁵. Мистический опыт образует горизонт сферы самоосуществления «феномена человека как явленного».

Мистический опыт – род опыта со своим онтологическим содержанием, опыт событий трансцендирования в энергийном аспекте онтологического горизонта. Мистический опыт имеет онтологическое содержание: события трансцендирования вызывают действия души и сердца, и тогда онтологический горизонт существования преодолевается трансцендентальной установкой сердечной молитвы, действующей в сердце живо и самостоятельно. Напоминает сценарий самоосуществления человека, как проект человека у Ж.-П. Сартра, когда существование человека мыслится обоснованием горизонта существования всего мира, всегда стоящего перед моральным выбором. Можно короче всего охарактеризовать аскетику как «бытие-действие», когда любое событие в сердце сказывается как упорядоченность, благодаря чему бытие обретает прежде немислимую для него событийность – упорядоченность или актуализацию (выступление, изведение) некоторой возможности.

У М. Хайдеггера в «Бытии и времени» мы видим приоритет философского опыта в форме «онтологии присутствия». Трансформируются здесь сами условия нашего существования. Исихазм – классический пример высокоорганизованного проработанного мистического опыта. Практика аскезы – практика уже не только условий существования, но и самой ее организации. Мистико-аскетическая традиция – форма и транс-форма-ция духовной практики.

¹⁰⁴ *Иоанн Лествичник*. Лествица. Сергиев Посад, 1894. С. 231.

¹⁰⁵ *Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 1. С. 6.

«Положительность аскетизма», по выражению С. Хоружего, состоит в порождающих мотивациях мистико-аскетического опыта, аскетизм мотивирует этику как общий горизонт Божьего бытия и человеческого присутствия, лежащих в истоке этики.

Аскеза по своей сути динамична и процессуальна, вертикально структурирована и заявляет о себе в воздержании и отшельничестве. Непрестанная молитва, исихия – это сведение ума и сердца, единство синергетических процессов, т. е. процессов с общим характером взаимной поддержки бытия и познания.

Борис Гройс в «Дневнике философа» также обращает внимание на сходство феноменологической традиции и аскетического опыта. Он называет редукцию, или эпохэ, разновидностью аскезы, потому что «философ воздерживается от мнения, как воздерживаются от еды»¹⁰⁶. Редукция, или аскеза, «порождают сознание», по Гройсу, потому что, воздерживаясь от мира вещей и идей, человек начинает их видеть.

Феномен жизни дан людям в аскезе. Жизнь открывается в аскезе, когда совершается акт редукции, позволяющий воздерживаться от сознания и от предлагаемого многообразия вещей. Аскеза не столько открывает человеку его место в мире, сколько создает, продуцирует его. Аскеза – принцип образования нового сознания, дистанция, или, по М. Хайдеггеру, онтологическая дифференциация. Аскеза обращена к тому, что удалено, странно, необычно. Аскеза отстраняет и остраняет, разрывая привычные связи и заставляя чувствовать себя чужим в собственном доме. Аскеты, как подвижники, вечные странники.

Кроме интереса Б. Гройса можно выделить интерес к исихазму как проявлению аскетизма В. В. Биbihина. Иная философская рефлексия, филологический и лингвистический анализ текстов позволяет увидеть в исихазме потенциал для корректной постановки вопросов в новейшей философии. Исихазм для Биbihина – это эксперимент с энергией, переход от деятельности в аристотелевском смысле к самодеятельности, самораскрытию сущности и просве-

¹⁰⁶ Гройс Б. Дневник философа. Париж : Беседа : Синтаксис, 1989. С. 204.

щенного сердца подвижника. Определение энергии В. В. Библихина относительно понятия (античный термин «Енесгейб» сохраняет свою «универсальную справедливость») близко к формулировке А. Ф. Лосева, согласно которой энергия представляет собой «тождество имени и сущности в синтезе с их различием».

С. С. Хоружий усматривает в энергии начало, почин движения. Энергия, согласно В. В. Библихину, не всегда и не обязательно должна рассматриваться в динамике; наряду с динамикой – духовным ростом и возрастанием имеет место и духовная остановка, просвещение и умиление сердца. Традиция исихазма для С. С. Хоружего представляет собой средство, способствующее построению современной антропологии, тогда как для В. В. Библихина исихазм феномен, тайна¹⁰⁷.

В настоящее время исихазм воспринимается чаще в качестве сложившейся православной традиции. В трудах С. С. Хоружего «в сознании самой традиции исихастский подвиг никогда не мыслится как закрытый эзотерический культ, удел кружка избранных и род некой духовной экзотики и эксцентрики. Он был осуществлением бытийного призвания человека, исихаст старается “заключить в своем теле бестелесное”, а подвиг – духовный процесс, стремящийся к превосхождению естества, соединению с Богом, “делание, процесс деятельности, практика, установка”»¹⁰⁸.

Вопросы и задания

1. Что такое, на ваш взгляд, исихастское устройство жизни?
2. Попробуйте разграничить опыт аскетический и мистический.
3. Приведите пример «подвижников Христа ради» из истории русской православной церкви.
4. Назовите юродивых в истории западной католической церкви.
5. Почему аскетический опыт называют подвигом? Приведите примеры подвига исторического или в миру.

¹⁰⁷ См.: *Марков А. В.* Краденые помыслами: к искусству аскезы В. В. Библихина // *Studia Religiosa Rossica* : науч. журнал о религии. 2023. № 3. С. 160–169.

¹⁰⁸ *Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 1. С. 49.

6. Какие основания для сходства аскетического опыта и феноменологической традиции были найдены Борисом Гройсом?

7. Исследуйте переводческую биографию Сергея Сергеевича Хоружего.

Рекомендуемая литература

Гройс Б. Дневник философа / Б. Гройс. – Париж : Беседа : Синтаксис, 1989. – 236 с.

Иоанн Лествичник. Лествица / Иоанн Лествичник. – Сергиев Посад, 1894. – 608 с. – ISBN 978-5-94759-235-1; ISBN 978-5-94759-305-1.

Мамардашвили М. Выступление на Круглом столе по феноменологии / М. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 55–59.

Марков А. В. Крадение помыслами: к искусству аскезы В. В. Библихина / А. В. Марков // Studia Religiosa Rossica : научный журнал о религии. – 2023. – № 3. – С. 160–169.

Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – Санкт-Петербург : РХГА, 2012. – ISBN 978-5-88812-404-8 (общ.).

Глава 8

Феноменология жизни и веры Эдит Штайн

Эдит Штайн родилась в 1891 г. в Бреслау в большой правоверной еврейской семье. В 1910 г. она поступила на философский факультет в Бреслау, и учеба захватила ее полностью. «Жажда истины» – так называла безудержное принятие знаний сама Эдит: «Хорошо было, что некоторые курсы лекций, на которые я обратила внимание, совпадали с другими... иначе я, наверное, дошла до 40–50 часов занятий в неделю»¹⁰⁹.

В 1913 г. она перевелась в Геттингенский университет, известный феноменологической школой. Профессора Эдмунда Гуссерля Э. Штайн считала первым философом своего времени. Э. Гуссерль был протестантом по рождению, но не практиковал церковной жизни. Когда профессору предложили читать лекции во Фрайбур-

¹⁰⁹ *Штайн Э.* Как я поступила в Кармель в Кельне // Штайн Э. Портреты святых. Milan : Milano Ritratti di santi : Editoriale Jaca Book spa, 1987. P. 138.

ге, Эдит последовала за ним. Э. Гуссерль сформировал метод ее научных построений, которому она осталась верна всю жизнь.

Доверительные задания учителя: расшифровка и упорядочивание записей приучили Штайн к внимательной рецепции текстов и позволили создать ключевую статью «Феноменология Э. Гуссерля и философия св. Ф. Аквинского. Попытка сопоставления» (1920).

Феноменология – область гносеологических и онтологических исследований, поиск метода с единственной и ожидаемой целью – понимание мира. Сам метод состоит в созерцании сущностей, к которым мы относимся каким-то образом и о которых мы будем говорить благодаря явлениям и непосредственно переживаемому нами опыту. Свою раннюю философию Гуссерль определял как эгологию (*ego-*, *logos-*) с созерцанием области имманентных данных сознания. Метафизические и онтологические основания сознания оказываются принадлежностью внутренних гносеологических структур. Так в утробе сознания зачинается мир – совокупность значений в качестве конструкта сознания как смыслового начала.

Поздние работы Э. Гуссерля говорят об атрибутивном предикате мира – интерсубъективности, которая позволяет Я обратиться к миру и является условием любой познаваемости вещей. Он определяет сущность мира и выводит суждение «мир интерсубъективен» в разряд аналитических, т. е. оформляющих смысл мира и нашего отношения к нему. Интерсубъективное поле познания задает сетку социальных значений: идеологических, этических, религиозных, эстетических, художественных. Интерсубъективность порождает субъективность, когда в поле сплетенных смыслов намечаются собственные опорные точки для субъекта, уже принявшего себя как того, к которому возможно отнестись. К примеру, в этическом поле – традиционные ценности, в эстетическом – стиль классицизма, в идеологическом – левые взгляды, в художественном – гомеровский эпос, в религиозном – католическое христианство. На этих опорных точках держится индивидуальная картина мира – мировоззрение как осознанное созерцание сущностей.

Формально-онтологическая всеобщность феноменологии, т. е. ее способность быть в отношении к бытию на основании его формальных признаков, включая такой, как познаваемость, указывает на универсальную структурную закономерность жизни сознания, которое реализует себя в форме созерцания, и раскрывает смысл сознания.

Феноменология ищет не причины бытия, а факторы образования его значений, т. е. конститутивные факторы бытия. Интенциональность – способ наделения реальности значением. Это не предмет, но условие всякой предметности, пред-смысл. Предметность, или материальность, в свою очередь, является условием видения, т. е. принятия смысла и наделения смыслом. «Вещность» мира не самодостаточна, смысл позволяет вещи раскрыться в ее вещности, а нам – поставить себя в отношение к результатам наших собственных созерцаний. У Аристотеля (384–322 гг. до н. э.) материя нуждается в оформлении, иначе, бесформенная и хаотичная, подобно глине, она будет расплываться. Форма, как демиург, очерчивает область видения и границы определения (о-предел-ения), задает окологредельность материи.

У Э. Гуссерля, как и у Аристотеля, вещьность требует означивания – интендирования значений, о-предел-яющих границы и смысл предметности. Благодаря этому означиванию мы оказываемся в ситуации смысла, уже высвечивающего не только вещьность, но и индивидуальность нас самих в качестве как-то уже собравших мир. Только для правильной сборки мира требуется особое воздержание от суждения, эпохэ, буквально, «задержка».

Любой акт восприятия, в том числе акт видения, состоит из трех компонентов: компонента значения – функционального регулятора, компонента смысла – актуализированного значения и компонента замысла – целостности системы. «Смыслы шире, чем вещь», – говорит Э. Гуссерль о «горизонте восприятия»¹¹⁰. Смысл оказывается вектором, открывающим горизонт восприятия как реальный, тогда как восприятие порождает ряд значений, объясняющих

¹¹⁰ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск : Харвест, 2000. С. 567.

собственную направленность восприятия на предмет. Предмет удерживает свой смысл как фактический, как тот, к которому все равно будет направлен вектор правильного познания, даже если мы заблуждаемся – наше заблуждение просто обличает наше чрезмерное доверие значениям и приписывание им наших собственных функций, наших эгоистических потребностей. То есть заблуждение разрушает названную трехкомпонентную структуру.

Феноменология – не просто учение о сущностях, но метафизика, т. е. учение о мире и человеке в его фактичности, данности бытия в качестве факта. Знакомство и принятие (приятие) их сходится в перспективе горизонта восприятия – опыта видения, иначе говоря, нашего охвата собственного восприятия в качестве смыслового акта. Воспринимая свое место в мире, мы воспринимаем мир. Трансцендентальная феноменология зрит в основание мира, которым оказывается Бог как уже самореализовавшийся, как «чистый акт», по Фоме Аквинскому. Бог – величайший принцип телеологии, внутренне присущий миру разум. Его можно обнаружить через универсальное познание, «свободное от всякой связи с мифами и традицией вообще»¹¹¹.

Человек в метафизическом измерении вопрошает о себе как о разумном существе, о человеческой истории как о разумном процессе. Переплетения собственной и всеобщей истории также оказываются магистралью идеи разума. Эта магистраль может получить частную интерпретацию как провидение. Но существенно то, что магистраль переплетений – это та ситуация, в которой горизонт значений оказывается полностью зависим от предданного смысла.

Исторически, т. е. в смысле исторического опыта познания предданного смысла, объективный мир – это не столько реальный мир, сколько картина мира, формирующая личность как горизонт уже усвоенных и присвоенных значений мира. К примеру, картина древнегреческого мира включает в себя политические представления о демократических полисах, религиозные представления

¹¹¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. С. 630.

о модели языческого политеизма, художественные представления об образах скульпторов Фидия, Поликтета или живописи Апеллеса. «Окружающий мир – это духовное явление нашей личной и исторической жизни», – говорит Э. Гуссерль¹¹².

Наука вопрошает об истине, она состоит исключительно в констатации фактичности физического и духовного мира, т. е. она не включает в себя историю пред-данного, которую мы бы могли назвать начальным распорядком смысла. «Но может ли человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности, – эмоционально вопрошает Гуссерль, – если науки признают объективно констатируемое за нечто истинное, если история не научает ничему?»¹¹³ Эмоциональный настрой Гуссерля не мог не захватить его ученицу. Он продолжает: «Все произведения духовного мира, все жизненные связи, идеалы и нормы, присущие людям, подобно мимолетным волнам, возникают и исчезают, разум превращается в неразумное, а благодеяние – в муки, всегда так было и всегда так будет»¹¹⁴.

Полный отчаяния, обращенный к метафизическим нормам познания вопрос об истории пред-данного смысла приводит Э. Гуссерля к выводу о кризисе европейских наук, которые не создали общего смыслового горизонта корректной постановки вопроса о субъекте познания как субъекте бытия. Это своего рода итог общественной переоценки роли науки в XX в. Отношение не только к критерию научности, но и к значению, которое наука может иметь для всего человеческого существования: «Наука, часто понимаемая как эмпирическая, формирует эмпирически-ориентированных людей, которые не видят ответов на вопросы о смысле человеческого»¹¹⁵. Э. Гуссерль критикует позитивистское понимание науки, оно «в наше время оказывается пережитком», поскольку отбрасывает так называемые «высшие и предельные вопросы»¹¹⁶,

¹¹² Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. С. 549.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Там же. С. 548.

¹¹⁵ Там же. С. 346.

¹¹⁶ Там же. С. 551.

относящиеся к метафизике. Среди наук Гуссерль выделяет науки о духе, которые смогут рассмотреть человека в его духовном бытии и горизонте его историчности, т. е. указать, в какие моменты он уже оказался частью смыслового вектора.

Горизонт видения Э. Штайн расширяется, к рациональному добавляется иррациональное. Она вслушивается в звучание молитвы «Отче наш» на готском языке: «Attar unsar, thu in himinam», вдохновляется католическими идеями на лекциях Макса Шелера в Геттингене. Всматривается в скульптурную группу «Положение во Гроб» во Франкфуртском соборе или восхищается демократичностью христианства. В Первую мировую войну Э. Штайн служит в Красном Кресте, работает в тифозном лазарете и хирургическом отделении.

