

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ В ПОСТКЛАССИЧЕСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Т.Г. Человенко¹⁾,

¹⁾Орловский государственный университет, 302026, Орёл, Комсомольская, 95,
e-mail: chelovenko@inbox.ru

Меняющаяся интеллектуальная и социально-политическая ситуация выявляет неэффективность отдельных средств философско-теоретического обоснования религии и религиозного сознания. Перенос центра интересов в современном религиоведении от «филогенеза» к «онтогенезу» религиозного феномена, от эволюции вероисповедных традиций к изучению динамики религиозной жизни в контексте индивидуального развития соответствует общей плюралистической тенденции постмодернизма.

Ключевые слова: феноменология, религиоведение, постклассическая наука, постмодерн.

Меняющаяся интеллектуальная и социально-политическая ситуация выявляет неэффективность отдельных средств философско-теоретического обоснования религии и религиозного сознания. Перенос центра интересов в современном религиоведении от «филогенеза» к «онтогенезу» религиозного феномена, от эволюции вероисповедных традиций к изучению динамики религиозной жизни в контексте индивидуального развития соответствует общей плюралистической тенденции постмодернизма.

Религиозные феномены, особенно связанные с традиционными духовными практиками (например, исихазм, йога, дзен, даосизм, суфизм), давно уже стали предметом пристального изучения и массового интереса. Обнаружилась их несомненная ценность для наук о человеке, а так же устойчивый интерес к ним со стороны современных нетрадиционных духовных поисков.

Изучая религиозные явления, мы сталкиваемся с противоречием, требующим своего решения. С одной стороны, необходимо сохранить аутентичное восприятие религиозно-мистической сущности той или иной духовной традиции, с другой — необходим научный анализ, предполагающий введение религиозного феномена в общекультурный контекст. Данная проблема может быть глубоко конфликтной. Например, для православного сознания типична, как отмечает С.С.Хоружий, ревниво-охранительная реакция, сознание непрекосновенности сакральной сферы. В этом контексте научное исследование религиозной традиции и есть такое вторжение, которое не только недопустимо и вредно для неё самой, но и бесполезно для науки. Методология позитивистской науки, её эвристика, парадигмы, концептуальный аппарат в изучении духовных традиций оказываются мало пригодными.

По своей проблематике и методологическим решениям феноменология отличается от господствовавших в XX в. позитивистских моделей научного знания. Это обстоятельство, с одной стороны, долгое время служило препятствием для широкого признания и ассимиляции феноменологических идей в среде позитивистски ориентированных методологов науки и самих учёных. Но, с другой стороны, то же самое обстоятельство было расценено как достоинство феноменологической парадигмы, когда в связи с кризисом позитивистских и постпозитивистских концепций исследователи обратились к поиску альтернативных идеалов научности (Бабушкин В.У., Микешина Л.А., Печёнкин А.А., Шкуратов И.Н. и др.). Привлекательность феноменологии с методологической точки зрения объясняется тем, что она сохраняет, хотя и в весьма модифицированном виде, основные завоевания «классического идеала» науки: достоверность источников познания, обоснованность используемых методов получения знания, общезначимость и объективную истинность научных результатов, опору на опыт, а также универсализм научного подхода. Но в то же время отвечает на

поставленную ещё Кантом задачу отыскания «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта.

Эпистемологические основания постклассического религиоведения

Несомненную религиоведческую актуальность имеет, на наш взгляд, феноменологический диалог как научнообоснованный способ познания реальности во всём её многообразии. Это объясняется тем, что религиоведение сталкивается с такой реальностью, которая сама по себе уже является определённым феноменом, перекрёстком трансцендентного и социокультурного. Отсюда перед исследователем возникают следующие проблемы: во-первых, понимания религиозных феноменов различных религиозных традиций, что является основой для их дальнейшего изучения, и, во-вторых, научнообоснованного, адекватного их изучения, где сходятся различные познавательные парадигмы и методы исследования.

