

Человенко Т.Г.

**ЗНАНИЕ И ВЕРА:
АКТУАЛИЗАЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ В УСЛОВИЯХ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ
РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Tatiana G. Chelovenko

KNOWLEDGE AND BELIEF:
THE REVIVAL OF PHENOMENOLOGICAL STUDIES
IN THE CONTEXT OF POST-NONCLASSICAL RATIONALITY

The article tries to characterize possible approaches to the study of religion from the perspective of philosophical phenomenology during the period of post-nonclassical rationality. In the article one can find an analysis of opposition "knowledge-belief", of notions "Religious phenomenon", and "Lebenswelt" (Lifeworld), and of interpretation of "religious experience" in phenomenology.

1. К постановке проблемы

Наиболее остро оппозиция «знание — вера» (и, как следствие, «наука — религия») ведет себя, когда решается главное противоречие между необходимостью сохранения аутентичного восприятия религиозно-мистической сущности традиции и собственно научным анализом, предполагающим корректное введение религиозного феномена в научно-исследовательский и общекультурный контексты¹.

Фундаментальные основания отношений науки и философии, науки и религии заложены во взаимоотношениях знания и веры, как основных взаимосвязанных способов деятельности человеческого разума. Отношения знания и веры по-разному интерпретируются в философских и религиозных концепциях: от теории «двух истин» У. Оккама и Ф. Бэкона до целостного понимания опыта знания и веры Вл. Соловьёва.

В российской философии со II половины 80-ых годов XX в. стало пересматриваться догматическое положение диалектического материализма, сциентизма и др. просвещенческих течений о незыблемом авторитете науки как высшего типа знания, который отменяет все другие его типы, что дало возможность пересмотреть многие положения относительно гносеологической значимости вненаучного знания, в том числе теологического. Классическая эпистемология, в свою очередь, привносила в исследовательскую мысль, в том числе религиозоведческую, весьма жесткие ограничения и идеологическую окраску. Эту проблему ярко сформулировал академик РАН Л.Н. Митрохин, зав. отделом аксиологии и фи-

¹ Debray Regis. Rapport au ministre de l'Education nationale «L'enseignement du fait religieux dans l'Ecole laïque», Fevrier 2002. — Paris: Odile Jacob, 2002. В современной Франции законодательство «о равноудалённости» государства от всех действующих на её территории религиозных объединений претерпевает изменения в силу следующих причин: наличие самой большой мусульманской общины в Европе (до 7% населения страны); изменение качественного состава мусульманской общины (если ранее в европейских странах он был представлен в основном эмигрантами, то в настоящее время около миллиона европейских мусульман составляют обращённые в ислам европейцы). Это говорит о том, что наряду с дальнейшим процессом секуляризации идёт параллельный процесс актуализации религиозной веры, требующий новой методологии не только её понимания, но и взаимодействия с ней в изменяющихся социокультурных условиях (см., например, исследования В.С. Аршинова, И.Т. Касавина, Л.А. Микешиной, Л.Н. Митрохина, В.С. Стёпина, С.С. Хоружего и др.).

лософской антропологии Института философии РАН: «...ключевые категории, акценты, выводы советского атеизма, который прикидывался высшим образцом философии религии, формировались не по процедуре научного знания, а представляли собой выраженный в псевдотеоретической форме набор руководящих указаний насчет скорейшей («научной») ликвидации религиозной веры. Поэтому какому бы то ни было исправлению и модернизации они не подлежат... На первое место здесь выдвигается задача переосмысления центральных категорий и понятий философии религии и религиоведения»¹.

Расширение и углубление методологического поиска в рамках неклассических эпистемологических подходов нам представляются важным, во-первых, потому, что появляется возможность корректно и научнообоснованно решать проблему аутентичного изучения религиозных явлений², и во-вторых, потому, что они актуализируют проблему критериев различения научного и вненаучного знания, препятствуя лжеучениям оккультного и эзотерического характера.

2. Религиозный феномен: проблема парадигмального выбора

Для традиционной теории познания такие феномены как жизнь, вера, доверие, субъект, природа релятивизма, интерпретирующая функция субъекта и т.д. имели «маргинальный» характер. В современной «понимающей» науке и религиоведении вышеназванные понятия и проблемы становятся базовыми, а их изучение приобретает совершенно иное значение в свете философии жизни и философии познания, ориентированной на диалог когнитивных практик и методологий³, особенно в отношении религии и духовной жизни человека.