«Заслугой Гуссерля, – пишет Антонио Сикари, – человека очень взыскательного и несколько деспотичного, было воспитание им своих учеников согласно его знаменитому принципу “Zu den Sachen” (“К вещам”): следует соотносываться с вещами, с феноменами в том виде, в котором они являются»¹¹⁷. В Геттингене Эдит знакомится с Адольфом Рейнахом (1883–1917), молодым преподавателем и новообращенным христианином. Гибель А. Рейнаха на фронте и знакомство с его семьей она называет «первой встречей с Крестом, с той божественной силой, которую Крест дает несущим его. Впервые мне видимым образом явилась Церковь»¹¹⁸.

В 1921 г. Эдит прочла автобиографию Терезии из Авилы (1515–1582), которая основала много монастырей и реформировала орден кармелиток. Научный горизонт восприятия и приобретаемый навык религиозного видения совпали в чтении книги «Жизнь святой Терезы Авильской». «Закрыв ее, – пишет Эдит, – я должна была признаться самой себе: это правда!»¹¹⁹ После прочтения книги она приобрела катехизис. Впервые Святую литургию Штайн посетила в Бергцаборке. Ее служил священник Евгений Брайтлинг.

¹¹⁷ Сикари А. Портреты святых. Milan : Milano Ritratti di santi : Editoriale Jaca Book spa, 1987. P. 184.

¹¹⁸ Цит. по: Там же. P. 185.

¹¹⁹ Цит. по: Там же. P. 187.

Крещение Э. Штайн состоялось на Рождество 1922 г., она добавила к своему имени имя «Тереза». Далее следовал научно-преподавательский период ее жизни. В Шпейере она стала преподавательницей немецкого языка и истории в семинарии учительниц. В течение восьми лет скромно и уединенно жила на третьем этаже монастырского привратного дома. Ее ласково называли «барышня доктор» за ум, доброту, строгость и отзывчивость.

Э. Штайн изучала историю философской католической мысли. Главный викарий Швиндт познакомил Штайн с иезуитом Эрихом Пшиварой (1889–1972), который попросил перевести «*Quae stiones disputatae de veritate*» («Обсуждение вопросов об истине») Фомы Аквинского. Ее перевод и комментарии к трактату Ангельского доктора соединили прозрачность стиля Отца Церкви и глубину философских примечаний переводчика. Профессор Мартин Грабманн (1875–1945) писал: «...не затушевывая своеобразия терминологии св. Фомы, она облекла его философию в современные языковые одежды и передала ход мыслей Аквината свободным немецким языком»¹²⁰. С того момента тексты Фомы Аквинского стали такими же востребованными среди думающих о современности людей, как тексты Гуссерля, Шелера и Хайдеггера.

Университетская судьба Штайн складывалась успешно: выступления на многочисленных международных конференциях, публикации, преподавание в Мюнстере в Высшем германском научно-педагогическом институте, признание среди коллег и студентов. Например, с 18 по 28 января 1931 г. в Цюрихе она прочитала восемь докладов.

Перелом произошел, когда к власти пришла НСГРП (Национал-социалистическая германская рабочая партия): «Гитлер – враг Бога и потащит за собою в погибель Германию», – писала Эдит¹²¹. Христианка еврейского происхождения, она стала использовать в своих речах великие женские образы Ветхого Завета: Дебора, Юдифь, Эсфирь. Например, 31 октября 1938 г.: «Я очень бедная

¹²⁰ Цит. по: Реализм святости. Мать Мария, Людмила, Эдит Штайн : сборник / сост. О. Т. Ковалевская. СПб. : Проспект, 2000. С. 150.

¹²¹ Цит. по: Там же. С. 152.

и бессильная маленькая Эсфирь, но Царь, избравший меня, бесконечно велик и милостив»¹²².

В 1933 г. нацисты приходят к власти, не скрывая самых черных замыслов в отношении к евреям. Светский мир начал вытеснять Э. Штайн. Ей запретили преподавать и печататься, доктора философии Штайн увольняют из мюнстерского Института научной педагогики: «Это Крест, который теперь возложен на еврейский народ»¹²³, – говорит она.

30 апреля 1933 г. Э. Штайн получает благословение на вступление в Кармелитский орден. В книге «Kreuzeswissenschaft» («Наука Креста») она пишет, что это «желание оставаться в малом, когда поведение больше не направлено на самое себя»¹²⁴. Уход из семьи матери был тяжелым: «С того дня мир был нарушен. Над нашим домом нависла какая-то тяжесть», – пишет Эдит в дневнике «Как я поступила в Кармель в Кельне»¹²⁵.

Мать, ортодоксальная иудейка, не могла принять и понять выбор дочери: «В конце концов мы с мамой остались в комнате вдвоем. И тут мама закрыла лицо руками и зарыдала». Когда Эдит уезжала, мать не пошла ее провожать: «В трамвае мы проехали мимо нашего дома, но никто не стоял у окна, чтобы помахать на прощание, как это бывало обыкновенно»¹²⁶.

С позволения духовного наставника Э. Штайн уходит в кармелитский монастырь, где и принимает имя Тереза Бенедикта Креста. «Наконец, – торжествует Эдит, – дверь открылась и я, в глубочайшем душевном мире, преступила порог дома Господня»¹²⁷. В одеяние монахини Ордена Э. Штайн облачается 15 апреля 1934 г. «Я получила то имя, которое попросила. Под Крестом я поняла, какая судьба намечалась для народа Божьего в те времена»¹²⁸.

¹²² *Stein E.* Autoportret z listow, czl : 1916–1933. Krakow : Tlum. JI Adamska OCD, A. Talarek, 2003. P. 89.

¹²³ *Ibid.* P. 154.

¹²⁴ *Штайн Э.* Как я поступила в Кармель в Кельне. Портреты святых. С. 155.

¹²⁵ Там же. С. 186.

¹²⁶ Там же. С. 189.

¹²⁷ Там же. С. 190.

¹²⁸ Там же. С. 191.

При постриге присутствовали именитые ученые и юные ученицы Эдит. Философ Петер Вуст (1884–1940) написал в «Кельнской народной газете»: «В маленькой неприметной часовне Кармелитского монастыря в Кельне в воскресенье 15 апреля собрался круг духовно заинтересованных людей, чтобы присутствовать на празднике, имевшем не совсем повседневный повод. К алтарю вели невесту, а новопостриженная послушница теперь больше не носила имени ученой-философа и ученицы Гуссерля, под которым мы знали ее “в миру”, у нее было скромное имя сестры Терезы Бенедикты»¹²⁹. Гуссерль прислал телеграмму с сердечными поздравлениями.

В затворничестве сестра Тереза Бенедикта живет смиренно, не давая повода говорить и даже предполагать ее славу философа-ученого, дорабатывает труд «Конечное существо и вечное существо». Сама Эдит пишет о своем предназначении так: «Не может быть выше, чем sponsa Christi (невеста Христа), и кто видит этот путь для себя открытым, не будет стремиться ни к чему иному»¹³⁰.

Ее учитель, Э. Гуссерль, перед смертью воскликнул: «Я видел нечто поразительное, пишите скорее!» Что он видел напоследок, неизвестно, но горизонт восприятия этого видения мог быть наделен смыслом, где Э. Штайн была замыслом Бога.

После перевода в 1938 г. в голландский монастырь г. Эхте настоятели просят сестру Терезу Бенедикту написать книгу о богословской мысли и духовном опыте св. Иоанна Креста. Этот труд будет именоваться «Kreuzeswissenschaft» или «Scientia Crucis» («Наука Креста»).

В 1940 г. германские войска заняли Нидерланды. В 1942 г. начинается массовая депортация евреев. Католический епископат страны протестует – его, в свою очередь, уверяют в том, что никто не тронет евреев, обратившихся в католичество. Епископы пишут коллективное письмо, которое зачитывают 26 июля 1942 г. во всех церквях, с официальным осуждением депортации евреев. В ответ

¹²⁹ Цит. по: *Штайн Э.* Как я поступила в Кармель в Кельне. Портреты святых. С. 158.

¹³⁰ Реализм святости. Мать Мария, Людмила, Эдит Штайн. С. 186.

на этот поступок 27 июля 1942 г. комиссар Рейхстага издает секретное распоряжение: «Поскольку католические епископы вмешались в дела, их лично не затрагивающие, все еврей-католики должны быть депортированы в течение недели. Никакое вмешательство в их защиту не должно приниматься во внимание»¹³¹.

Никто в мире тогда еще не отождествлял депортацию с геноцидом. 2 августа 1942 г. грузовик гестапо подъехал к воротам Эхтского монастыря. Эдит увозят сначала в концлагерь в Вестерборк, а потом – в Освенцим. Почти готовый труд «Scientia Crucis» был доведен до повествования о смерти св. Иоанна Креста. Последняя записка сестрам-монахиням заканчивается такими словами: «Ave crux, spes unica» («Радуйся, о Крест, единая надежда»). В Эхте сестра Бенедикта писала: «Кто принимает сердцем учение Христа, должен нести Крест вместе с Ним».

Вопросы и задания

1. Как связаны жизнь и научный метод Эдит Штайн?
2. Приведите свой пример интерсубъективного мира.
3. Приведите пример конфессионального и светского горизонтов восприятия.
4. Расскажите историю Ордена Кармелитов.
5. Чем известна Тереза Авильская?

Рекомендуемая литература

Агамбен Дж. Номо Сакер: что остается после Освенцима? / Дж. Агамбен. – Москва : Европа, 2012. – 192 с. – ISBN 978-5-9739-0202-5.

Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания / Ж. Амери. – Москва : Новое издательство, 2015. – 190 с. – ISBN 978-5-98379-172-5.

Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Х. Арендт. – Москва : Европа, 2008. – 424 с. – ISBN 978-5-9739-0162-2.

Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000. – 752 с. – ISBN 985-13-0079-9.

¹³¹ Реализм святости. Мать Мария, Людмила, Эдит Штайн. С. 186.

Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. – Москва : Гнозис, 1994. – 162 с. – ISBN 5-7333-0487-1.

Леви П. Канувшие и спасенные / П. Леви. – Москва : Новое издательство, 2010. – 196 с. – ISBN 978-5-98379-128-2.

Штайн Э. Как я поступила в Кармель в Кельне // Штайн Э. Портреты святых. – Milan : Milano Ritratti di santi : Editoriale Jaca Book spa, 1987. – 226 p.

Глава 9

Проблема носителя священного

Начнем с утверждения о том, что нет ничего общего, есть только уникальное, индивидуальное, личное. Есть только опыт конкретного человека, который нельзя обобщать, иначе происходит стирание границ этого опыта, таким образом он становится не личным, общим, ложным.

В диалоге Платона «Евтифрон» самым повседневным для того времени образом и в то же время уникальным образом для времени современного описана ситуация приобщения к миру богов: благочестивое любимо богами, потому что оно благочестиво, но оно не потому является благочестивым, что боги его любят. Существует современный контекст этого явления в виде дилеммы Евтифрона. Однако для нас важен моральный аспект, который выявляет различие между тем, что послужило основанием свершения поступка и пониманием его значения в системе координат реального поступка и действия, а далее принятием решения (выбора).

Итак, феноменология как проект интересуется тем, что лежит в основании человеческой жизни, феноменология религии этот вопрос делает предельно значимым с точки зрения ориентирования человека в его религиозном опыте и знании этого опыта. Основное допущение феноменолога, по мнению Г. Б. Гутнера, что все определяется некоторой совокупностью смыслов, которые так или иначе присутствуют в сознании.

В итоге о феномене, кажущемся таковым и действительно являющемся таковым, наиболее явственно может быть сказано в языке, за которым закреплено значение органон.

Вспомним некоторые события, на которые наше внимание обратил сам Карл Луи Рудольф Отто (1869–1937), немецкий теолог, один из основоположников феноменологии религии. Для него указание на значимость события послужило этапом для выявления идентичности состояния, важного для дальнейшего понимания феномена. Так, 1911 г., посещение Р. Отто синагоги в Марокко, открывает священное как ноэму религиозной интенциональности сознания. Таким образом, вопрос о священном сводится к описанию форм интенциональности сознания в перспективе того или иного видения ноэмы священного.

Практическое воплощение феноменологии религии Р. Отто обнаруживает себя в поздний период его деятельности. В результате изучения индийских религий появились работы «Мистицизм Востока и Запада» (1932) и «Религия Милости Индии» (1930), а также критическое издание «Бхагавад Гиты» («Изначальная Гита», 1939). В 1921 г. Отто, убежденный в важности живого межрелигиозного диалога, основал Межрелигиозную Лигу. Однако создание Лиги не увенчалось успехом. В последние годы жизни его интернационалистические взгляды привели к столкновениям с нацистским правительством в Германии.

Самый значительный вклад Отто в изучение религии заключается в том, что он настаивал на важности непосредственного, не связанного с разумом опыта при любой оценке природы религии. Хотя «Идея Святого» не всегда понималась так, как заявлял об этом автор, она все же прямо обращалась к разуму XX столетия и помогла заложить фундамент для позднейшей работы в области изучения личного религиозного опыта и мистического. Е. А. Торчинов в работе «Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния» именно этому виду опыта отвел центральное место. Подход, предлагаемый Торчиновым, является в большей степени феноменологическим, чем психологическим, хотя сам он именно так его и определял. Во Введении автор заяв-

ляет религиозный опыт как предмет исследования, «рассматриваемый в контексте психологического осмысления религии»¹³², хотя под психологией понимается религиозный опыт в достаточно узком смысле слова, определяемый как мистический.

По этой причине возникает потребность объяснить, каким образом вопрос о религиозном опыте становится интересен феноменологам религии, учитывая тот факт, что классический и современный периоды развития феноменологии религии различаются направлением исследовательского интереса к идее священного.

Наиболее оригинальный вклад был предложен голландским религиоведом Герардусом ван дер Леу. Суть заключается в применении религиоведом феноменологического метода к исследованию и религиозных данных, и феномена самой религии. По утверждению Т. С. Самариной, «задача феноменологии религии, по заявлению Леу: ответить на вопрос, как выглядят предметы религиозной жизни? Для этого необходима классификация этих предметов, выделение их типов, соединение близких и разделение дальних по смыслу. Главное – вся классификация должна строиться с учетом общей идеи религии, нужно классифицировать предметы по их сущностям и максимально полно описать. При этом и примитивные, и высшие формы религий должны быть включены в единую систему, классификация должна проходить по предметам религии или феноменам»¹³³.

Руководимый специфическим взглядом на религию как целое, он рассматривал структуру и значение во множестве религиозных данных. В такой проекции религиозный опыт вписан в то, каким образом человек проявляет себя. Используя этот метод, Г. ван дер Леу делал попытку преодолеть теологическую интерпретацию религиозных данных. Таким образом, он расчищал территорию для новых видов поисков различных значений, пронизывающих

¹³² Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и транс-персональные состояния. С. 11.

¹³³ Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. С. 82.

религиозные данные и потенциальное религиозное значение основных природных и антропологических феноменов.

Для того, чтобы понять религиозный феномен как человеческое выражение, исследователь должен позволить ему влиять на него во всей его целостности, и Г. ван дер Леу боролся за то, чтобы это делалось методично как в области религии, так и в других областях гуманитарного знания, таких как история и психология.

Этот специфический способ понимания подразумевает, что исследователь интерполирует религиозный феномен в своей собственной жизни и «испытывает» его.