Впервые понятие феноменологического диалога появилось в компаративистских исследованиях [1], когда проблема сопоставления основных типов цивилизаций, изучение их ценностных, нормативных или познавательных установок поставила вопрос появления научных подходов, ориентированных на интегративное познание феномена цивилизаций. К настоящему времени уже выработаны критерии дихотомного сопоставления социокультурных оснований Запада и Востока, среди которых особенно известны критерии Г. Кайзерлинга, С. Галика, Х. Накамуры. Это сопоставление присуще феноменологическому диалогу, который в основу кладёт принцип толерантного отношения к миру, к самому себе и к Другому, и исключает репрессии инаковости, если она не деструктивна и легитимна. На основе подобного диалога сейчас и осуществляется развитие философской компаративистики, предполагающей диалог культур и цивилизаций.

Феноменологический диалог приходит на смену логическому диалогу, долгое время господствовавшему в классической европейской культуре и не подразумевавшему взаимопроникновения сторон, открытости другого. Здесь общение возможно только в одной из заранее выбранных плоскостей: либо другой должен встать на мои позиции, либо я вынужден подчиниться. При таком общении мы чаще всего хотим видеть в другом скорее сходство с нами самими, нежели отличия, и если не достигается цель «приручения» этого Чужого, то это и создаёт самую большую угрозу нашему понятному, привычному и предсказуемому миру [2].

Смену одного вида диалога другим нельзя понимать в буквальном смысле. Скорее речь идёт о расширении познавательной ситуации на основе принципов постмодернизма, существенных для синтеза когнитивных практик и способных «расшатать» привычное бинарное мышление в оппозициях. К таким принципам Микешина Л. А. относит «дополнительность, гармонизацию, одновременность вместо или наряду с оппозицией» [3].

Реальность, понятая как единство социокультурного и экзистенциально-трансцендентного, как некая целостность, раскрывается в исследовании феномена жизни [4] как «принципа мирового целого» (Г. Риккёрт). Этот принцип, согласно Риккёрту, способен стать основой философии как «универсальной науки», что позволит разрабатывать не только проблемы бытия, но и ценностей. Риккёрт, размышляя о понятии жизни, говорит о её проникновении в философию вообще и, в частности, в философию религии в виде «живого Бога». «Только абсолютно, непосредственное и первозданное, улавливаемое интуицией без всякого участия понятий, есть истинно реальное, и глубочайшая сущность мира, непосредственно пережитая или увиденная, тоже есть жизнь. Та действительность, которой занимаются обыкновенные «науки», опускается по сравнению с пережитой жизнью до степени всего лишь явления или рационализованного, и потому недействительного, продукта, имеющего второстепенное значение» [5]. Но будем справедливыми: риккёртовская оценка «философии жизни» как иррациональной, не могущей быть систематической

философией, а всего лишь выражающей некий «набор житейских поучений», «жизненную мудрость» обыденного сознания, сегодня не принимается всё большим кругом философов. Всё чаще признаётся правомерность стремления В. Дильтея придать понятию «жизнь» строгий философский смысл и видеть за этим не проповедь иррационализма, но, как отмечает Плотников Н., необходимость преодоления «абстрактных схем традиционной философии, превращённых в субстанциональные сущности «теоретического субъекта» и «реального мира». Исходный пункт «в самой жизни» означал поэтому возвращение к «первичным структурам» (по Хайдеггеру) человеческого опыта жизни как базиса всех познавательных актов. Критика же позитивизма и метафизики означает не отказ от научности, а новое её понимание, ориентированное не на идеал математического естествознания, а на практикуемые формы жизненной рациональности [6].

Теперь уже угроза релятивизации знания не может остановить поиск форм и способов постижения изначального фундаментального опыта восприятия реальности человеком — постижения непосредственного, неэксплицированного знания, предшествующего разделению на материю и сознание, субъект и объект. Осознание недостаточности формально-логического дискурса для постижения феномена жизни вызывает когнитивное внимание к интуиции, вживанию, вчувствованию и пониманию. Эта тенденция ярко проявилась в процессе развития феноменологической философии от формально-логической методологии до её выхода в пределы «жизненного мира» (у того же Гуссерля), что поначалу вызывало в лучшем случае интеллектуальное недоумение, но сейчас стало вполне понятным, как нам представляется, в контексте актуализации исследований феномена жизни, человека, и, тем более, религиозного феномена, где сходятся вертикаль и горизонталь человеческого бытия в неразрывном единстве.