Не отменяя рациональность как главное достоинство научного знания, современная эпистемология заявляет об особом типе постнеклассической рациональности⁴, который характеризуется: 1) сетевым принципом организации знания; 2) междисциплинарным дискурсом; 3) «легализацией внутрисубъективного опыта» (А. Юревич); 4) парадигмальной толерантностью (В. Стёпин); 5) «критическим самоосмыслением дисциплины» (К. Джерджен); 6) герменевтическим стилем мышления, когда изучаемый предмет предстает как явление, феномен в целостности его внешних и внутренних характеристик⁵.

¹ Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. — 2003. — № 8.

² Здесь нельзя не отметить актуализацию знаний о религии в современном российском образовании. Конструктивное решение проблемы изучения тех или иных религиоведческих и теологических курсов в вузах и, особенно в школах, зависит не в последнюю очередь от степени разработанности педагогических моделей неконфессионального религиозного образования, от анализа европейского опыта изучения религии, основанного на феноменологической, катехизической или экзистенциальной доминантах, что само по себе является инновацией для теории и практики российского образования (См.: Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе. — СПб.: 2005; Человенко Т.Г. Субъектно-смысловая интеграция знаний: проблемы феноменологического анализа православной культуры. — Орёл: 2002).

³ См.: Микешина Л.А. Философия познания. — М.: 2002.

⁴ См.: Стёпин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. — 1989. — №10; Он же. Философская антропология и философия науки. — М.: 1992. — С. 177-189. Наряду с неклассической рациональностью в качестве самостоятельного типа рациональности В.С. Стёпин 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: Сб. научн. тр. — М.: 2002. — С. 186-206.

⁵ См.: Стёпин В.С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. — М.: 2000; Швырёв В.С. Рациональность в спектре её возможностей. «Исторические типы рациональности». — М.: 1995; Швырёв В.С. Судьбы рациональности в современной философии // Субъект, познание, деятельность: Сб. научн. тр. — М.: 2002. — С. 186-206.

С учетом всего вышесказанного мы обращаемся к феноменологии, которая по своей проблематике и методологическим решениям 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 ученых, в том числе религиоведов. 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., Гайденок П.П., Гурвич А., Кокельманс Дж., Микешина Л.А., Михайлов А.А., Молчанов В.И., Печёнкин А.А., Разеев Д.С., Шкуратов И.Н., Шмит Р., Штрассер С., Штрёкер Э., Шпигельберг Г., Харви У. 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 тоже время отвечает на поставленную еще Кантом задачу отыскания «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта.

Позиция исследователя-религиоведа обнаруживается прежде всего в трактовке понятия «религиозный феномен». Оппозиция знание — вера преодолевается, если рассматривать религиозный феномен как познаваемость сущего в себе, когда, познавая явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое познание сущего. Это не кантовский подход к феномену, который предполагал, что мы можем мыслить вещи сами по себе, но не можем познавать их. Но это тот подход, который станет востребованным феноменологией и русской религиозной философией на пути преодоления кризиса науки в конце XIX — начале XX в.

Надо сказать, что русские философы, высоко оценивая «коперниканский переворот», совершенный Кантом в философии, подвергли критике центральные идеи и принципы мыслителя. Особое неприятие вызвало его учение о религии, предлагавшее рассматривать ее «в пределах только разума», и, соответственно, кантовское убеждение несоотнесенности феномена (то, чем вещь является для нас) и ноумена (то, что она представляет собой на самом деле) как принципиально различных характеристик мира. В России были выдвинуты на первый план относительно новые на то время экзистенциально-онтологические, мистико-софиологические моменты. В историческом плане это оказалось предвосхищением той интерпретации кантовских идей, которая в западной философии в качестве заметного феномена появилась существенно позже. Но эта интерпретация появилась на пути параллельного самостоятельного развития западноевропейской мысли, без сколько-нибудь заметного влияния русской экзистенциальной религиозной философии. Это та традиция, которая идет от Гегеля до Гуссерля и Хайдеггера и которая настаивала на мысли о содержательном обнаружении в явлении того, что есть сущность. Российская традиция тесно связана с острейшими смысложизненными проблемами, с осознанием специфики российского духа, а также трагических духовно-нравственных судеб всей человеческой цивилизации. Религиозный феномен приобретает здесь совсем некантовское основание, так называемое «метафизическое существо» как абсолютную основу всех религиозных явлений. Это позволило русским религиозным мыслителям (например, Булгакову, Кудрявцеву-Платонову, Соловьёву, Флоренскому и др.) содержательно

соотносить, т.е. коррелировать, понятие «явление» с понятием «сущность»: «под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе я разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, т.е. в его собственной подлежательной действительности», — говорил Вл. Соловьёв¹.