Г. ван дер Леу описывает эту процедуру в главе «Эпилегомена» своего учебника и добавляет, что такое психологическое понимание должно производиться при последовательном эмпирическом исследовании, чтобы контролировать и исправлять то, что должно быть понято.

Эта совершенно субъективная природа опыта понимания, предложенная Г. ван дер Леу, положила начало научным возражениям, поскольку этот метод может привести к злоупотреблению в герменевтических исследованиях. В этом смысле дискуссия о значении герменевтики психологически ориентированной феноменологии Г. ван дер Леу продолжается до сих пор.

Вторая по значению важная концепция принадлежит не менее интересному автору, немецкому феноменологу религии Фридриху Хайлеру. Подробное описание его концепции дано в работе Т. С. Самариной «Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии» (см. гл. 4). Нас будет интересовать вопрос о носителях священного.

По Ф. Хайлеру, основой всех молитв является свободное, непосредственное обращение первобытного человека к природе. Жизнь первобытного человека являлась борьбой за выживание, в ней было много опасностей со стороны природных явлений, диких животных, врагов, болезней и эпидемий. Люди испытывали такие сильные эмоциональные переживания, как страх, тревога, гнев, ненависть, беспокойство и др. Как пишет Ф. Хайлер: «Осознание абсолютной слабости, полной зависимости от высших, более могу-

ществленных существ, в чьих руках находится судьба человечества, наполняет целую жизнь примитивного человека»¹³⁴. Страх в минуту опасности и надежда на то, что высшие силы окажут помощь, спасут, являются, по Хайлеру, побуждающими мотивами возникновения молитвы. При этом вера в сверхъестественное предшествовала обращению к нему в молитве.

Также первобытные люди начинают молиться из-за желания улучшения своей жизни, для успеха на охоте, богатого урожая и пр. Поэтому желания, исполнение которых не зависит от воли человека, являются вторым условием возникновения молитвы. Поскольку какие-либо желания, нужды постоянно возникают, то и молитвы становятся постоянными: «Следовательно, помимо чрезвычайных молитв, также существуют регулярные, всеобщие молитвы, которые рекомендуется произносить при сменах времен года, восходов и заходов солнца, новолуниях, посевных сезонах и урожаях. Утренние и вечерние молитвы приняты не только в Христианстве или среди таких древних народов, как египтяне, греки или римляне, они практикуются бесчисленным количеством первобытных племен. Каждый овамбо в Южной Африке становится поутру у входа в свою палатку спиной к солнцу, бросает горсть травы и одновременно с этим выражает свое желание. Среди народов банту появление новой луны всегда является поводом для молитвы»¹³⁵.

Ф. Хайлер отмечает, что в первобытных племенах сильны социальные связи, люди в большой степени альтруистичны и им присуще чувство благодарности, которое находит свое выражение в молитве: «Первобытный человек изначально был охотником и собирателем растений. При поисках еды он верил в счастливые находки. Осознание существования высших сил, от которого он полностью зависел, наиболее глубоко выражено в благодарении за еду и за питье»¹³⁶. При этом Хайлер отмечает, что если жертвоприношение в религиозной жизни является основным способом общения

¹³⁴ Цит. по: Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. С. 151.

¹³⁵ Цит. по: Там же.

¹³⁶ Цит. по: Там же.

с высшими силами, то благодарственные молитвы становятся не нужны. Так, по его мнению, в великих древних религиях благодарственных молитв встречается мало.

Важным мотивом для молитвы является ощущение присутствия священного: «Святое одновременно внушает и страх, и очаровывает. Именно из этого специфического религиозного чувства первобытных эмоций беспокойного ужаса и очарования рождается мистически чудесная “сила”, “магическая сила”, сверхъестественная сила и проклятье, которые являются одними из самых важных корней веры в бога. Это единая эмоция, которая включает страх и надежду, беспокойство и доверие, страх и блаженство, трепет и удивление. В английском языке для этой эмоции существует подходящий термин: благоговение. У многих народов эта эмоция выражается произвольным криком. Такие слова, как “сила”, ма-риа, табу, ваканда, Маниту и т. д. изначально были спонтанным криком, который вырывается из религиозных эмоций. Однако эти молитвы не персонифицированы, потому что предполагаемый объект – “святой”, не обладает людской сущностью»¹³⁷.

По мнению Ф. Хайлера, первые молитвы были «простыми и свободными», они исходили из сильных эмоций и желаний людей, в них использовался неформальный, свободный язык: «Молящийся не заимствует слова у других, они приходят к нему сами, он говорит от всего сердца, своими собственными импульсивными словами, полностью соответствующими ситуации и обстоятельствам»¹³⁸. Поскольку потребности людей и ситуации жизни, в которых необходима молитва, многообразны, постольку даже в великих религиях древности, с их ритуалами и культовыми гимнами, простые молитвы не исчезали. И сегодня в трудных жизненных обстоятельствах люди обращаются к Богу чаще не формальными, выученными молитвами, а своими, идущими от сердца словами. Таким образом, изначально молитва является эмоциональным выплеском, личным обращением человека к Богу, идущим от сердца.

¹³⁷ Цит. по: Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. С. 234.

¹³⁸ Цит. по: Там же.

Тем не менее со временем молитва принимает застывшие формы, которые уже лишены изначальной эмоциональности, индивидуальности, они общие и механически воспроизводятся. Формальные молитвы используются в празднествах, жертвоприношениях, постоянных ритуалах, в том числе и личных, таких как утренняя, вечерняя молитва.

В формальных молитвах присутствуют четкие формулировки, которые нельзя менять, и они передаются веками. При этом в формальной молитве не только слова, но и их произнесение является строго определенным. Нельзя неверно ставить ударение, делать паузы, нужно точно знать, с какой громкостью и распевностью произносится молитва.

Особой стабильностью отличаются ритуальные молитвы. Во время ритуальных действий и произнесения таких молитв священник надевал особую одежду, украшения и должен был выполнять много иных предписаний относительно внешнего вида и поведения. Ф. Хайлер приходит к выводу, что формальные молитвы становятся своего рода магическим заклинанием, благодаря которому божество выполняет просьбы человека. В формальных молитвах «религиозная жизнь с ее непосредственной мощью и свободой таким образом сковывается и душится. Спонтанное выражение религиозного сознания сведено к минимуму. Но свободная молитва никогда не умрет, потому что никогда не умрут главные религиозные чувства. Глубокие нужды и страстные желания всегда дадут индивидууму силы забыть все обряды и формулы и одним пылким вскриком проложить прямую тропу к Богу»¹³⁹.

Значительное время Ф. Хайлер уделяет рассуждениям о соотношении религии и философии. Он полагает, что философия не принимает простые, примитивные религиозные формы религиозности, осуждает содержащийся в них природный эвдемонизм. При этом идеалистическая философия не чужда религии, но она создает «идеальную религию», которая предельно рационализирована, Бог

¹³⁹ Цит. по: Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. С. 235

лишается всех антропоморфических характеристик, и также несет в себе вместо эвдемонизма моральные ценности, содержит этику.

Примитивные формы религии опираются на простые, не формализованные молитвы и жертвоприношение, что тоже отрицается в философии. Изначально люди молятся о физических и социальных благах – жизни, здоровье, пище, почете, уважении и др. Но земные блага с точки зрения философии являются недостойными объектами молитвы. Такие философы, как Сократ, Диоген, Кант, осуждали подобные молитвы. По Хайлеру, возникает особая разновидность молитвы – философская молитва. Как отмечает Хайлер, в философии стандарт молитвы устанавливается исходя из точки зрения этических ценностей и метафизической теории знания. Истинная и совершенная молитва философов контрастирует с примитивной и спонтанной молитвой, так же как и с предписанным ритуалом поклонением людей и их священников. Для философов самое важное – это воплощение моральных ценностей в жизнь человека, об этом следует молиться. Поскольку моральные ценности являются всеобщими, то и молиться следует за всех людей, тем самым из философской молитвы уходит личный аспект. Философская молитва также представляет собой смирение и покорность судьбе, высшему началу, Богу, его установлениям, что особенно ярко проявляется в философии стоицизма. Важной формой философской молитвы является «священное созерцание, поклонение и восхваление божественного величия и славы, находящихся во всех вещах, больших и малых»¹⁴⁰. Такая философская молитва приближается к мистическому созерцанию, при этом философ остается торжественно спокойным и осознает свою отдаленность от Бога, а мистик находится в возбуждении и сливается с Божественным началом. Самое главное для философа – реализация нравственного идеала в его жизни, что проявляется в действиях, образе жизни. Ф. Хайлер приходит к выводу, что философская молитва сама по себе не является необходимой. Самой необходи-

¹⁴⁰ Цит. по: Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. С. 235.

мой остается простая молитва, которая идет от сердца человека, является личным обращением к Богу и еще не приобретает строго формальный характер.

В противоположность этому ученик Ф. Хайлера Йоахим Вах обратил внимание на качественный подход в наблюдении столь сложного явления, как выражение религиозного опыта. По его мнению, беспристрастный наблюдатель получит возможность быть гораздо более осведомленным о сложности и разнообразии связей общества и религии; на него произведет большое впечатление мощная стимулирующая и интегрирующая сила религии.

Для исследователя религиозных феноменов, религиозных отношений, личностей и групп открыты два подхода. Один подход основан на убеждении, что исследуется истина. Это «имманентный» подход, используемый, по меньшей степени, в половине источников, из которых социолог, как и историк религии вообще, получает информацию.

Другой подход не исключает возможности того, что утверждение «здесь имеется истина» соответствует действительности, но пытается воспользоваться всеми материалами, независимо от того, позитивно или негативно оценивает их сторонник религии, для того, чтобы тщательно проверить и проанализировать их критически, рассмотреть их в контексте (социальном, историческом, культурном, психологическом), интерпретировать явления, во-первых, с точки зрения их собственной природы, и, во-вторых, учитывая отмеченный выше контекст.

Эти два подхода не идентичны альтернативе наивного, или некритического, и «научного», или критического исследователя, как это кажется. Сравнительное исследование биографий религиозных деятелей или историй религиозных движений и групп показывает это вполне очевидно.

Вопросы и задания

1. Предложите самостоятельно сформулированный вывод о традиции и инновации в понимании религиозного опыта.

2. Какие возможности, важные для понимания религиозного опыта, были реализованы средствами феноменологии религии? Приведите примеры из рассмотренных концепций.

3. Носители священного и их отличительные черты.

Рекомендуемая литература

Платон. Евтифрон // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1. – Москва : Мысль, 1990. – С. 295–314. – ISBN 5-244-00385-2 ; ISBN 5-244-00451-4.

Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии / Т. С. Самарина. – Москва : ИФ РАН, 2019. – 296 с. – ISBN 978-5-9540-0349-9.

Глава 10

Постфеноменология о феноменализации мира, Другого и Бога (Ж.-Л. Марион)

Философия Жана-Люка Мариона (р. 1946) представляет неопределенно-феноменологический подход к исследованию Бога и Другого. Основные идеи Ж.-Л. Мариона:

1. Бог – объект, который невозможно исчерпать путем философского анализа. «Другой – это никто другой, как Бог, который дает нам возможность любить» («Кто я?»).

2. Событие (со-бытие) – совместное бытие человека и Бога проявляется в их встрече. Событие – ключевое понятие неопределенно-феноменологии. Событие открывает и раздвигает границы нашего сознания. «Сущее не представляется нам по нашим категориям, но мы не знаем о нем ничего, кроме того, что оно есть. Это означает, что все наши категории и привычные формы мышления непригодны для постижения сущего»¹⁴¹.

3. Другой – приоритетный, высший, статус не может быть понят или описан при помощи традиционных категорий субъект-

¹⁴¹ *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // Символ. 2009. № 5. URL: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_religii/marion_zh_1_idol_i_distancija_simvol_2009_56/31-1-0-5282 (дата обращения: 12.03.2023).

объектного отношения. Другой может быть понят через событие и через встречу. «Событие есть открывающий характер нашего сознания. Мы не можем постигнуть ничего без события, и ничто не открывается без него»¹⁴².

Ж.-Л. Марион известен своим комментарием к «Исповеди» Августина. Текст Августина не о Боге, о душе или о философии, он обращен к Богу, к душе и к философии. Для Августина Бог – источник и конечная цель бытия. Бог существует как абсолютное совершенство и любовь, которая создала мир и людей. Без Божьей помощи люди живут во грехе и не могут раскрыть свою истинную природу, так же, как достичь счастья.

Феноменологической редукции подверглись в его текстах дефиниции «идола» и «иконы». Разница между ними в способе изображения: важно не то, что, а то, как изображается. Идол представляет собой «невидимое зеркало, отражающее наш собственный опыт божественного – опыт, данный нам в переживании жизни и смерти, мира и войны, красоты и любви»¹⁴³. Дальше Марион описывает последовательный процесс восприятия идола: возникает взгляд, который наполняется созерцанием, насыщает око «божественным», в отличие от иконы, которая сама смотрит на реципиента. Взгляд исходит от нее. Различие между идолом и иконой, по Мариону, не метафизическое, а феноменологическое.

Всякое понятие Бога определяется (около пределов, выстраивает пределы) собственным горизонтом понимания и схватывания: «Все фиксации Бога, которые представляет нам онтологическая метафизика, будь то “моральный бог христианства”, “высшая ценность”, *causa sui* или *ens supremum*... скроены по нашей собственной мерке»¹⁴⁴.

Наш опыт познания, жизненный опыт соразмерен пониманию понятия «Бог» в пределах собственного разумения и схватывания. Марион придерживается феноменологической позиции, так как считает общей заслугой Э. Гуссерля представление о том,

¹⁴² Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М. : Прогресс-Традиция, 2010. С. 103.

¹⁴³ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция.

¹⁴⁴ Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. С. 104.

ка являются нам вещи. На вопрос, как нам явлен Бог, приходит новый инструмент, – «Я сам». Мы не можем познать и увидеть Бога, но тот, через кого Он дан, явлен, – некий канал, посредник, медиум, – он может быть изучен или описан. «Только мое Я может стать для Бога тем местом, где случилось бого-явление, теофания»¹⁴⁵. Мое Я – это всегда мой опыт, мои переживания, страдания, через которые Я обретает мир, присваивает его и наделяет ценностью. Но Я шире, объемнее, больше мира, Я не совпадает с миром.

Наиболее поздний развернутый комментарий к «Исповеди» Августина мы находим в книге Ж.-Л. Мариона «Эго, или Наделенный собой» в главе «Вместо себя: подход Августина».

Аврелий Августин родился в 354 г. н. э. в Алжире. Отец – римлянин-язычник, мать – христианка, канонизированная католической церковью. Учился в риторических школах Карфагена и до 30 лет преподавал риторику. В 386 г. н. э. обращается в христианство, уезжает в Северный Алжир, где становится епископом.

«Исповедь» Августина начинается с обращения к Богу: «Велик Ты, Господи, и всемирной достоин хвалы, велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя... Позволь мне, Господи, рассказать, на какие бредни растрчивал я...». Августин описывает Бога через отрицание: «Бог не имеет образа, тела, лика, качества, количества, не пребывает в пространстве, незрим, неосязаем, неоощуцаем и не ощущает»¹⁴⁶.