В парадигме классической рациональности религиоведение сталкивается с серьёзными гносеологическими проблемами, поскольку религиозные явления, так сказать, не совсем типичный объект для научного рефлексивно-рационального толкования. Для религиоведческого знания, которое предпринимает попытку исследовать религиозный феномен, важной является проблема соотношения различных познавательных парадигм и когнитивных методов исследования [7], поскольку уверенность в существовании классической уникальной «монологики» (по Бахтину М.М.), способной дать бесспорно правильный проект изучения религиозных явлений, несмотря на отмеченные выше особенности религиоведческого предмета изучения — это, на наш взгляд, ловушка для «науки о религии».

Любая рациональная модель всегда носит конечный характер, поскольку ограничена позициями субъекта в реальном мире. Применяя эту модель, можно столкнуться с феноменами, в принципе не укладывающимися в рамки данной системы. Это мы видим в психоанализе с его представлениями о роли бессознательного во внутреннем мире человека, эта же проблема прослеживается и в исследовании таких пограничных явлений как религиозный опыт, религиозная личность, религиозная вера и т.д., изучение которых лишь с позитивистских позиций не будет носить адекватного характера.

На наш взгляд, Швырёв В.С. справедливо отмечает, что современное сознание вынуждено расстаться с рационалистическими иллюзиями о безусловном приоритете рационального сознания перед всеми иными формами дорационального и внерационального сознания, и, что особенно важно, с последствиями радикальной рационализации тех форм культуры, которые основывались на иных, чем рациональность, типах отношений к миру [8].

В своё время Б.Паскаль писал о том, что «последним выводом разума должно быть признание, что существует бесчисленное множество вещей, его превосходящих. Слаб тот разум, который не доходит до этого сознания» [9]. Подчёркивая уникальную

способность разума понять эту ограниченность, стать над самим собой, посмотреть на себя как бы со стороны, Паскаль выразил ту критико-рефлексивную установку, которая, опираясь на критическую «метарациональность» Канта, расширяет предметность рациональности, приводит к возникновению иной, чем в классике её онтологии, её проникновению в Реальность. В этом случае предметом рационального сознания, содержанием «онтологии рациональности» становятся установки и позиции субъектов по отношению к той реальности, в которую они включены, а само рациональное освоение реальности проявляется в динамике взаимоотношений субъекта с миром (в том числе и с миром других сознаний), который открывает себя субъекту. В этом случае происходит переход от классицистского монологического постулата к признанию возможности различных исходных интерпретационно-моделирующих «картин мира».

Если в классической науке предметность рациональности — это предметность объекта, данного субъекту в виде некоторой завершённой действительности, то *предметность неклассической рациональности — динамичное отношение человека к реальности*. В первом случае мы имеем предметность Бытия, во втором — предметность Становления. Любое отношение предполагает взаимодействие, а конструктивное взаимодействие предполагает отношение диалога, при этом чем уникальнее субъекты отношений, тем больше продуктивность их диалога зависит от осознания и принятия ими уникальности Другого и тем больше их диалог приобретает характер феноменологического диалога, основанного на участном отношении к Другому и на понимании Другого (в бахтинском смысле «понимания» как исполнения человеческого существования в-мире-бытии).

Гётевский вопрос «что значит знать?» слился с вопросом «что значит быть?». Проблема познания как деятельности, т.е. как своеобразного «способа бытия» стала вполне привычной онтологической проблемой. На этом пути к универсальной онтологии размываются традиционные философские «дуализмы»: субъекта и объекта, сущности и явления, естественного и искусственного, природы и культуры, рационального и эмоционального (иррационального), знания и действия. В современных онтологиях они не «сняты» совсем, но они опущены, по мысли Зотова А.Ф., до уровня «виртуальных образований», потому как бытие в его целостности само есть не что иное, как множество этих образований. И так ли уж далёк персоналистский «диалогизм» Бахтина от «фундаментальной онтологии»? И не общие ли истоки у «бытийного познания» аскетическо-православной традиции и стремления к поиску универсальной онтологии современной рациональностью? Диалог, как встреча двух сознаний (человеческого и божественного в том числе), происходит в «единственном *событии* бытия». Этот диалог безусловно онтологичен, он основан на определённом отношении к миру, и поэтому само понимание, как познавательное действие, становится процессом существенно бытийным, как и предполагал М.М.Бахтин.