Таким образом, в западноевропейской и российской философии II пол. XIX — н. XX в. параллельно и самостоятельно развиваются антипозитивистские умонастроения с широким использованием понятия жизни и жизненного мира. Идея о кризисе позитивизма, о европейском кризисе науки как общечеловеческом явлении была очень мощной, как подчеркивает Н.В. Мотропилова, в том числе и российской идеей (от Юркевича, Кудрявцева-Платонова и до философов «серебряного века» и отечественного естествознания в лице В.И. Вернадского и его последователей).

Для постнеклассической феноменологии религии трактовка религиозного феномена в духе корреляции явления и сущности важна своей онтологичностью, а через рефлексию и интерпретацию смысла и текста — открытием глубинных оснований экзистенции. Это позволяет создать новый, сообразный предмету исследования дискурс, в основе которого расположено общение и участное мышление². Место ученого-исследователя может находиться внутри дискурса, что не меняет самого исследователя, но тем не менее позволяет «вживаться» в изучаемое религиозное явление, максимально адекватно строя его познание. В этом случае позиция познающего сознания перестает быть позицией неподвижного регистрирующего наблюдателя. Познание приобретает в определенной степени способность вхождения внутрь и взгляда изнутри, в то же время не переходя на чисто внутреннюю позицию полной погруженности и полной идентификации с религиозным феноменом.

Вместе с тем в истории науки уже не раз обращалось внимание на подобного рода ситуации. Вспомним хотя бы принцип «участного мышления» М. Хайдеггера и М. Бахтина или «принцип сочувствия», сформулированный известным отечественным ученым С. Мейеном или принцип «участности» по отношению к религиозной традиции, предложенный С. Хоружим. «Пограничные» междисциплинарные ситуации можно рассматривать как узловые проблемные зоны, следуя концепции сетевой природы знания. Такие ситуации требуют своего решения на основе принципа дополнительности (хорошо известного на сегодняшний день в естествознании, но с трудом пробивающего себе дорогу в гуманитарных науках), т.е. на основе взаимной согласованности различных теорий. Этот подход означает, что в насыщенном информационными возможностями мире одна религиозоведческая теория должна учитывать другие религиозоведческие позиции. Например, в психологии и феноменологии религии теоретические концепты К. Юнга дополняет религиозоведческая компонента культурно-исторической психологии Л. Выготского; или феноменологически-типологический метод Г. Шпета дополняется историко-генетическим методом А. Потемби; или феноменологическая теория «жизненного мира» Э. Гуссерля — сущностной феноменологией религии М. Шелера и т.д.

Такая особенность постнеклассической рациональности как парадигмальная толерантность, о которой мы говорили выше, находит свое развитие в тринитарной методологии, в основе которой отказ от бинарных оппозиций в пользу тернарного синтеза. «К живым системам неприменима форма мышления, основан-

¹ Соловьёв В.С. Соч.: В 2 т. — М.: 1988. — Т. 2, с. 212.

² См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. — М.: 1998.

ная на взаимно исключающих противоположностях»¹. Привычка превращать различия в непримиримые противоположности естественна для бинарного мышления, но в тоже время опасна, как только превращается из орудия анализа в способ действия в реальном мире², что мы можем наблюдать и в отношении бинарной оппозиции знание — вера. Бинарная схема, будучи одномерной, порождает линейное представление о связях и сакраментальную постановку вопроса о том, что первично: бытие или сознание, вещество или поле, вера или знание и т.д. Объединение противоположностей в одной сущности возможно в методологии тернарного синтеза. Классический тому пример — признание в физике на основе принципа дополнительности двух различных форм — волны и частицы - у одной сущности — электрона. В любой системной триаде каждая пара элементов находится в соотношении дополнительности друг другу, а третий задает меру совместности³. Конечно, тема тринитарной методологии в диалоге науки и религии требует своего самостоятельного изучения, но ее важность и перспективность для современной науки несомненна.