Вся работа пронизана словами-знаками: «искупление», «искусшение», «благо-дать», «житейское море», «страшный суд». По Августину, человеком движут вера и понимание: и то, и другое является свойством мышления. Вера не нуждается в способности постигать, но нуждается в одобрении. Вера первична, так как с веры-доверия начинается знание: сначала верят учителю, затем вслушиваются в слово: «Что я понимаю, тому и верю, но не все, чему верю, я понимаю»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. М. : ПАНГЛОСС, 2019. С. 78.

¹⁴⁶ Аврелий Августин. Исповедь. М. : Республика, 1992. С. 83.

¹⁴⁷ Там же. С. 114.

Августин предложил новую форму размышления, «Исповедь» построена в виде диалога с собственным разумом, например:

«Августин: Вот я и помолился Богу.

Разум: Так что же ты хочешь знать?

Августин: Я желаю знать Бога и душу. Смысл всего вовне и внутри»¹⁴⁸.

Если Бог для Августина «умный свет, в котором, от которого и через который разумно сияет все, что сияет разумом»¹⁴⁹, то обнаружить собственное Я (душу) человеку становится возможным, представ перед потоками этого света. Исповедь, как и любая автокоммуникация, находится в постоянном изменении, она возвращает верующего к самому себе, в ней он оценивает себя самого с позиции Бога.

Я – понятие проблематичное, иллюзорное. Я, которое исповедается, – раздвоенное, деперсонализированное, желает познать себя, но знает собственную душу только постольку, поскольку ее знает Бог.

Бог, мир, Другой в позиции Ж.-Л. Мариона – не только призыв, но и вызов. Они при-зывают, зовут и провоцируют, пробуждают сознание. Определяя жанр, в котором написана «Исповедь» Августина, Марион называет его гетеробиографией.

Слово «автобиография» предполагает наличие autos – самости, способной дать отчет о самой себе, но Я не принадлежит себе. Я своей собственной жизни не тождественно, Я не совпадает с ней. Ж.-Л. Марион говорит, что Я глубоко проблематично: «Я как Я сам, как тот, кто говорит от моего лица, Я как тот, кто знает себя самого, – это всего лишь иллюзия»¹⁵⁰. То Я, которое может исповедоваться, не может быть помыслено как нечто непоколебимое. Разделение самого себя есть расщепление и благословение. Исповедь – возможность вступить в диалог с Богом, поскольку для истинного христианина Я знает себя постольку, поскольку его знает Бог. Я становится вопросом для себя: «Соделался для себя великой

¹⁴⁸ Аврелий Августин. Исповедь. С. 13.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 18.

загадкой» (Conf IV, 4, 9), «В очах твоих стал я для себя самого задачей» (X, 33, 50). Обращение к Богу в слове – попытка возвыситься над собой. В исповеди происходит то, что мы назвали бы единством нарративной идентичности. Моя исповедь – ответ на зов, предшествующий мне самому. Я воспроизвожу чужие слова от своего имени, я присоединяюсь к чужой речи и в ней обретаю самого себя. Автокоммуникация, как и автобиография, – это письмо или речь о собственной жизни, основанная на том, как рассудок ее помнит или реконструирует. Например, Ж. Деррида назвал свою исповедь «авто-гетеро-био-танато-графией»¹⁵¹. Гетеробиография – не историк, а свидетель, исповедь – это не акт, а предстояние себя Тому, к кому обращено слово. «Я желаю знать Бога и душу», – говорит Августин, тем самым утверждая знание самого себя через Всевышнего.

Дискурс самого себя как форма интерсубъективности возможен в поле интерсубъективного наполнения именем Бога. Исповедь как автокоммуникация напоминает собственное отражение в небесной поверхности Божественной экзистенции. Увидеть, благочестив я или нет, можно только через оценку меня Богом, которая является проекцией моего собственного сознания.

Обращение к автобиографии, исповеди связано с понятием «памяти» (*memoria*), – именно она, как маска, скрывает и, напротив, предъявляет нечто на поверхность бытия, сцены, нарратива. Она «скрывает меня от меня самого»¹⁵², так как моя сущность всегда от меня ускользает.

Исповедь – это всегда вытаскивание наружу неприглядных действий и помыслов. Внутренний мир, скрывающий неприглядное (не для взгляда Другого, то, что утаивается, спрятано, замаскировано), Ж.-Л. Марион сравнивает с затмением. Затмение «скрывает мою сущность от меня самого»¹⁵³, можно продолжить, и от Другого.

Российский исследователь, профессор РГГУ А. В. Марков рассматривает откровение в трудах Мариона в качестве «единственной

¹⁵¹ *Derrida J. Circonfession. Paris : Seuil, 2008. P. 96.*

¹⁵² *Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 90.*

¹⁵³ Там же. С. 97.

точки аналитической систематизации темпоральных данных, например, возможности мыслить “жизнь будущего”»¹⁵⁴. Речь идет о временной перспективе истории, которая с момента написания Августином труда «О Граде Божием» рассматривается в качестве линейной.

Memoria выступает неким фильмом, Повелителем, Господином в гегелевском понимании, так как именно Память является архиватором, хранителем информации о моем неприглядном (гигабайты темных поступков и мыслей, которые я хотел бы забыть, стереть, затемнить). Августин сказал, что память непохожа на раба, повинующегося духу. Память обладает силой восстания и даже наказания, ограничения: «...*memoria* ниспровергает Эго и лишает его доступа к себе самому, принципиально отчуждая его от собственной сущности»¹⁵⁵.

Каковы пределы памяти, если она способна отчуждать и не присваивать части меня? Августин выделяет экспансию сферы *memoria*, подчеркивая, что она «не только хранит вещи, ушедшие в прошлое... но распространяется и на предстоящие мысли себе самой»¹⁵⁶. Э. Жильсон упоминал, что «платоновская память прошлого уступает место августиновской памяти настоящего»¹⁵⁷. Соответствие прошлому перестает быть конститутивной характеристикой. Память о настоящем, этические и событийные ориентиры сегодняшнего дня формируют мою биографию как нарратив.

В качестве примера Августин приводит исполнение церковного гимна по памяти, когда память сконцентрирована не столько на том, что произнесено, пропето, сколько на том, что последует дальше. Память забегает за горизонт исполнительской партии: «Сила, осуществляющая мое действие (в данном случае исполнение гимна), рассеивается между памятью об уже сказанном и ожиданием того, что сказать предстоит»¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Марков А. В. Темпоральность новых онтологий и проблемы «перевода» содержания трансцендентного // Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма : коллект. монография. СПб. : Нестор-История, 2021. С. 22.

¹⁵⁵ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 91.

¹⁵⁶ Там же. С. 92.

¹⁵⁷ Цит. по: Там же. С. 95.

¹⁵⁸ Там же. С. 97.

Если сравнить исполнение церковного гимна с осуществлением собственной биографии, то предвосхищение, ожидание новых событий, имен, лиц не менее важно, чем уже свершившиеся события и встреченные нами люди. «Издаваемые мною звуки распались бы на бессмысленные частицы, если бы *memoria* не удерживала их и не укладывала в рамки какого-то одного повествования или песнопения»¹⁵⁹.

А. В. Марков говорит, что Мариона больше интересует «отношение единичности и множественности»¹⁶⁰, персональной биографии и коллективной истории. Биография – это и есть повествование, которое мы ведем для себя и для Других, которое мы проговариваем в исповеди, поэтому делаем акценты, усилия, крещендо на одних событиях и забвение на Других. Это забвение памяти Августин, по мнению Мариона, связывает с «задержкой *memoria*». Задержка дыхания, пауза в речи, многоточие в тексте – это остановка, оглядка, взгляд в жизнь. Память и забвение находятся в обратной пропорции относительно друг друга: одно возрастает за счет того, что теряет другое. «Чтобы пережить забвение, о нем нельзя забывать»¹⁶¹. В этом феномен забвения, оно хранится в памяти.

Таким образом, у памяти три возможности: 1) восстановить забытое; 2) стереть память о забвении; 3) хранить память о забвении. Парадокс в том, что память хранит память о том, о чем не может помнить: о забвении. Э. Левинас назвал этот феномен «незапамятное».

Незапамятное – это обращение *memoria* не только к прошлому, представленному, приглядному (на что можно санкционированно и социально одобряемо глядеть, это прилично, при лице, этически дозволено), но и обращение к забвенному, потаенному, неприглядному (неприличному поступку). Опыт пере- и проживания незапамятного – это неразрешимость Эго для себя самого: «Я стал для себя самого землей, возделываемой в поте лица» (Бытие, 3:17).

¹⁵⁹ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 97.

¹⁶⁰ Марков А. В. Темпоральность новых онтологий и проблемы «перевода» содержания трансцендентного. С. 27.

¹⁶¹ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 99.

Незапамятное – это попытка не запятнать себя (своего имени, чести) путем неразрешения (запрета) помнить. Память способна на забвение ради очищения (отбеливания, высветления) собственного имени, чести, биографии. «Я обитаю в месте – в себе самом – где я не обретаю себя, где я не у себя дома, где я уже не я сам: изгнанный изнутри себя самого, я уже не там, где я емь»¹⁶².

Это и есть феномен забвения, когда мы перекрашиваем собственные биографии и нарративы ради принятого в обществе, чтобы быть при лице, тем самым теряя себя, оставляя в тени забвения части себя. Память понимается как способность восстановить прошлое, как забвение и как забвение забвения персонального или коллективного опыта.

Вопросы и задания

1. Чем автокоммуникация отличается от самопознания, голоса совести, беседы с воображаемым собеседником?

2. Каковы общие законы автобиографии и гетеробιοграфии? Что нужно, чтобы создать биографию? Что обеспечивает ей связность?

3. Как можно объяснить другому персональную или коллективную идентичность? Какие коммуникативные средства для этого нужны?

4. Как, по-вашему, меняется человек, глядящий на икону? Что именно в нем меняется, какие возникают новые знания или переживания?

5. Вспомните историю археологического памятника Большого Шигирского идола в Екатеринбурге и подумайте, как он работает внутри коллективной идентичности жителей Урала.

6. Рассмотрите семейный альбом и определите, что именно относится к личной идентичности изображенного на фотографии лица, а что – к коллективной идентичности всей семьи.

Рекомендуемая литература

Аврелий Августин. Исповедь / Августин Аврелий. – Москва : Республика, 1992. – 332 с. – ISBN 5-250-01736-3.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ. – 2009. – № 5. – URL: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_religii/

¹⁶² *Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 105.*

marion_zh_1_idol_i_distancija_simvol_2009_56/31-1-0-5282 (дата обращения: 12.03.2023).

Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого / Ж.-Л. Марион. – Москва : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с. – ISBN 978-5-89826-353-9.

Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / Ж.-Л. Марион. – Москва : ПАНГЛОСС, 2019. – 159 с. – ISBN 978-5-386-12300-0.

Марков А. В. Бесприютная вера и Академия бессмертных / А. В. Марков // Троицкий вариант. – 2019, июнь. – № 281. – С. 13.

Марков А. В. Темпоральность новых онтологий и проблемы «перевода» содержания трансцендентного / А. В. Марков // Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма : коллект. монография. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2021. – С. 20–44.

Ямпольская А. В. Жан-Люк Марион и редукция к данности / А. В. Ямпольская // Философские науки. – 2013. – № 2. – С. 100–114.

Ямпольская А. В. Праксис и поэзис истины: Деррида и Марион читают Августина / А. В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2015. – № 3. – С. 175–185.

Marion J.-L. Thinking Else Where // Journal for Continental Philosophy of Religion. – 2019. – № 1 (1). – P. 5–24.

Глава 11

Религиозный опыт в контексте культурной нейрофеноменологии

Понимание культурных и нейронных оснований религиозного опыта в рамках культурной нейрофеноменологии основано на объединении теорий и методов разных дисциплин, таких как неврология, философия, антропология, лингвистика и т. д. Культурная нейрофеноменология представляет собой подход, который стремится обеспечить целостное понимание религиозного опыта путем изучения сложных взаимосвязей между нейронными и культурными факторами. Нейрофеноменологический подход в изучении религиозного опыта основан на представлении о субъективности религиозного опыта, в котором влияние культуры на мозг играет главенствующую роль: «Буквально все области мозга, корковые и подкорковые, реагируют на закономерности в культурном потоке опыта. Кроме того, культура не только формирует ранее существо-

вавшие паттерны нейронной активности, но также может определять, присутствует ли паттерн вообще. В дополнение к влиянию на функцию мозга культура также изменяет структуру мозга»¹⁶³.

Философскими основаниями для изучения культурного контекста религиозного опыта в рамках нейрофеноменологии являются, во-первых, феноменология Э. Гуссерля¹⁶⁴, чьи идеи о «жизненном мире» позволяют акцентировать внимание на представлении о том, что восприятие реальности человека формируется его предубеждениями, ценностями и культурным контекстом; во-вторых, философия М. Мерло-Понти¹⁶⁵, чья концепция воплощенного Я основана на представлении, что тело и окружающая среда переплетены в восприятии человеком мира.

Признание того, что религиозные верования и практика неотделимы от культурного контекста, основано на исследованиях в области культурной антропологии, посвященных изучению культурного контекста религиозных верований и практик¹⁶⁶. Антропологические исследования содержат один из важных аспектов функционирования религии, а именно, как она формирует социальную организацию, идентичность и мораль в разных культурах.

Интеграция нейронауки в изучение религиозного опыта началась в конце 1990-х гг., когда стали доступны методы нейровизуализации, такие как ФМРТ (метод функциональной магнитно-резо-

¹⁶³ Domínguez J., Lewis D., Turner R., Egan G. The brain in culture and culture in the brain: a review of core issues in neuroanthropology. *Progress in Brain Research // Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function*. 2009. Vol. 178, Ch. 4. The Netherlands : Elsevier. P. 43.

¹⁶⁴ См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. М. : Академический проект, 2010. 229 с.; *Его же*. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М. : Академический проект, 2009. 489 с.

¹⁶⁵ См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. : Наука : Ювента : Gallimard, 1999. 602 с.; *Его же*. Око и дух. М. : Искусство, 1992. 64 с.

¹⁶⁶ См.: Winkelman M. J. An Ethnological Analogy and Biogenetic Model for Interpretation of Religion and Ritual in the Past // *J. of Archaeological Method and Theory*. 2022. Iss. 29 (2). P. 335–389; Шуталева А. В. Нейроантропология: биогенетическая структуралистская теория как теоретико-методологическое основание нейрофеноменологического исследования сознания // *Вопросы философии*. 2020. № 7. С. 104–112.

нансной томографии)¹⁶⁷. Развитие технологий вывело изучение религиозного опыта на новый уровень эмпирической точности, позволив исследовать нейронные корреляты религиозного опыта. Исследования показали, что во время религиозного опыта активизируются определенные области мозга, связанные с вниманием, эмоциями и вознаграждением. Это привело к признанию того, что религиозный опыт включает взаимодействие между нервными и культурными факторами.