Предыстория современных онтологических интуиций обращает нас к Канту. Как известно, классическая рациональность рассматривает свой предмет как существующий помимо человека с его сознанием. Заслуга Канта заключается в том, что он вводит этот предмет рациональности в более широкий контекст, начиная рассматривать его *в виде определённой мысленной конструкции*, порождаемой при помощи средств, предпосылок и установок субъекта. Кант был именно тем мыслителем, который перекинул мостик к новой предметности неклассической философской рациональности, которая стала обозначаться как *отношение человека к миру*. Существует мнение, что в европейской культуре не Фрейд, а именно Кант был первым мыслителем отчётливо выделившим бессознательное (В.В.Налимов, Ж.А.Дрогалина), поскольку представление Канта об априори заданных нам категориях и формах чувственного созерцания — есть прямое обращение к бессознательному. Современные исследования трансперсональной психологии и психоанализа расширяют

границы его наблюдения. Стало ясно, что заданное нам априори не фиксировано чётко в нашем бессознательном: представления о Времени в разных культурах может быть существенно различным, а категория причинности — не столь жёсткой, как это можно было думать во времена Канта. В европейской культуре оформилось право на вероятностное видение Мира, а на Востоке эта категория, как известно, никогда не была всеобъемлющей. Бесприкословность этой категории продолжает существовать только в примитивных культурах, воспринимающих Мир через магическое видение.

Таким образом, исходная для всякого рационального сознания задача адекватного постижения реальности сохраняется, но существенным образом трансформируется. Для религиозных поисков открываются большие перспективы, поскольку пафос адекватности, в принципе присущий рациональности, связывается не просто с идеалом воспроизведения в мысли человека бытия, но приобретает гуманистическую окраску, стремясь *наиболее точно фиксировать специфику той реальной (бытийной) позиции*, в которой оказывается субъект в своём отношении к миру. Поэтому мы можем сказать, что *субъективность в ее «конечности» (так называемое человеческое измерение) выступает в качестве не просто неустранимого, но и необходимого фактора рационально-рефлексивной оценки реальной религиозной ситуации*[10]. Отсюда под исходной реальностью, с которой имеет дело неклассическая рациональность, следует понимать скорее *проблемную ситуацию, в которой наряду с объективной составляющей обязательно присутствует и субъективная составляющая*, возможности которой также должны учитываться рациональным сознанием.

Как мы уже сказали, обращение «науки о религии» к феноменологическому диалогу вызвано прежде всего *многоаспектностью объекта и предмета религиозного познания*, где, во-первых, данные различных наук (истории религии, психологии религии, социологии религии и т.д.) требуют нового метаисследовательского уровня познания, поскольку религиозный комплекс предстаёт уже не как совокупность исторического, социологического, психологического, феноменологического и др. аспектов исследования религии, но и как некий синтез знания и методологии; во-вторых, современная методология науки актуализирует исследование религиозных феноменов в качестве сложных структурно-сущностных объектов, которые в отдельных дисциплинах зачастую изучаются лишь фрагментарно, и поэтому эффекты их целостности при узкодисциплинарном подходе могут вообще не обнаруживаться, а выявляться только при синтезе фундаментальных и прикладных задач *в проблемно-ориентированном поиске*. Можно сказать, что объектами междисциплинарных исследований и в современном религиозном познании, как и в современной науке в целом, всё чаще становятся уникальные явления, особенностью которых является динамика их развития, детерминированная не только их феноменологической открытостью, но и закрытостью догматических конфессиональных оснований.