Таким образом, феноменологическая методология, основанная на попытке увидеть религию такой, какой она представляется религиозному человеку, создает почву для сотрудничества с теологами. В этом сообразовании научно-рефлексивного метода с трансцендентальным ядром религии и заключается основная общенаучная значимость герменевтической и экзистенциальной феноменологии, цель которых — понимание (интеллектуальное и экзистенциальное) внутренней сути религиозной жизни в целом и различных ее аспектов в отдельности. Средство понимания — это диалогическое взаимодействие, которое, опираясь на интересубъективность, способствует объективному постижению внутреннего мира религии в ее человекообразных проявлениях. Если всякое познание осуществляется в общении, диалоге, взаимодействии «Я и Ты», «Ты и другой», то уже на общегносеологическом уровне предполагается связь познания и понимания⁴, причем последнего не только как логико-методологической процедуры, но и как «проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения»⁵, поэтому опыт герменевтики здесь оказывается незаменимым.

3. Парадокс человеческой субъективности в свете экзистенциальной феноменологии

Человекообразность, понятая в категориях феноменологической методологии как парадоксальность человеческой субъективности, раскрывает человека как воплощенное сознание, имеющего фундаментальную раздвоенность в своем отношении к бытию физического космоса и к бытию самого себя. Сознание человека, с одной стороны, направлено на вещи мира, а с другой — на поиск у этих же вещей некоего основания, понимаемого либо в качестве человеческого мышления, либо в качестве «Божественного разума». В конечном счете, парадоксальность человеческой субъективности — это различие в двух установках сознания. Одна из них, направленная на вещи мира, сопровождается нерелигиозной верой

¹ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М.: 1998. — С. 281.

² Собуцкий М.А. Несколько заметок о бинарном мышлении в гуманитарном знании и в повседневной жизни // Философская и социологическая мысль. — 1993. — № 9-10, с. 47.

³ См.: Баранцев Р.Г. О тринитарной методологии // Между физикой и метафизикой: наука и философия. — СПб.: 1998. — С. 51-61; Он же. Тушиковость одномерного воображения // Социальное воображение. — СПб.: 2000; Он же. Системная триада — структурная ячейка синтеза // Системные исследования. Ежегодник. 1998. — М.: 1998.

⁴ Микешина Л.А. Указ. соч., с. 59.

⁵ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. — М.: 1995. — С. 5.

в реальность этих вещей, как если бы они существовали сами по себе. Другая же направлена на происхождение вещей, на происхождение их смысла и предназначения в той форме, как они явлены человеческому сознанию. Вторая установка сознания и есть феноменологическая. Отсюда вытекает вопрос: так ли уж непримиримы вера и знание как самостоятельные способы деятельности человеческого разума? Где коренится природа этой раздвоенности и где надо искать пути их взаимодополняющего единства?

Суть феноменологической установки, как мы помним, заключается в том, что сознание удерживается от каких-либо объективирующих суждений о статусе реальности того, что мы называем феноменами. Другими словами, оно больше озабочено смыслами того, что ему дано, а не фактами наличия вещей, которые якобы стоят за этими смыслами. Само представление о вселенной как физической реальности есть результат интеллектуальной деятельности человека, результат интегрирующей функции его сознания. Здесь парадокс выступает в явной форме: будучи конечным и незначительным в необозримой вселенной (в смысле пространства-времени), человек тем не менее артикулирует все многообразие вселенной в своем внутреннем единстве, т.е. делает вселенную интенциональным коррелятом своей субъективности. Этот парадокс хорошо известен философии: у Гуссерля он выражен словами «быть субъектом для мира и в то же время быть объектом в мире»¹. У Мерло-Понти — это конфликт между двумя доминирующими тенденциями в классической философии, между натурализмом и идеалистическим интеллектуализмом: «с одной стороны человек является частью мира, с другой стороны он есть сознание, конституирующее мир»². Но смысл парадокса человеческой субъективности может быть понят и по-другому: любое исследование окружающего мира не будет полным, если человек сам не включен в него. Философия природы и философия человека взаимодополнительны и ни одна из них не может быть законченной, если она не показывает себя как дополнение другой.