Интеграция культурной антропологии и нейронаук привела к развитию культурной нейрофеноменологии в начале 2000-х гг. Нейробиология дала новое понимание того, как различные области мозга и нейротрансмиттерные системы участвуют в различных аспектах религиозного опыта. Исследования показали, что префронтальная кора, часть мозга, отвечающая за внимание, планирование и принятие решений, активизируется во время созерцательных практик, таких как медитация¹⁶⁸. Доктор Э. Ньюберг (нейробиолог и врач, профессор Университета Томаса Джефферсона в Филадельфии) проводил исследования в области пересечения нейронауки, используя методы нейровизуализации для изучения мозга во время религиозного опыта. Э. Ньюберг утверждал, что понимание биологической основы религиозного опыта не умаляет его значения и может даже улучшить наше понимание сложного взаимодействия между биологией, культурой и религией. Результаты исследований Э. Ньюберга имеют важное значение для использования медитации в качестве инструмента для психического здоровья. Э. Ньюберг показал, что практика медитации может привести к изменениям в активности мозга, что может быть полезно для людей, страдающих от таких состояний, как тревога и депрессия¹⁶⁹.

¹⁶⁷ См.: *Adler C. M., McDonough-Ryan P., Sax K. W. et al. fMRI of neuronal activation with symptom provocation in unmedicated patients with obsessive compulsive disorder // J. of Psychiatry Research. 2000. Iss. 34 (4–5). P. 317–324.*

¹⁶⁸ См.: *Самарина Т. С. Религиозный опыт: нейротеологическая перспектива // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 270–285.*

¹⁶⁹ См.: *Ньюберг Э., Д'Аквиле Ю., Рауз В. Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта. М. : Эксмо, 2013. 320 с.; Ньюберг Э., Уолдман М. Как Бог влияет на ваш мозг: революционные открытия в нейробиологии. М. : Эксмо, 2012. 576 с.*

Э. Ньюберг использовал ОФЭКТ (однофотонную эмиссионную компьютерную томографию) и ФМРТ для картирования изменений активности мозга во время медитации и молитвы. Ученый обнаружил, что активность в сети мозга, работающей по умолчанию, снижается во время медитации. Эта сеть участвует в самореферентных мыслительных процессах, таких как мечтания и блуждание ума. Он также обнаружил у опытных медитирующих повышенную активность префронтальной коры во время медитации, что предполагает повышенное внимание и концентрацию.

В исследовании 2001 г. доктор Э. Ньюберг и его коллеги использовали ОФЭКТ для изучения активности мозга францисканских монахинь во время молитвы. Исследование показало, что во время молитвы у монахинь повышалась активность префронтальной коры, которая является областью мозга, связанной с вниманием и концентрацией. У них также была снижена активность теменной доли, отвечающей за пространственное восприятие и ориентацию в пространстве. Результаты исследования показали, что во время молитвы монахини испытывали чувство единения с божественным и меньше сосредотачивались на своем физическом окружении. Исследование было одним из первых, в котором использовались методы нейровизуализации для изучения нейронной основы религиозного опыта, и проложило путь для дальнейших исследований в этой области.

Другие исследования показали, что определенные системы нейротрансмиттеров, такие как система серотонина, могут играть решающую роль в религиозном опыте, регулируя эмоциональное и социальное поведение¹⁷⁰. Субъективный опыт нельзя понять, изучая только мозг, а скорее требуется целостный подход, учитывающий как внутреннюю (от первого лица), так и внешнюю (от третьего лица) точки зрения¹⁷¹.

¹⁷⁰ См.: Колесникова Л. И., Долгих В. В., Гомбоева А. С. Гены нейромедиаторных систем и психоэмоциональные свойства человека: серотонинергическая система // Acta Biomedica Scientifica. 2011. № 5. С. 212–215.

¹⁷¹ См.: Shutaleva A. Epistemic Challenges in Neurophenomenology: Exploring the Reliability of Knowledge and Its Ontological Implications // Philosophies. 2023. Vol. 8. Iss. 5. P. 94.

Метод от первого лица предполагает проведение самоанализа и самоотчета о личных переживаниях и ощущениях. Этот метод позволяет исследовать индивидуальные различия в субъективном опыте и роль личной истории и культуры в формировании опыта.

Метод от третьего лица включает использование объективных показателей, таких как визуализация мозга и физиологические измерения, для изучения нейронных коррелятов субъективного опыта. Этот метод позволяет исследовать сходства и различия в субъективном опыте людей и культур.

Методы изучения субъективного опыта как от первого, так и от третьего лица имеют свои преимущества и недостатки в нейрофеноменологии. Методы изучения субъективного опыта от первого лица позволяют людям напрямую сообщать о своем собственном субъективном опыте. Это означает, что исследователи могут получить представление о внутреннем опыте человека и субъективном значении, которое он ему приписывает. Такие методы также позволяют исследователям изучать временную динамику субъективного опыта, поскольку люди могут сообщать о своем опыте в режиме реального времени. Однако методы изучения субъективного опыта от первого лица ограничены тем фактом, что субъективный опыт по своей сути является личным и его трудно эффективно передать.

С другой стороны, методы изучения субъективного опыта от третьего лица могут обеспечить объективные измерения активности и поведения мозга. Это означает, что исследователи могут наблюдать за реакцией человека на стимулы и делать выводы об их субъективном опыте. Такие методы также менее подвержены проблемам с надежностью и достоверностью, поскольку они не зависят от самоотчетов. Однако методы изучения субъективного опыта от третьего лица ограничены тем фактом, что они не могут напрямую получить доступ к субъективному опыту человека. Это означает, что исследователи должны делать выводы о внутреннем опыте человека на основе его поведения и активности мозга.

Чтобы преодолеть ограничения методов изучения сознания как от первого, так и от третьего лица, нейрофеноменология раз-

работала ряд гибридных подходов, сочетающих оба метода. Например, в некоторых исследованиях использовалась комбинация самоотчетов и визуализации мозга для изучения нейронных коррелятов медитации¹⁷². Основной целью этих исследований было изучение различий в активности мозга у людей с различным опытом медитативной практики. Эти исследования показали, что медитация связана с повышенной активностью в передней поясной коре (АСС) и дорсолатеральной префронтальной коре (DLPFC) во время выполнения задания, которые являются областями, т. е. в областях мозга, отвечающих за внимание и эмоциональную регуляцию. Эти результаты показывают, что медитация может быть полезным инструментом для улучшения внимания и регуляции эмоций как у здоровых, так и у больных людей.

Другой гибридный подход, который использовался в нейрофеноменологии, – это использование феноменологических интервью. В феноменологических интервью обученный интервьюер спрашивает человека об его субъективном опыте структурированным и систематическим образом. Интервьюер стремится получить подробное описание субъективного опыта человека и определить ключевые черты и темы его опыта. Одним из примеров нейрофеноменологической работы, в которой использовались феноменологические интервью, является «Воплощенный разум: когнитивная наука и человеческий опыт» Франсиско Дж. Варелы, Эвана Томпсона и Элеоноры Рош¹⁷³. В этой книге авторы опираются как на когнитивную науку, так и на феноменологию, чтобы исследовать природу человеческого опыта. В рамках своего подхода они проводили «феноменологические интервью», которые включали подробное исследование субъективного опыта участников различных явлений (таких как восприятие, эмоции и мысли).

¹⁷² См.: Lutz A., Slagter H. A., Dunne J. D., Davidson R. J. Attention regulation and monitoring in meditation // *Trends in cognitive sciences*. 2008. Vol. 12 (4). P. 163–169; Brefczynski-Lewis J. A., Lutz A., Schaefer H. S. et al. Neural correlates of attentional expertise in long-term meditation practitioners // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2007. Vol. 104 (27). P. 11483–11488.

¹⁷³ Varela F. J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge : MIT Press, 1991. 328 p.

Обозначенные исследования показывают, что одной из ключевых особенностей культурной нейрофеноменологии является ее междисциплинарный характер. Культурная нейрофеноменология опирается на теории и методы из различных дисциплин, чтобы обеспечить более тонкое понимание религиозного опыта. Включая различные подходы, культурная нейрофеноменология может исследовать сложное взаимодействие между культурными и нейронными факторами. Этот подход признает, что религиозный опыт сложен и многогранен.

Еще одной ключевой особенностью культурной нейрофеноменологии является акцент на культурном контексте. Культурная нейрофеноменология признает, что культура играет важную роль в формировании религиозного опыта. Этот подход определяет, что религиозные обычаи и верования не универсальны, а формируются культурным контекстом. Изучая культурные факторы, связанные с религиозным опытом, культурная нейрофеноменология может обеспечить более тонкое понимание роли культуры в формировании опыта.

В рамках культурной нейрофеноменологии религиозный опыт понимается как сложное явление, предполагающее интеграцию культурных ценностей, верований и практик в нейронные процессы, лежащие в основе субъективного опыта. Так, Чарльз Лафлин, американский нейрофизиолог и феноменолог, предложил подход к изучению культурных процессов, объединив в своей концепции методы нейрофизиологии и феноменологии. Он считает, что культура формирует мозговые процессы людей, а мозговые процессы, в свою очередь, формируют человеческую культуру. Ч. Лафлин утверждал, что религиозный опыт не является чисто субъективным, а уходит корнями в культурные системы, которые формируют то, как люди понимают окружающий мир и взаимодействуют с ним. Основная идея культурной нейрофеноменологии Ч. Лафлина заключается в том, что культура и мозг являются взаимозависимыми и взаимодействующими феноменами. Мозг – не просто инструмент, который обрабатывает информацию, но и средство, с помощью которого люди создают и воспринимают культуру.

Работа Ч. Лафлина, посвященная опыту веры, в частности, предлагает уникальный взгляд на то, как культурные ценности и практики формируют наши нейронные процессы и влияют на наш личный опыт¹⁷⁴. Согласно Лафлину, опыт веры является фундаментальным аспектом человеческой жизни, который включает в себя разделение ожиданий и обязательств между отдельными людьми и социальными группами. Это разделение ожиданий и обязательств коренится в культурных ценностях и убеждениях и формирует то, как люди воспринимают и действуют в мире. Таким образом, опыт веры можно рассматривать как форму культурного воплощения, в которой культурные ценности и практики интегрируются в нейронные процессы, лежащие в основе восприятия, эмоций и познания.

С точки зрения культурной нейрофеноменологии изучение опыта веры включает в себя изучение способов, которыми культурные ценности и практики формируют нейронные процессы, лежащие в основе индивидуального опыта. Ч. Лафлин утверждает, что опыт веры тесно связан с концепцией воплощения или идеей о том, что наши физические переживания и само тело играют центральную роль в формировании нашего восприятия и действий.

Согласно Ч. Лафлину, религиозные переживания отражаются не только в уме или мозге, а скорее представляют собой глубоко воплощенные переживания, охватывающие всего человека. Он утверждал, что религиозный опыт носит целостный характер и включает не только разум человека, но и его тело, эмоции и социальные отношения. С этой точки зрения религиозный опыт можно рассматривать как воплощенную форму культурного самовыражения, в которой культурные ценности и обычаи интегрированы в нейронные процессы, лежащие в основе восприятия, эмоций и познания.

Воплощение является центральной идеей культурной нейрофеноменологии, поскольку оно предполагает, что культурные практики и тип культуры влияют на развитие мозга человека. В случае религиозной веры это предполагает, что культурные ценности и обычаи формируют то, как люди воспринимают сигналы веры

¹⁷⁴ См.: *D'Aquili E. G., Laughlin Ch. The biopsychological determinants of religious ritual behavior // Zygon. 1975. № 10. P. 32–58.*

и неверия, доверия и недоверия и реагируют на них, влияя на нейронные процессы, участвующие в оценке и реагировании на социально значимые стимулы.

Практики медитации или молитвы – это практики воплощения. Эти практики предназначены для выявления конкретных переживаний, основанных на культурных системах и верованиях. Таким образом, переживание «единения с божественным» или «единства со всеми существами», которое достигают люди, практикующие медитацию, не является чисто субъективным переживанием, а относится к культурным и социальным практикам той традиции, которой принадлежит эта практика.

Ч. Лафлин утверждал, что религиозный опыт нельзя понять вне определенного культурного контекста, в котором он происходит. Культурные системы содержат ценности, верования и обычаи, которые формируют восприятие людьми мира, включая их переживания божественного. Конкретные практики, символы и ритуалы, связанные с религиозной традицией, определяют то, как люди понимают и переживают религиозные явления. Таким образом, опыт трансцендентности или единства с божественным не является универсальным опытом, а глубоко укоренен в культурных системах и практиках.

Религиозный опыт является не только индивидуальным, но и социальным опытом. Религиозный опыт – это пространство, разделяемое с другими и формирующееся социальным контекстом, в котором он реализуется. Ч. Лафлин подчеркивает воплощенный и социально контекстуальный характер религиозного опыта, что позволяет переосмыслить представление о том, что религиозный опыт является чисто субъективным опытом. Опыт божественного коренится в культурных системах и практиках и формируется социальным и телесным опытом.

Вопросы и задания

1. В чем особенность культурного нейрофеноменологического подхода в изучении религиозного опыта?

2. Какие философские основания являются значимыми для изучения религиозного опыта в рамках нейрофеноменологии?
3. Перечислите методы нейронаук, значимые для изучения религиозного опыта в рамках нейрофеноменологии.
4. Какие представления Ч. Лафлина играют роль в культурно-нейрофеноменологической интерпретации феномена религиозного опыта?

Рекомендуемая литература

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – Москва : Академический проект, 2009. – 489 с. – ISBN 978-5-8291-1042-0.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – Москва : Академический проект, 2010. – 229 с. – ISBN 978-5-8291-1181-6.

Колесникова Л. И. Гены нейромедиаторных систем и психоэмоциональные свойства человека: серотонинергическая система / Л. И. Колесникова, В. В. Долгих, А. С. Гомбоева // Acta Biomedica Scientifica. – 2011. – № 5. – С. 212–215.

Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти. – Москва : Искусство, 1992. – 64 с. – ISBN 5-210-02206-4.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – Санкт-Петербург : Наука : Ювента : Gallimard, 1999. – 602 с. – ISBN 5-02-026807-0 ; ISBN 5-87399-054-9 ; ISBN 2-07-029337-8.

Ньюберг Э. Как Бог влияет на ваш мозг: революционные открытия в нейробиологии / Э. Ньюберг, М. Уолдман. – Москва : Эксмо, 2012. – 576 с. – ISBN 978-5-699-58241-9.

Ньюберг Э. Тайна Бога и наука о мозге: нейробиология веры и религиозного опыта / Э. Ньюберг, Ю. д'Аквили, В. Рауз. – Москва : Эксмо, 2013. – 320 с. – ISBN 978-5-699-66783-3.

Самарина Т. С. Религиозный опыт: нейротеологическая перспектива / Т. С. Самарина // Богословский вестник. – 2022. – № 4 (47). – С. 270–285. – DOI: <https://doi.org/10.31802/GB.2023.47.4.015>.

Шуталева А. В. Нейроантропология: биогенетическая структуралистская теория как теоретико-методологическое основание нейрофеноменологического исследования сознания / А. В. Шуталева // Вопросы философии. – 2020. – № 7. – С. 104–112. – DOI: <https://doi.org/10.21146/0042874420207-104-112>.

Adler C. M. fMRI of neuronal activation with symptom provocation in unmedicated patients with obsessive compulsive disorder / C. M. Adler, P. McDonough-Ryan, K. W. Sax et al. // Journal of Psychiatry Research. – 2000. – Iss. 34 (4-5). – P. 317–324. – DOI: [https://doi.org/10.1016/s0022-3956\(00\)00022-4](https://doi.org/10.1016/s0022-3956(00)00022-4).