Предмет, изучаемый религиозным познанием, постоянно наводит нас на проблему более глубокого постижения реальности, поскольку Реальность с большой буквы всегда превышает познавательные возможности человека, выходя за рамки, как мы уже отмечали, любых человеческих «конечных» представлений, моделей, концепций и пр.. Современное «неклассическое» сознание вынуждено признать существование «множества реальностей», а так же различных независимых, претендующих на свою собственную рациональность парадигм, несводимых к общему знаменателю единого «рацио». Религиозное познание, объективируя религию как социокультурный феномен в его конкретно-историческом проявлении, сталкивается *с особой рациональностью как выражением другой реальности*, где поведение и действие людей имеют иррациональные корни и основаны на вере в реальное существование Бога (или высшей силы), на чувстве связанности с ним, зависимости от него, благоговения перед ним. Отсюда необходимость опоры на принцип открытой рациональности (в отличие

от так называемой закрытой рациональности), которая высвечивает перспективу к более полному и глубокому постижению реальности [11]. Эти возможности и обнаруживаются современной философией науки, отрицательно относящейся к существованию некой «монологии», которая выступила бы универсальным способом рационализации реальности, понимаемой в самом широком смысле «иного» (природы, социума, собственного внутреннего мира субъекта, мира религии в том числе, а так же любых других возможных субъектностей). Суть в том, что рационализированные идеальные модели всегда выступают как некоторые проекции реальности на познавательную способность человека, связанную с известным ракурсом восприятия, что, несомненно, ограничивает взаимодействие реальности и познающего субъекта. Поэтому существующие пределы моделирования этой реальности не дают исчерпать её во всей глубине и многообразии. Здесь мы подошли к важнейшему императиву современного рационального сознания — *«не сотвори себе кумира» из каких угодно человеческих представлений*. Данный императив действительно противостоит догматизму в любых его формах, тем самым ориентируя современное рациональное сознание на открытую деятельность за рамками любой заданной системы познавательных посылок.

В этих условиях в качестве исходного принципа рационального подхода к миру следует рассматривать стремление к сознательному и ответственному поиску адекватных способов включения, вписывания в мир. То, что представляется рациональным в рамках «закрытой рациональности», перестаёт быть таковым в контексте «открытой рациональности». Например, то, что представляется рациональным с точки зрения замкнутой парадигмы производственной деятельности, оказывается отнюдь не рациональным в контексте экологической сферы, или то, что представляется осознанно необходимым с точки зрения традиционного здравого смысла, не является таковым в религиозной парадигме. И дело не только в моральных, эстетических и т.п. соображениях (хотя, конечно, они играют стимулирующую роль), дело в построении более масштабной познавательной модели «вписывания» человека в мир, которая расширяет горизонт мироотношения.

Таким образом, основная ценностная установка открытой рациональности с позиции *адекватного отношения к миру* заключается в осознанной готовности к постоянному совершенствованию оснований мироориентации человека в качестве свободного и ответственного субъекта, контролирующего и проблематизирующего свои позиции по отношению к окружающему миру, который всегда превышает возможности «конечного» его освоения.

Этот принцип жизнедеятельности даёт прочную основу для подлинного преодоления «монологизма» и перехода на позиции диалогического сознания.

Вообще современная рациональность должна, на наш взгляд, исходить из реальности диалогического дискурса как необходимого условия постижения мира в конструктивном взаимодействии различных точек зрения и позиций. В свою очередь, диалогический дискурс является единственным способом восстановления единого поля рациональности на фоне распада классического монологизма. Отсюда рациональной будет являться такая деятельность, которая будет способствовать продуктивному взаимодействию различных идейных позиций, не теряющих своей самостоятельности, но предполагающей открытость в общении друг с другом.

Идеология «монологии» не допускает существования каких-либо взглядов на реальность, не достижимых на основе данной позиции сознания. Монологизм принципиально враждебен любым формам идеи «дополнительности». Монологизму трудно понять, что подлинная реальность открывается в различных своих ракурсах лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях позиций сознания [12].

Очевидно, что подлинная диалогичность предполагает высокую ответственность и максимальную напряжённость реализации собственного творческого потенциала, собственной позиции. Не теряя собственных принципов и не разделяя чужих взглядов, диалогичное сознание призвано, как минимум, исходить из уважительного отношения к точке зрения Другого, понимая, во-первых, её обоснованность и, во-вторых, допуская, что здесь содержится какая-то правда, какая-то реальность, которая не улавливается с собственных позиций. Здесь стоит вспомнить «принцип сочувствия», сформулированный известным отечественным учёным С. Мейеном, принцип «участного мышления» М. Хайдеггера и М.М. Бахтина, принцип «участности» по отношению к религиозной традиции, предложенный отечественным феноменологом религии С.С. Хоружим. Мейен предлагал «мысленно встать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил», проникнуть в чужую интуицию, что вовсе не означает отождествления её со своею [13]. Хоружий считает, что без *расположенного общения и участного мышления* изучение той или иной религиозной традиции вообще бесполезно для науки. «Большинство научных подходов к духовной проблематике сродни образу даже не опытного жулика, пробывающего вскрыть дверь с солидной связкой отмычек, а желторотого воришки, что думает всего достичь с отмычкой единственной и случайной: с фрейдовской сублимацией или юнговским архетипом, с «тревогой» экзистенциалистов или же с барабаном графоманов...» [14]. Эти идеи могут выступать своеобразными принципами дополнительности (в смысле Н.Бора и адаптированные к философской рефлексии Микешиной Л. А.) для изучения таких «человекообразных» объектов как, например, религиозные, изучение (т.е. истинное объяснение и описание) которых не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений.

Но конструктивный диалогизм, предполагающий высокую самодисциплину, моральную ответственность и уважительное отношение к Другому, не является, к сожалению, единственной реальной альтернативой монологизму. Недоступность безусловной истины, к которой устремлено монологическое рациональное познание, способна привести к *релятивистскому плюрализму*, когда эгоцентризм собственной позиции уже не встречает сопротивления в виде какого-либо высшего авторитета, вера в который оценивается как догматизм. Релятивистский плюрализм, как нам представляется, не имеет оснований для конструктивного взаимодействия различных точек зрения. Современное рациональное сознание должно исходить из наличия *конструктивного* диалога, способного противостоять как догматическому монологизму, так и релятивистскому плюрализму.

Эта же принципиальная позиция открытого, конструктивного диалога является адекватной предпосылкой взаимоотношений современного рационального сознания и дорациональных или внерациональных форм сознания.

Конечно, рационалистическая экспансия недопустима по отношению к таким формам опыта, реальность которых неотчуждаема от личности, от её духовно-душевного склада. Подобные формы опыта никогда не смогут быть замещены объективирующим моделированием рационального сознания. Нельзя не согласиться с мнением, что любая форма рационализации, какой бы гибкой и утончённой она не была, не может превратить религиозное сознание, как результат личностного экзистенциального опыта, в концептуальное мышление с его чёткими объективированными понятиями [15]. Для верующего человека его личностно-экзистенциальный опыт тесно связан с его религиозной верой. Но ту же самую неотчуждаемость опыта от личности мы можем найти и в эзотерике, и в мистике, и в так называемых изменённых формах сознания, более того и в тех видах понимания, которые И.Л. Мухомедов и Ю.А. Шрейдер, в отличие от обычного объективирующего познания, называют «постижением». Эти авторы само

«постижение» связывают с установлением некоего «моста» между Я постигающего и постигаемой реальностью, когда субъект оказывается нераздельным с познаваемой реальностью, хотя одновременно неслиянным с этой реальностью, нетождественным ей [16].

Всякий живой опыт, как бы рационализирован он не был, с необходимостью предполагает нередуцируемый по отношению к любой объективации момент личностного духовно-душевного усилия, но в религиозных формах мироотношения, связанных с напряжённостью личностного экзистенциального опыта, указанные черты особенно бросаются в глаза.

Это не исключает возможности рационального осмысления этих форм опыта в так называемой иррационалистической философии, в культурологических, в религиоведческих дисциплинах (особенно в психологии религии и феноменологии религии). Специфика работы рационального сознания в этой сфере заключается, по мнению Кураева А.В., Кураева В.И., Мусхешвили Н.Л., Швырёва В.С., Шрейдера Ю.А. и др. авторов, в том, что объективация здесь никогда не может быть полной, исчерпывающей, она всегда носит приблизительный, условный характер, оставляет самостоятельность «тайны», реальность которой, однако, фиксируется со всей очевидностью на неконтролируемом уровне переживания. По существу, как отмечает Швырёв В.С., мы имеем здесь дело с какими-то формами диалога, в том числе и внутреннего в рамках одной ментальности, рационального сознания с иными формами опыта.