Brefczynski-Lewis J. A. Neural correlates of attentional expertise in long-term meditation practitioners / J. A. Brefczynski-Lewis, A. Lutz, H. S. Schaefer et al. // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. – 2007. – Vol. 104 (27). – P. 11483–11488. – DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.0606552104>.

Domínguez J. The brain in culture and culture in the brain: a review of core issues in neuroanthropology. Progress in Brain Research / J. Domínguez, D. Lewis, R. Turner, G. Egan // Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function. – 2009. – Vol. 178. – Ch. 4 / Ed. by J. Y. Chiao. – The Netherlands : Elsevier. – P. 43–64. – ISBN 008-095-22-16 ; ISBN 978-008-095-22-15.

Lutz A. Attention regulation and monitoring in meditation / A. Lutz, H. A. Slagter, J. D. Dunne, R. J. Davidson // Trends in cognitive sciences. – 2008. – Vol. 12 (4). – P. 163–169. – DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2008.01.005>.

Shutaleva A. Epistemic Challenges in Neurophenomenology: Exploring the Reliability of Knowledge and Its Ontological Implications / A. Shutaleva // Philosophies. – 2023. – Vol. 8. – Iss. 5. – P. 94. – DOI : <https://doi.org/10.3390/philosophies8050094>.

Winkelman M. An Ethnological Analogy and Biogenetic Model for Interpretation of Religion and Ritual in the Past / M. Winkelman // Journal of Archaeological Method and Theory. – 2022. – Iss. 29 (2). – P. 335–389. – DOI: <https://doi.org/10.1007/s10816-021-09523-9>.

Глава 12

Биогенетический структуралистский подход в нейрофеноменологии: проблемы становления исследовательского поля

Биогенетический структуралистский подход в нейрофеноменологии позволяет рассматривать физический и ментальный мир как модели операционной среды, которая включает сознание и тело. К. Лафлин и Э. д'Акуили в 1974 г. в работе «Биогенетический структурализм» подчеркивают, что данная теория возникла как результат

междисциплинарного слияния антропологии, психологии и нейробиологии, позволяющего им углубляться в универсальные структуры сознания. К таким структурам относятся те, которые опосредуют человеческий язык, познание времени и пространства, которые генетически предрасположены в нервной системе человека.

Уникальность биогенетического структуралистского подхода заключается в применении к нервной системе инвариантных моделей поведения, сознания и культуры, поскольку «каждая мысль, каждый образ, каждое чувство и действие явно опосредованы нервной системой»¹⁷⁵. Лафлин и д'Акуили утверждают, что опыт и когнитивные процессы человека в основном формируются лежащей в его основе нервной организацией. Это обеспечивает основу для понимания того, как культура и общество влияют на развитие и трансформацию сознания.

Биогенетическая структуралистская точка зрения предполагает, что нервная система служит одновременно передатчиком и приемником культурных значений, формируя индивидуальное восприятие и интерпретацию мира. Более того, они утверждают, что культурные символы и практики глубоко укореняются в нейронных схемах человека, влияя на его убеждения, ценности и поведение. Изучая нейронные корреляты культурного опыта и практик, Лафлин и д'Акуили предлагают комплексную основу для понимания взаимодействия между культурой, мозгом и сознанием. Их теория предлагает понимание того, как социальные и культурные факторы способствуют построению смысла, формированию идентичности и формированию индивидуального и коллективного поведения.

Применение биогенетического структурализма выходит за рамки теоретических исследований, поскольку имеет практическое значение для таких областей, как психология, антропология и нейробиология. Изучая основные нейронные механизмы культурных процессов, исследователи могут получить более глубокое понимание человеческого познания и поведения, а также решить сложные

¹⁷⁵ *Laughlin Ch. Consciousness in Biogenetic Structural Theory // Anthropology of Consciousness. 1992. Vol. 3 (1–2). P. 17.*

вопросы, связанные с культурным разнообразием, социальной динамикой и влиянием культурных практик на индивидуальное благополучие¹⁷⁶. Таким образом, теория биогенетического структурализма обеспечивает комплексную основу для изучения социокультурного влияния на трансформацию сознания. Благодаря междисциплинарному подходу и сосредоточению внимания на нейронной основе культурного опыта, эта теория предлагает ценную информацию о сложном взаимодействии между культурой, мозгом и сознанием.

Подход культурной нейрофеноменологии – это эволюционный и биологически конструктивный реализм. Согласно Ч. Лафлину, модели представления о реальности опосредуют реальность (операционную среду), что возможно в силу соответствия между субъективными когнитивными структурами и объективными структурами мира.

Ч. Лафлин пишет о символичности познаваемой среды, что отражается начиная с сенсорного уровня до всех форм восприятия и мышления. Отношения между объектами символичны, поскольку опосредованы сетью клеток, многочисленные ассоциации которых порождают смыслы. Смысловые схемы социокультурно обусловлены и опосредуют взаимодействие и познание мира, что не является ментальной абстракцией, изолированной от физического мира.

М. Винкельман, основоположник секции антропологии религии Американской антропологической ассоциации и первопроходец в изучении биологических основ религии и шаманизма как оригинальной нейротеологии человечества, считает, что необходимо различать операциональный мир и когнитивные модели, т. е. внешний «объективный» мир и феноменальный мир познаваемого и переживаемого. Он предлагает обозначать их как уровни организации человека, к которым относятся оперативная среда

¹⁷⁶ См.: Черниговская Т. В. Нейронаука в поисках смыслов: мозг как барокко? // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 17–26; *Ее же*. «Шум» как ключ к семиозису: мозг и культура (40 лет спустя) // Слово.ру: балтийский акцент. 2022. Т. 13. № 2. С. 24–36.

и познаваемая среда организма: «Операционный уровень относится к действительным процессам мира, кантовским “ноуменам”, независимой от человеческого знания или восприятия их, к трансцендентальной реальности. Но ограничения, налагаемые нервной системой человека, означают, что обо всех реальных ноуменах, операциональном мире всегда можно узнать гораздо больше, чем можно узнать. То, что мы знаем об операционном мире, является познаваемой средой или миром»¹⁷⁷. Восприятие познаваемого мира основано на паттернах нейронной активности, обусловленных как физиологическими параметрами организма, так и усвоенными в процессе обучения алгоритмами и «программами» поведения.

Социокультурная среда обуславливает наши представления и «имеет приоритет над операционной средой с точки зрения того, что испытывают люди»¹⁷⁸. Однако М. Винкельман признает, что модели реальности являются приблизительными и обязательно неполными. Представление о том, что окружающая среда познается человеком посредством культурных концепций, обеспечивает основу для нейрофеноменологического подхода в изучении физического внешнего в отношении к человеческому сознанию мира или оперативной среды через познаваемую среду человека. При этом познавательная среда отражает принципы операционной среды. Поэтому М. Винкельман делает предположение об общих основах для внешнего и субъективного миров: «Все области знаний являются познанными моделями, основанными на биологических процессах человека, которые были сформированы посредством инкультурации в рамках культурных систем»¹⁷⁹. Познаваемый мир возникает посредством процессов развития и функционирования биологического организма, поэтому познаваемый мир подчиняется (но не ограничивается) тем же принципам функционирования, что и операциональный мир.

¹⁷⁷ *Winkelman M.* Neurophenomenology and genetic epistemology as a basis for the study of consciousness // *J. of Social and Evolutionary Systems.* 1996. Vol. 19. Iss. 3. P. 221.

¹⁷⁸ *Ibid.* P. 222.

¹⁷⁹ *Ibid.*

Ч. Лафлин обращается к теории биогенетического структурализма и приводит примеры практик, таких как шаманизм, которые вызывают интерес с точки зрения развития представлений о сознании в рамках культурной нейроантропологии. Эта тенденция развития биогенетического структурализма связана с изучением трансперсонального опыта и фаз сознания, а также с тем, как они соотносятся с инвариантными образцами познания и практики, представленными в символическом знании в религиях и космологиях.

Одна из тенденций, на которую обращает внимание Ч. Лафлин, связана с максимально возможным диапазоном человеческого опыта, который зависит от изменений в нейрокогнитивных, вегетативных и нейроэндокринных характеристиках человека. Вторая тенденция обусловлена изучением влияния общества на формирование сознания в раннем детстве, что отражается в формировании нейрокогнитивных моделей¹⁸⁰. Третья тенденция связана с ролью нейрофеноменологии в изучении мозга, сознания и культуры, которая представляет собой противоречие с позитивистской традицией в науке. Подход Ч. Лафлина, который включает в себя изучение разновидностей и уникальности сознания, создает максимальную возможность для включения данных из различных источников и относящихся к полному контексту сознания.

Исследователь придерживается мнения, что междисциплинарный диалог необходим для полного понимания различных аспектов человеческого сознания. Он разработал биогенетический структурализм, который представляет собой пример такого диалога, объединяя в себе трансперсональные, феноменологические и нейроантропологические подходы. М. Винкельман развивал биогенетическую структуралистскую нейрофеноменологию, чтобы преодолеть недостатки современной антропологии в обсуждении вопросов сознания.

Включение взаимодействия между человеком и окружающим миром в определение сознания позволяет рассмотреть эпистемологию не только в контексте изучения природы и процессов познания,

¹⁸⁰ См.: *Laughlin Ch. Consciousness in Biogenetic Structural Theory*. P. 20.

но и в качестве существенного аспекта науки о сознании. Ч. Лафлин, Дж. МакМанус и Э. д'Аквили предложили нейрофеноменологическую эпистемологию, учитывающую зависимость сознания от мозга и опыта¹⁸¹.

Работы Ч. Лафлина М. Винкельман использует для разработки генетической эпистемологии как нейрофеноменологического подхода к сознанию. При этом он подчеркивает, что Ж. Пиаже описывает сознание как связь, установленную познающим субъектом с известным ему миром через собственные эпистемологические структуры, которые вносят вклад в природу объекта. Это позволяет ему предположить, что ряд структур и процессов опосредуют связь организма с окружающей средой.

Для осуществления деятельности самого сознания необходимы концептуализации или представления, которые опосредуются концепциями, действующими на более высоком уровне, чем опыт. При этом, чтобы достичь более высокой степени опосредования символическими структурами, необходима отражающая абстракция, которая включает в себя работу по дифференциации от предыдущего уровня и преобразует режим сознания. Центральное место в этом процессе занимает Я, причина в том, что «отождествление себя с этой новой возникающей формой сознания и не отождествление себя с предыдущей структурой позволяет ему превосходить последнюю и быть способным воздействовать на нее»¹⁸².

М. Винкельман предлагает эпистемологический взгляд на сознание как на «систему знания», которая связывает знающего и известное, опосредуемую конструкцией отношения к себе как объекту. Основными характеристиками такой «системы знания» являются: осведомленность, построение отношения с окружающей средой, представление ее в восприятиях, мыслях и воспоминаниях, присутствие ссылки на сознание и ценности других, самопознание и осознание организма себя как знающего.

¹⁸¹ См.: *Laughlin Ch., McManus J., D'Aquili E. Brain, Symbol, and Experience Toward a Neurophenomenology of Consciousness*. N. Y. : Columbia Univ. Press, 1992. 403 p.

¹⁸² *Winkelman M. Introduction: Anthropologies of Consciousness // Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*. 2010. Vol. 3 (2). P. 127.

Для трансперсональной антропологии, психологической антропологии и когнитивной антропологии вопрос о сознании рассматривается с разных углов зрения, касаясь вопросов восприятия, мышления, познания и других аспектов. Для антропологии сознания социальный контекст играет важную роль в развитии сознания, так как он влияет на социальные условия, в которых человек осознает себя в мире. Исследователь подчеркивает, что природа религии была неправильно понята археологами, частично из-за их материалистического взгляда на мир. Археологи не уделили должного внимания биологическим аспектам религии, которые могут быть обоснованы биологическими подходами к естественным явлениям. М. Винкельман указывает на универсальность многих аспектов религиозных верований и культов, которые можно встретить в различных культурах. Это позволяет ему сделать вывод, что они являются частью биологической природы человека и эволюционных черт: «Здесь мы находим новую модель, в которой эволюция и религия не являются непримиримыми альтернативами, а скорее партнерами в коэволюционном процессе, связывающем ментальное и материальное»¹⁸³.

Рассмотрение проблемы сознания с точки зрения биологического подхода и его когнитивных интерпретаций предоставляет ученым возможность исследовать прошлое человечества в контексте нейронаучной парадигмы. Этот подход может быть использован для изучения этапов эволюции человеческого сознания, что становится предметом исследования не только антропологии, но и междисциплинарных научных исследований.

Одним из ключевых вопросов является состояние современного сознания и его связь с прошлым человеческого развития, которое привело к формированию уникальной формы сознания. Винкельман утверждает, что религия связана с эволюционными изменениями в человеческом сознании, которые сопряжены с измененными состояниями сознания, вызванными религиозными ритуалами и их адаптивными эффектами.

¹⁸³ *Winkelman M.* Introduction: Anthropologies of Consciousness. P. 130.

Развитие человеческого сознания, отмечает Винкельман, основывается не только на биологических факторах, но и на социальных, при взаимодействии мозга с культурными факторами возникают как универсальные, так и социальные закономерности. Именно отношения между биологической природой и человеческим опытом являются основанием применения нейрофеноменологического подхода для объяснения закономерностей духовного и мистического опыта.

Главной особенностью понимания измененных состояний сознания является шаманизм, который «представляет собой комплекс древних человеческих институтов, которые участвуют в ритуальных изменениях сознания»¹⁸⁴ и играет важную роль в культуре и традициях разных народов. М. Винкельман утверждает, что шаманизм играл важную роль в управлении когнитивными и социальными последствиями изменений, которые происходили у человека в переходный период от среднего к верхнему палеолиту¹⁸⁵. Феномен шаманизма является первичной формой человеческой духовности и сознания и изучается как кросскультурное явление в работах межкультурного, психобиологического и эволюционного характера.

М. Винкельман описывает шаманизм, опираясь на нейрофизиологическую основу шаманских универсалий и демонстрируя функциональную роль шаманизма¹⁸⁶. Реализация шаманизма в пространстве и времени обеспечивает основу для формирования представления о социальном и ментальном контексте, из которого вышли религия и искусство верхнего палеолита. Шаманизм, таким образом, играет важную роль в понимании эволюции человеческой культуры и развития человеческого сознания.

Нейропсихологическая модель измененных состояний сознания и универсалий шаманизма позволяет прояснить его роль в первобытном искусстве и культурном развитии человечества в период

¹⁸⁴ *Winkelman M.* Introduction: Anthropologies of Consciousness. P. 132.

¹⁸⁵ См.: *Winkelman M.* Shamanism and Cognitive Evolution // Cambridge Archaeological Journal. 2002. Vol. 12, № 1. P. 71–101.

¹⁸⁶ См.: *Clottes J., Lewis-Williams D.* The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves. N. Y. : Harry Abrams, 1998. 120 p.

палеолита. Признание биологически обоснованных аспектов религиозного и культурного поведения играет важную роль в интерпретации доисторических артефактов и реконструкции культурных мероприятий. Конвергенция нейронауки и межкультурных исследований позволяет раскрыть принципы «шаманской парадигмы» и ее применение для интерпретации предыстории современного человека.

Ряд свидетельств указывает на то, что шаманские элементы уже были частью культурных практик среднего палеолита. Этими свидетельствами являются гоминидская основа песнопений, музыки и психоэмоциональной групповой ритуальной деятельности, основанной на миметических способностях, а также роль шаманских практик в удовлетворении ряда индивидуальных и социальных потребностей в общей идентичности и общении, которые возникли как следствие изменений, последовавших за переходом от среднего к верхнему палеолиту¹⁸⁷. Эти факты подчеркивают важность шаманизма в культурном развитии человечества и его ранней роли в формировании человеческой духовности и социальных отношений.

Шаманизм был одним из культурных ресурсов, которые удовлетворяли потребности контекста верхнего палеолита и сыграли центральную роль в этом переходе. М. Винкельман считает, что комплекс взаимосвязанных верований и практик, который встречается в кросскультурном контексте у охотников-собирателей и некоторых сельскохозяйственных и пастушеских обществ, не является результатом их распространения посредством взаимодействия представителей данных сообществ.

Межкультурное сходство в данном случае является следствием независимых изобретений или производных от общей нейропсихологии: «Нейропсихологическая основа шаманизма проявляется в межкультурном сходстве характеристик шаманов. К ним относятся визионерский опыт, путешествие души, поиски духа-хранителя, практики исцеления и опыты самотрансформации, такие как смерть и возрождение»¹⁸⁸. Ритуальные действия шаманов рас-

¹⁸⁷ См.: *Winkelman M. Shamanism and Cognitive Evolution*. P. 78.

¹⁸⁸ *Ibid.* P. 72.

пространялись на такие области, как исцеление, гадание, нанесение вреда другим существам и т. д.

Роль шаманов в жизни общества была ключевой и оказала значительное влияние на культурное развитие человечества: «Межкультурные исследования показывают, что шаманы являются харизматическими социальными и религиозными лидерами в обществах охотников-собираателей (или простых сельскохозяйственных и скотоводческих), где политическая интеграция и лидерство ограничиваются уровнем местного сообщества. Шаманы руководили деятельностью, в которой участвовало все местное сообщество, а также руководили охотой, войной и групповым движением»¹⁸⁹.

М. Винкельман рассматривает шаманские практики в межкультурных сообществах охотников-собираателей и отмечает поразительное сходство между ними. Он предполагает, что шаманизм имеет психобиологическую основу, которая лежит в биологически структурированных основах сознания.

Универсальность шаманских практик отражает интегративный режим сознания, где осуществляется нейрофизиологическая и психологическая интеграция: «Интегративный режим сознания включает в себя создание межполушарной синхронизации во фронтальной коре с помощью высоковольтной медленноволновой ЭЭГ-активности. Это происходит из цепей, соединяющих ствол мозга и гиппокампально-септальную область лимбической системы. Эти высоковольтные медленные лимбические разряды усиливают связи между лимбическим мозгом и стволом мозга и накладывают синхронные медленные волны на лобные доли»¹⁹⁰.

В своих исследованиях М. Винкельман обращается к нейрогностической структуре шаманизма, такой как полет души, путешествие души, внетелесный опыт и астральная проекция. Нейрогностическая структура шаманизма является «универсальной, центральной и важной особенностью шаманизма – опыту путешествия и/или встречи с сущностями из духовного или сверхъестественного мира. Психобиологическая основа прототипа опыта полета

¹⁸⁹ *Winkelman M.* Shamanism and Cognitive Evolution. P. 72.

¹⁹⁰ *Ibid.* P. 73.

или путешествия души указывается в их межкультурном распределении, проявляющемся во внетелесном опыте; околосмертный или клинический опыт смерти; и “астральная проекция”»¹⁹¹. Эти явления отражают возможность интеграции различных уровней сознания и их взаимодействия.

Шаманское переживание измененных состояний сознания, такое как полет души, отражает врожденные психофизиологические структуры, которые включают гомологии соматических, физиологических и символических систем. Разные исследователи подходят к данному вопросу с разных точек зрения. Х. Хант использует визуальную символическую модальность¹⁹², а Ч. Лафлин¹⁹³ и М. Винкельман¹⁹⁴ рассматривают переживания шаманов в измененных состояниях сознания с точки зрения использования тела как универсальной метафоры шаманских культур.

На основании проведенного анализа можно сделать вывод, что культурные нейрофеноменологические исследования можно охарактеризовать как междисциплинарную область, объединяющую изучение человеческого познания и изучение человеческой культуры, которая предлагает рассматривать культуру как формирующую мозг людей, однако в рамках культурной нейрофеноменологии верно и обратное – мозг формирует культуру. Одним из наиболее важных философских выводов нейрофеноменологического исследования сознания является вызов, который она бросает традиционному картезианскому дуализму. Декартовский дуализм утверждает, что разум и тело – это отдельные сущности. Однако культурная нейрофеноменология предполагает, что разум не отделен от тела, а является эмерджентным свойством мозга. Эта точка зрения подтверждается растущим объемом данных когнитивной нейробиологии, которые показывают, что психические процессы тесно связаны с нейронными процессами в мозге.

¹⁹¹ *Winkelman M. Shamanism and Cognitive Evolution. P. 73.*

¹⁹² См.: *Hunt H. T. On the Nature of Consciousness. New Haven (CT) : Yale Univ. Press, 1995. 358 p.*

¹⁹³ См.: *Laughlin Ch. Body, brain, and behaviour: the neuroanthropology of the body image // Anthropology of Consciousness. 1997. № 8 (2–3). P. 49–68.*

¹⁹⁴ См.: *Winkelman M. Shamanism and Cognitive Evolution. P. 71–101.*

Вопросы и задания

1. В чем заключается уникальность биогенетического структуралистского подхода?
2. В соответствии с концепцией М. Винкельмана поясните различия между операциональным миром и когнитивными моделями.
3. Определите существенные признаки генетической эпистемологии как нейрофеноменологического подхода к сознанию.
4. Что представляет собой феномен шаманизма как кросскультурное явление в работах межкультурного, психобиологического и эволюционного характера?

Рекомендуемая литература

Черниговская Т. В. Нейронаука в поисках смыслов: мозг как барокко? / Т. В. Черниговская // Вопросы философии. – 2021. – № 1. – С. 17–26. – DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-1-17-26>.

Черниговская Т. В. «Шум» как ключ к семиозису: мозг и культура (40 лет спустя) / Т. В. Черниговская // Слово.ру: балтийский акцент. – 2022. – Т. 13. – № 2. – С. 24–36. – DOI: <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2022-2-1>.

Bulbulia J. Religiosity as mental time travel: cognitive adaptations for religious behavior / J. Bulbulia // The believing primate: Scientific, philosophical and theological perspectives on the evolution of religion. Schloss, J. & Murray, M. (Eds.). – New York : Oxford University Press, 2009. – P. 44–75. – ISBN 019-161-58-03; ISBN 978-019-161-58-01.

Clottes J. The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves / J. Clottes, D. Lewis-Williams. – New York : Harry Abrams, 1998. – 120 p. – ISBN 100-810-941-821.

D'Aquili E. G. The biopsychological determinants of religious ritual behavior / E. G. d'Aquili, Ch. Laughlin // Zygon. – 1975. – № 10. – P. 32–58. – DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1975.tb00534.x>.

Hunt H. T. On the Nature of Consciousness / H. T. Hunt. – New Haven (CT) : Yale University Press, 1995. – 358 p. – ISBN 030-006-23-03; ISBN 978-030-006-23-04.

Laughlin Ch. D. Biogenetic Structuralism / Ch. D. Laughlin, E. G. d'Aquili. – New York : Columbia University Press, 1974. – 211 p. – ISBN 023-103-81-78 ; ISBN 978-023-103-81-71.

Laughlin Ch. D. Body, brain, and behaviour: the neuroanthropology of the body image / Ch. D. Laughlin // Anthropology of Consciousness. – 1997. – № 8 (2–3). – P. 49–68. – DOI: <https://doi.org/10.1525/ac.1997.8.2-3.49>.

Laughlin Ch. D. Consciousness in Biogenetic Structural Theory / Ch. D. Laughlin // Anthropology of Consciousness. – 1992. – Vol. 3 (1–2). – P. 17–22. – DOI: <https://doi.org/10.1525/ac.1992.3.1-2.17>.

Laughlin Ch. D. Neurophenomenology: Enhancing the Experimental and Cross-Cultural Study of Brain and Experience / Ch. D. Laughlin, A. Rock // The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology / Ed. by Harris L. Friedman, Glenn Hartelius. – Chichester : Wiley Blackwell, 2013. – P. 261–280. – ISBN 978-111-996-75-52.

Laughlin Ch. D. Symbol, and Experience Toward a Neurophenomenology of Consciousness / Ch. D. Laughlin, J. McManus, E. d'Aquili. – New York : Columbia University Press, 1992. – 403 p. – ISBN 087-773-52-20 ; ISBN 978-087-773-52-29.

Varela F. J. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience / F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch. – The Cambridge : MIT Press, 1991. – 328 p. – ISBN 026-226-12-35 ; ISBN 978-026-226-12-34.

Winkelman M. Introduction: Anthropologies of Consciousness / M. Winkelman // Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture. – 2010. – Vol. 3 (2). – P. 125–134. – DOI: <https://doi.org/10.2752/175169610X12632240392677>.

Winkelman M. Neurophenomenology and genetic epistemology as a basis for the study of consciousness / M. Winkelman // Journal of Social and Evolutionary Systems. – 1996. – Vol. 19. – Iss. 3. – P. 217–236. – DOI: [https://doi.org/10.1016/S1061-7361\(96\)90033-8](https://doi.org/10.1016/S1061-7361(96)90033-8).

Winkelman M. Shamanism and Cognitive Evolution / M. Winkelman // Cambridge Archaeological Journal. – 2002. – Vol. 12, № 1. – P. 71–101. – DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774302000045>.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Августин А. Исповедь / А. Августин. – Москва : Канон+, 1997. – 464 с. – ISBN 978-5-88373-173-9.

Аврелий Августин. Исповедь / Аврелий Августин. – Москва : Республика, 1992. – 332 с. – ISBN 5-250-01736-3.

Агамбен Дж. Номо Sacer: что остается после Освенцима? / Дж. Агамбен. – Москва : Европа, 2012. – 192 с. – ISBN 978-5-9739-0202-5.

Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания / Ж. Амери. – Москва : Новое издательство, 2015. – 190 с. – ISBN 978-5-98379-172-5.

Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Х. Арендт. – Москва : Европа, 2008. – 424 с. – ISBN 978-5-9739-0162-2.

Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – Москва : Медиум, 1995. – 323 с. – ISBN 5-85691-036-2.

Винокуров В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта. История и феномен / В. Винокуров. – Москва : Издательство ИПЦ «Маска», 2011. – 288 с. – ISBN 978-5-91146-566-7.

Гройс Б. Дневник философа / Б. Гройс. – Париж : Беседа : Синтаксис, 1989. – 236 с.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Э. Гуссерль. – Москва : Дом Интеллектуальной книги, 1999. – 336 с. – ISBN 5-7333-0192-9.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – Москва : Академический проект, 2009. – 489 с. – ISBN 978-5-8291-1042-0.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – Москва : Академический проект, 2010. – 229 с. – ISBN 978-5-8291-1181-6.

Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000. – 752 с. – ISBN 985-13-0079-9.

Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль. – Москва : Гнозис, 1994. – 162 с. – ISBN 5-7333-0487-1.

Гуссерль Э. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 3 (1). Логические исследования ; Т. 2 (1) / Э. Гуссерль. – Москва : Гнозис : Дом Интеллектуальной книги, 2001. – 576 с. – ISBN 5-7333-0241-0.

Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций / А. П. Забияко. – Москва : Московский учебник-2000, 1998. – 207 с. – ISBN 5-8251-0003-2.

Иоанн Лествичник. Лествица / Иоанн Лествичник. – Сергиев Посад, 1894. – 608 с. – ISBN 978-5-94759-235-1 ; ISBN 978-5-94759-305-1.

Колесникова Л. И. Гены нейромедиаторных систем и психоэмоциональные свойства человека: серотонинергическая система / Л. И. Колесникова, В. В. Долгих, А. С. Гомбоева // Acta Biomedica Scientifica. – 2011. – № 5. – С. 212–215.

Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : учебное пособие / А. Н. Красников. – Москва : Академический проект, 2007. – 239 с. – ISBN 978-5-8291-0856-4.

Леви П. Канувшие и спасенные / П. Леви. – Москва : Новое издательство, 2010. – 196 с. – ISBN 978-5-98379-128-2.

Левинас Э. Заметки о смысле / Э. Левинас // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – Москва : Академический проект, 2014. – С. 18–39. – ISBN 978-5-8291-1584-5.

Мамардашвили М. Выступление на Круглом столе по феноменологии / М. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 55–59.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ. – 2009. – № 5. – URL: https://platonanet/load/knigi_po_filosofii/filosofija_religii/marion_zh_1_idol_i_distancija_simvol_2009_56/31-1-0-5282 (дата обращения: 12.03.2023).

Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого / Ж.-Л. Марион. – Москва : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с. – ISBN 978-5-89826-353-9.

Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / Ж.-Л. Марион. – Москва : ПАНГЛОСС, 2019. – 159 с. – ISBN 978-5-386-12300-0.

Марков А. В. Бесприютная вера и Академия бессмертных / А. В. Марков // Троицкий вариант. – 2019, июнь. – № 281. – С. 13.

Марков А. В. Крадение помыслами: к искусству аскезы В. В. Библихина / А. В. Марков // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. – 2023. – № 3. – С. 160–169.

Марков А. В. Темпоральность новых онтологий и проблемы «перевода» содержания трансцендентного / А. В. Марков // Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма : коллект. монография. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2021. – С. 20–44.

Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти. – Москва : Искусство, 1992. – 64 с. – ISBN 5-210-02206-4.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – Санкт-Петербург : Наука : Ювента : Gallimard, 1999. – 602 с. – ISBN 5-02-026807-0 ; ISBN 5-87399-054-9 ; ISBN 2-07-029337-8.

Ньюберг Э. Как Бог влияет на ваш мозг: революционные открытия в нейробиологии / Э. Ньюберг, М. Уолдман. – Москва : Эксмо, 2012. – 576 с. – ISBN 978-5-699-58241-9.

Ньюберг Э. Тайна Бога и наука о мозге: нейробиология веры и религиозного опыта / Э. Ньюберг, Ю. д'Аквилли, В. Рауз. – Москва : Эксмо, 2013. – 320 с. – ISBN 978-5-699-66783-3.

Пивоваров Д. В. Философия религии : учебное пособие / Д. В. Пивоваров. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. – 640 с. – ISBN-5-8291-0599-3 (Академический проект) ; ISBN-5-88687-186-1 (Деловая книга).

Пивоваров Д. В. Философия религии : в 3 т. Т. 1. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 568 с. – ISBN 978-5-7996-0750-0.

Платон. Евтифрон // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1. – Москва : Мысль, 1990. – С. 295–314. – ISBN 5-244-00385-2 ; ISBN 5-244-00451-4.

Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М. А. Пылаев. – Москва : РГГУ, 2011. – 216 с. – ISBN 978-5-7281-1219-8.

Самарина Т. С. Религиозный опыт: нейротеологическая перспектива / Т. С. Самарина // Богословский вестник. – 2022. – № 4 (47). – С. 270–285. – DOI: <https://doi.org/10.31802/GB.2023.47.4.015>.

Самарина Т. С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии / Т. С. Самарина. – Москва : ИФ РАН, 2019. – 296 с. – ISBN 978-5-9540-0349-9.