Всё вышесказанное наводит на мысль об *изменении роли субъекта рациональности* в современной познавательной парадигме. Классический тип рациональности концентрирует внимание только на объекте и выносит за скобки всё, что относится к субъекту и средствам его деятельности. Здесь субъект действует в системе эмпирической и логической достоверности основоположений «трансцендентального сознания», что создаёт ему «твёрдую почву» истинности факта. Это обеспечивает ему, по выражению М.М. Бахтина, некое познавательное «алиби», гарантирующее от принципиальных ошибок. Но именно авторитет заданных норм и критериев есть традиционный аргумент для того, чтобы уклониться от «поступка», тем самым застраховав себя от риска и ответственности. Это означает вынесение за скобки смысловой мотивации личности (как, впрочем, и самой личности), когда *cogito* рассматривается в качестве логической конструкции, исключающей эмпирического субъекта из тех связей, которые соединяют его с реальным миром. В этом Бахтин в своё время усматривал основной порок «теоретизма» (т.е., по существу, классического рационализма) [17]. Та же критика установки на внешнюю принудительность авторитета научного знания лежит в основе «философии свободы» Н.А.Бердяева. Всё это привело к тому, что философия 20 в. развивалась в контексте отсутствия субъекта как ответственного носителя получаемого знания. И постпозитивизм, и постструктурализм, и постмодернизм устраняют понятие «субъект» из философских рассуждений, как не имеющих опоры в культуре нашего времени. И модернисты и «постмодернисты» согласны в том, как отмечает В.Вельш, что философия, в которой понятие субъекта занимает центральное место, должна быть выброшена на свалку как нечто устаревшее и более непригодное к употреблению [18]. Если ещё учесть и тот факт, что в философской мысли, начиная с 17 в. присутствует разрыв между *credo ergo sum* и *cogito ergo sum*, то можно понять, какой глубокий разлом существует в культуре вообще и в познавательной культуре в том числе. Позиция «постсубъектности» только укрепляет исследователей во мнении, что истина должна быть одновременно целью веры и познания [19].

Итак, субъект познавательной деятельности в религиоведении может и должен опираться на эмпирическую информацию, логические нормы рассуждения, методологические правила и приёмы. Но эти концептуально-теоретические схемы и

модели выступают для него необходимым, но недостаточным условием для решения конкретных проблемных ситуаций. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта не только к средствам, операциям деятельности, но и к ценностно-целевым структурам научной-исследовательского творчества. Более того экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте, а тем более о религиозном феномене. Выбор способов действия зависит от собственной ответственности субъекта и представляет собой, по мнению В.С. Швырёва, *акт проектно-конструктивного мышления*, открытого для дальнейшей критики и самоконтроля. Очевидно, что такого рода рациональность не противостоит свободе и творчеству, а, наоборот, предполагает их. Поэтому можно сказать, что современная неклассическая рациональность вообще и рациональность, реализуемая в религиоведении в частности, включает необходимость использования творческих способностей сознания, осуществления «поступка» в терминологии М.М. Бахтина, т.е. собственно личностных оснований при выработке рационально-познавательной позиции.