Философия религии : альманах, 2014–2015. – Москва : Наука : Восточная литература, 2015. – 590 с. – ISBN 978-5-02-036611-4.

Философия чувства и веры: И. Г. Гаман, Ф. Г. Якоби / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С. В. Волжина. – Санкт-Петербург : [Б. и.], 2006. – 487 с. – ISBN 5-86763-174-5.

Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – Санкт-Петербург : РХГА, 2012. – ISBN 978-5-88812-404-8 (общ.).

Черниговская Т. В. Нейронаука в поисках смыслов: мозг как барокко? / Т. В. Черниговская // Вопросы философии. – 2021. – № 1. – С. 17–26. – DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-1-17-26>.

Черниговская Т. В. «Шум» как ключ к семиозису: мозг и культура (40 лет спустя) / Т. В. Черниговская // Слово.ру: балтийский акцент. – 2022. – Т. 13. – № 2. – С. 24–36. – DOI: <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2022-2-1>.

Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим // Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. Монологи. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1994. – 432 с. – ISBN 5-87983-015-2.

Штайн Э. Как я поступила в Кармель в Кельне // Штайн Э. Портреты святых. – Milan : Milano Ritratti di santi : Editoriale Jaca Book spa, 1987. – 226 p.

Штайн Э. Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского (пер. с нем. О. Корольковой) / Э. Штайн // Докса. – 2009. – Вып. 14. – С. 372–394.

Шуталева А. В. Нейроантропология: биогенетическая структуралистская теория как теоретико-методологическое основание нейрофеноменологического исследования сознания / А. В. Шуталева // Вопросы философии. – 2020. – № 7. – С. 104–112. – DOI: <https://doi.org/10.21146/0042874420207-104-112>.

Шюц А. Методология социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 401–533. – ISBN 5-8243-0513-7.

Шюц А. Проблемы природы социальной реальности // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 401–533. – ISBN 5-8243-0513-7.

Ямпольская А. В. Жан-Люк Марион и редукция к данности / А. В. Ямпольская // Философские науки. – 2013. – № 2. – С. 100–114.

Ямпольская А. В. Праксис и поэзис истины: Деррида и Марион читают Августина / А. В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2015. – № 3. – С. 175–185.

Adler C. M. fMRI of neuronal activation with symptom provocation in unmedicated patients with obsessive compulsive disorder / C. M. Adler, P. McDonough-Ryan, K. W. Sax et al. // Journal of Psychiatry Research. – 2000. – Iss. 34 (4–5). – P. 317–324. – DOI: [https://doi.org/10.1016/s0022-3956\(00\)00022-4](https://doi.org/10.1016/s0022-3956(00)00022-4).

Brefczynski-Lewis J. A. Neural correlates of attentional expertise in long-term meditation practitioners / J. A. Brefczynski-Lewis, A. Lutz, H. S. Schaefer et al. // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. – 2007. – Vol. 104 (27). – P. 11483–11488. – DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.0606552104>.

Bulbulia J. Religiosity as mental time travel: cognitive adaptations for religious behavior / J. Bulbulia // *The believing primate: Scientific, philosophical and theological perspectives on the evolution of religion.* Schloss, J. & Murray, M. (Eds.). – New York : Oxford University Press, 2009. – P. 44–75. – ISBN 019-161-58-03 ; ISBN 978-019-161-58-01.

Clottes J. The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves / J. Clottes, D. Lewis-Williams. – New York : Harry Abrams, 1998. – 120 p. – ISBN 100-810-941-82-1.

D'Aquili E. G. The biopsychological determinants of religious ritual behavior / E. G. d'Aquili, Ch. Laughlin // *Zygon.* – 1975. – № 10. – P. 32–58. – DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1975.tb00534.x>.

Dominguez J. The brain in culture and culture in the brain: a review of core issues in neuroanthropology. *Progress in Brain Research* / J. Dominguez, D. Lewis, R. Turner, G. Egan // *Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function.* – 2009. – Vol. 178. – Ch. 4 / Ed. by J. Y. Chiao. – The Netherlands : Elsevier. – P. 43–64. – ISBN 008-095-22-16 ; ISBN 978-008-095-22-15.

Hunt H. T. On the Nature of Consciousness / H. T. Hunt. – New Haven (CT) : Yale University Press, 1995. – 358 p. – ISBN 030-006-23-03; ISBN 978-030-006-23-04.

Laughlin Ch. D. Biogenetic Structuralism / Ch. D. Laughlin, E. G. d'Aquili. – New York : Columbia University Press, 1974. – 211 p. – ISBN 023-103-81-78 ; ISBN 978-0231038171.

Laughlin Ch. D. Body, brain, and behaviour: the neuroanthropology of the body image / Ch. D. Laughlin // *Anthropology of Consciousness.* – 1997. – № 8 (2–3). – P. 49–68. – DOI: <https://doi.org/10.1525/ac.1997.8.2-3.49>.

Laughlin Ch. D. Consciousness in Biogenetic Structural Theory / Ch. D. Laughlin // *Anthropology of Consciousness.* – 1992. – Vol. 3 (1–2). – P. 17–22. – DOI: <https://doi.org/10.1525/ac.1992.3.1-2.17>.

Laughlin Ch. D. Neurophenomenology: Enhancing the Experimental and Cross-Cultural Study of Brain and Experience / Ch. D. Laughlin, A. Rock // *The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology* / Ed. by Harris L. Friedman, Glenn Hartelius. – Chichester : Wiley Blackwell, 2013. – P. 261–280. – ISBN 978-111-996-75-52.

Laughlin Ch. D. Symbol, and Experience Toward a Neurophenomenology of Consciousness / Ch. D. Laughlin, J. McManus, E. d'Aquili. – New York : Columbia University Press, 1992. – 403 p. – ISBN 087-773-52-20 ; ISBN 978-087-773-52-29.

Lutz A. Attention regulation and monitoring in meditation / A. Lutz, H. A. Slagter, J. D. Dunne, R. J. Davidson // *Trends in cognitive sciences.* – 2008. – Vol. 12 (4). – P. 163–169. – DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2008.01.005>.

Marion J.-L. Thinking Else Where / J.-L. Marion // Journal for Continental Philosophy of Religion. – 2019. – № 1 (1). – P. 5–24.

Shutaleva A. Epistemic Challenges in Neurophenomenology: Exploring the Reliability of Knowledge and Its Ontological Implications / A. Shutaleva // Philosophies. – 2023. – Vol. 8. – Iss. 5. – P. 94. – DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies8050094>.

Sztajn O. Edyta Stein w Rosji / O. Sztajn // Fenomen Edyty Stein. – Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. – 2014. – P. 327–335. – ISBN 978-83-232-2761-8.

Varela F. J. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience / F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch. – Cambridge : MIT Press, 1991. – 328 p. – ISBN 026-226-12-35 ; ISBN 978-026-226-12-34.

Winkelman M. An Ethnological Analogy and Biogenetic Model for Interpretation of Religion and Ritual in the Past / M. Winkelman // Journal of Archaeological Method and Theory. – 2022. – Iss. 29 (2). – P. 335–389. – DOI: <https://doi.org/10.1007/s10816-021-09523-9>.

Winkelman M. Introduction: Anthropologies of Consciousness / M. Winkelman // Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture. – 2010. – Vol. 3 (2). – P. 125–134. – DOI: <https://doi.org/10.2752/175169610X12632240392677>.

Winkelman M. Neurophenomenology and genetic epistemology as a basis for the study of consciousness / M. Winkelman // Journal of Social and Evolutionary Systems. – 1996. – Vol. 19. – Iss. 3. – P. 217–236. – DOI: [https://doi.org/10.1016/S1061-7361\(96\)90033-8](https://doi.org/10.1016/S1061-7361(96)90033-8).

Winkelman M. Shamanism and Cognitive Evolution / M. Winkelman // Cambridge Archaeological Journal. – 2002. – Vol. 12, № 1. – P. 71–101. – DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774302000045>.

ВОПРОСЫ ПО ДИСЦИПЛИНЕ ДЛЯ ИТОГОВОГО КОНТРОЛЯ

1. Феноменология религии: предмет и значение в системе философского знания.
2. Феноменологический метод в философии Э. Гуссерля.
3. Феноменологический подход в религиоведении: проблемы и дискуссии.
4. Методы феноменологии религии.
5. Эмпатия как метод феноменологии религии.
6. Скандинавская феноменология религии: общее представление.
7. Феномен священного в концепции Р. Отто.
8. Г. ван дер Леу о религиозном опыте.
9. Й. Вах о трех аспектах религии.
10. Феноменология молитвы.
11. Понятия религии и религиозности в феноменологии религии М. Элиаде.
12. Методологический кризис в феноменологии религии XX в. и ее критика.
13. Категория священного в русской религиозно-философской мысли.
14. Представление о «священном времени» и «священном пространстве» в феноменологии религии.
15. Особенность культурного нейрофеноменологического подхода в изучении религиозного опыта.
16. Представления Ч. Лафлина о роли феномена религиозного опыта в культурно-нейрофеноменологической интерпретации.

ТЕМЫ ПРАКТИЧЕСКИХ/СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

1. Феноменология о религии: наука, исследование, программа.
2. Антирационалистическая установка философии Ф. Якоби: чувство как синоним веры.
3. Теория Я. Фриза о сущности религии и ступенях познания: знание, вера, предчувствие.
4. Феноменология священного в концепции Р. Отто.
5. Священное как «последняя реальность» Й. Ваха.
6. Проблема концептуализации религиозного опыта в концепции Й. Ваха.
7. Священное в качестве «высшей реальности» Ф. Хайлера.
8. Носители священного в феноменологии религии: концепция типов по Ф. Хайлеру (пророк, мистик, гностик).
9. Динамический образ священного Г. Ван дер Леу: семь элементов в становлении понимания священного.
10. Коммуникация со священным: феноменология молитвы.
11. Постмодернистская семантика священного.

Примерный список вопросов и заданий для семинарских занятий

1. Какие виды направлений в феноменологии вам известны? Рассмотрите каждое в отдельности, обозначьте основные проблемы, решаемые в рамках этих направлений, уделите внимание тому, как описывается значение священного и религии в каждом из направлений.
2. Сформулируйте ваше понимание феномена религиозных изменений в XXI в.: с какими процессами социокультурного и психологического контекста это связано? Рассмотрите на одном из примеров, в чем специфика выявления феноменов относительной эволюции религии, изменений, затрагивающих религиозное мировоззрение и влияющих на процессы, с ней сопряженные.
3. В какой мере вера исследователя обуславливает направленность и результативность исследования? В ходе размышления обратите внимание, что основная проблема будет касаться значений религиозных выражений, и ваш ответ должен содержать указание на данный факт.
4. Назовите 10 наиболее популярных представителей в феноменологии религии, идеи которых оказали влияние на ее развитие (пояснение к вопросу: контекст не должен быть ограничен современностью).

ТЕМЫ КОНТРОЛЬНЫХ РАБОТ

1. Категория «священное» в феноменологии религии: проведите сравнительный анализ классического и современного периода феноменологии религии, обозначив основные категории, авторов, отличия в методологическом аппарате, исследовательские стратегии. Для анализа необходимо задействовать концепции не менее чем двух ученых-исследователей.

2. Выявление степени и характера идейного влияния в концепции Р. Отто о нуминозном. Обязательным условием является рассмотрение совокупности идей Я. Фриза и Ф. Шлейермахера. Форма написания: эссе.

3. Антирационалистическая установка в философии Ф. Якоби: чувство как синоним веры. Проведите мини-исследование в соответствии с подходом Ф. Якоби к пониманию веры по плану: определение веры, исходная позиция автора в размышлениях о причинах именно такого понимания и определения веры, особенности применяемой терминологии, исследовательские вопросы и проблемы.

4. Теория Я. Фриза о сущности религии и ступенях познания: демаркация понятий «знание», «вера», «предчувствие».

5. Феноменология священного Р. Отто: ступени нуминозного, особенности, характеристика, требования к соотношению.

6. Задачи феноменологии религии как преодоление «прежней» религиозно-парадигмы (по концепции Р. Отто). Предложите краткий ответ с обоснованием аргументов в защиту/опровержение тезисов Р. Отто.

7. Священное как «последняя реальность». Рассмотрите концепцию о священном, предложенную Й. Вахом.

8. Проблема классификации религиозных феноменов.

Примерное задание по одной из контрольных работ

1. Предложите свой вариант ответа на вопрос, как следует интерпретировать индивидуальные и общественные конструкции «значимых связей» (связей значений) в религиозной смысловой системе (пояснение к вопросу: при ответе на данный вопрос следует уделить внимание проблеме «субъективного значения» в феноменологическом исследовании).

2. Сформулируйте три главных вопроса феноменологии религии.

3. Какая дискуссия может быть названа «религиозной» (пояснение к вопросу: для ответа на поставленный вопрос попытайтесь обозначить индикаторы, которые укажут на соответствующее отношение к религии, религиозным действиям, проявлениям).

ТЕМЫ ДОМАШНИХ РАБОТ

1. Феноменология религиозного текста: от Августина Блаженного к Гео Виденгрону.
2. «Сущностная феноменология религии» М. Шелера: сущностная онтика; учение о формах откровения; учение о религиозном акте.
3. Интерпретативная феноменология религии Г. Ван дер Леу.
4. Феноменологическое исследование религиозной личности.
5. Конфессиональные и религиозные предпосылки в феноменологических исследованиях.
6. Сакральный язык: проблема понимания и интерпретации религиозного текста.
7. Экзистенциальная природа религиозного факта: характеристика преимуществ и недостатков феноменологической эмпатии как метода (по концепции Б. Кристенсена).
8. Априорность феноменологических концепций и схематизаций.
9. Антиредукционизм классической феноменологии религии (на примере либеральной протестантской теологии).
10. Анахронизм и аисторизм в феноменологии религии.

Примерное задание по одной из домашних работ

Тема: «Интерпретативная феноменология религии Г. ван дер Леу».

1. Охарактеризуйте подход к изучению религии, предложенный Г. ван дер Леу.
2. Поясните, что такое «понимание» и «объяснение»: специфика, различие, роль понимания в феноменологии религии.
3. Дайте определение понимающей психологии и философии, проведя анализ концепций К. Яспера и М. Шелера.
4. Опишите метод Г. ван дер Леу, предложите характеристику этапов.
5. Сформулируйте общий вывод о значении концепции Г. ван дер Леу для феноменологии религии, религиоведения.

Учебное издание

Фархитдинова Ольга Михайловна
Штайн Оксана Александровна
Циплакова Юлия Владимировна
Шуталева Анна Владимировна

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ:
ИСТОКИ, РАЗВИТИЕ,
ПЕРСПЕКТИВЫ**

Учебное пособие

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*

Редактор *С. Г. Галинова*

Корректор *С. Г. Галинова*

Компьютерная верстка *Г. Б. Головиной*

Подписано в печать 29.10.2024. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Цифровая печать.
Уч.-изд. л. 8,0. Усл. печ. л. 9,07. Тираж 30 экз. Заказ 161.

Издательство Уральского университета.
Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ ЦСД
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.
Тел.: +7 (343) 389-94-79, 350-43-28
E-mail: rio@urfu.ru

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ ЦСД
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.
Тел.: +7 (343) 358-93-06, 350-58-20, 350-90-13
<http://print.urfu.ru>