Список литературы

1. Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток-Запад. СПб. 2004.
2. Марков Б.В., Сухачёв В.Ю. Понятие Чужого в компаративистских исследованиях // Рабочие тетради по компаративистике. Вып.3. СПб.. 2001. С.17-19.
3. Микешина Л.А. Философия познания. Москва. 2002.
4. Имеется в виду поиск таких форм выражения феномена жизни, которые позволили бы понять это явление за пределами его биологических смыслов, в контексте культуры, истории и, главное, духовного мира человека. См.: Риккёрт Г. Философия жизни. — Киев. 1998. Положительные оценки, данные Риккёртом этому явлению в последнем разделе «Правда философии жизни», осмыслены Микешиной Л.А. при актуализации поиска новых форм рациональности в онтологии человеческой духовности. См.: Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Философия познания. Полемиические главы. Москва. 2002. С.194-225.
5. Риккёрт Г. Философия жизни. Киев. 1998. С.281.
6. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. Москва. 2000. С.10.; Хайдеггер М. Бытие и время. Москва. 1997. С.46.
7. См.: Человенко Т.Г. Православно-антропологическое понимание личности и перспективы современного научного знания // Христианство в диалоге культур: IV научные чтения. СПб.. 2000; Человенко Т.Г. Миф и Логос: к вопросу о сравнительном анализе гносеологических позиций // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Серия «Мыслители». Вып.8. СПб.. 2001; Человенко Т.Г. Культурно-исторический подход к изучению религии: проблемы и перспективы методологических исследований // Научный альманах Орловского государственного университета. Серия «Религиоведение». 2001. №1; Человенко Т.Г. Особенности гносеологического постижения бытия в мифологической и логической парадигмах // Свеча-2000. Религия в гуманитарном измерении Баренцева региона: Сборник научных и методических статей по религиоведению и культурологии. Вып.1. Ч.2. Архангельск. 2001; Человенко Т.Г. Святоотческое богословие: особенности современной методологии и методов исследования // Духовные традиции русского народа — основа нравственного и патриотического воспитания современной молодёжи. Материалы Глинской научно-практической конференции. Орёл. 2002; Человенко Т.Г. Феноменологическо-антропологическая концепция религиозного

- опыта: актуальность, детерминированность и исследовательские перспективы // *Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Личность в условиях социокультурного плюрализма»*. Орел. 2002; Человенко Т.Г. Особенности изучения святоотеческого наследия современной богословской мыслью // *Научный альманах Орловского государственного университета. Серия «Религиоведение»*. 2003. №2; Человенко Т.Г. Диалогическая методология взаимодействия: религиоведческая актуальность и перспективы исследования // *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*. Belgrade. 2005. Vol. 5.
8. Швырёв В.С. Судьбы рациональности в современной философии // *Субъект, познание, деятельность*. Москва. 2002.
 9. Паскаль Б. Мысли. Москва. 1994. С.152.
 10. См.: Стёпин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // *Вопросы философии*. 1989. №10; Он же. Философская антропология и философия науки. Москва. 1992. С.177-189. Наряду с неклассической рациональностью в качестве самостоятельного типа рациональности Стёпин В.С. выделил так называемую постнеклассическую рациональность, для которой характерен учёт ценностных факторов человеческого мироотношения. Иногда понятием неклассической рациональности авторы охватывают все формы рациональности, выходящие за пределы классики См.: Швырёв В.С. Судьбы рациональности в современной философии // *Субъект. Познание. Деятельность*. Москва. 2002. С.186-206.
 11. Швырёв В.С. Рациональность в спектре её возможностей. «Исторические типы рациональности». Москва. 1995. Т.1.
 12. Швырёв В.С. Судьбы рациональности в современной философии // *Субъект, познание, деятельность*. Москва. 2002. С.186-206.
 13. Шрейдер Ю.А. Бескорыстна ли этика? // *Человек*. 1991. №3. С.26-30.
 14. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Москва. 1998. С.189.
 15. Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность. Москва. 1995. Т.1. С.111.
 16. Мухшешвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Метапсихологические проблемы не прямой коммуникации // *Когнитивная эволюция и творчество*. Москва. 1995. С.50.
 17. Бахтин М.М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник 1984-1985. Москва. 1986.
 18. Порус В.Н. «Конец субъекта» или пострелигиозная культура? // *Разум и экзистенция / Под ред. И. Т. Касавина и В.Н. Поруса*. С.-Петербург. 1999. С.93.
 19. Микешина Л.А. Философия познания. Москва. 2002.

PHENOMENOLOGICAL METHODS IN POSTCLASSICAL RELIGION STUDIES

T.G. Chelovenko¹⁾,

¹⁾Orel State University, Komsomolskaya st., 95, Orel, Russia, 302026;
e-mail: chelovenko@inbox.ru

Due to changing intellectual and social and political situation reveals the inefficiency of certain methods of philosophical and theoretical grounding of religion and religious consciousness. Reorientation of interests in the modern religion studies from 'philogenesis' to 'ontogenesis' of the phenomenon of religion, from evolution of religious traditions to studies of dynamics of the religious life in the context of individual development corresponds to the general pluralistic tendency of postmodernism.

Key words: phenomenology, religion studies, postclassical science, postmodernism.