Сформулированный выше парадокс о положении человека в космосе является, по сути, фундаментальной экзистенциальной проблемой, т.е. проблемой существования человека как воплощенного сознания или, выражаясь богословски, проблемой подобия Богу-творцу, который сотворил мир и самого человека в их единстве.

Надо сказать, что отцы церкви не только осознавали этот парадокс как богословскую проблему, но и интерпретировали ее в терминах религиозного мышления, присущего их эпохе. Например, преп. Максим Исповедник проинтерпретировал парадокс человека, обсуждая его посредничество между чувственным, эмпирическим миром и миром мысленных форм следующим образом: «будучи составленным из души и тела он (человек) по существу ограничен реальностями мира идей и чувственными реальностями, в то же время он сам определяет (артикулирует) эти реальности через его способность познавать интеллектуально и воспринимать с помощью органов чувств». Преп. Максим, называя человека микрокосмом и посредником, понимал его как трансцендентального субъекта, обладающего способностью и свойством соотносить эмпирическую вселенную с идеей целостности вселенной. А посредничество между чувственной вселенной и идеальным в самом человеке стало возможным, согласно Максиму, благодаря сообразности логоса человека с логосом тварности всей вселенной, общим источником которой является Логос — Слово Божие³.

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: 2004. — С. 239-244.

² Merleau-Ponty M. *Sense et Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press. — 1982. — P. 72.

³ Nesteruk A. *Humanity in the Universe: A Patristic Insight into Modern Cosmology* // *Sourozh: A journal of Orthodox Life and Thought*. — №88 (2002), p. 1-20.

Классическая наука, со своим стремлением к экстремальному натурализму, не могла осознать не только богословской, но и философской значимости парадокса человеческой субъективности, что привело к экзистенциальному кризису науки. Это подчеркивали известные представители западной феноменологической мысли XX в., на что мы уже обращали внимание, но это же беспокойство мы находим и в русской философии, например, у Булгакова, Соловьёва, Кудрявцева-Платонова и т.д.

Натурализм, как догматический фундамент науки, исключает всякое ее взаимодействие с теологией, как и всякое экзистенциальное измерение религиозного феномена. В результате сам феномен человека подвергается «натурализации», т.е. сводится к функционированию его телесности, его социобиологического начала. При этом личностная основа и свобода либо отсутствуют, либо принижаются и сводятся до механистичного их толкования. Но необходимость привлечения теологической аргументации в интерпретации парадокса человеческой субъективности возникает, когда мы говорим о различении природы человека и его ипостасности (личностности).

Феноменологическая философия ставит эту проблему, но не под теологическим углом зрения. Она формулирует ее как раздвоенность человеческого состояния между эмпирическим *его* (т.е. живым организмом) и трансцендентальным *его* его сознания. Хотя современная экзистенциальная феноменология, в лице Г. Марселя, А. Нестерука и др. представителей, и — в исторической ретроспективе — философско-богословские взгляды Климента Александрийского, блаж. Августина, преп. Максима Исповедника едины во мнении, что не все в познании может быть продемонстрировано, что есть такие начальные элементы познания, которые приходится принимать на веру, в частности, гипотезу о том, что познание возможно как таковое, и поэтому вера в этом смысле предшествует знанию и может рассматриваться как экзистенциальная предпосылка знания. Поэтому наука сама нуждается в глубоком обосновании ее смыслообразующих положений изнутри того, что Гуссерль называл «чудесными телеологиями», содержащимися в описаниях природы и в особенности природы человека¹.

Справедливости ради надо отметить, что для феноменологической философии вопрос об обосновании сознания не представлял интереса, тем более если он ставился в религиозном контексте, поскольку само религиозное сознание не изучалось в феноменологии в аскетическо-опытном (т.е. мистическом) смысле. Но для некоторых представителей феноменологического направления религиозная вера сама по себе представляет редуцированную, т.е. философскую форму сознания. Это прежде всего католические философы-феноменологи, которые убеждены, что философия томизма и феноменология не только не исключают, но скорее дополняют друг друга². А так же современные французские философы, т.к. Поль Рикёр, Мишель Анри, Жан-Люк Марьон, которые работают над «теологическим поворотом» в феноменологии, дискуссии вокруг которого ведутся не только во Франции, но и в англо-саксонском мире³. В российской философии эта проблема поставлена в работе С. Хоружего «К феноменологии аскезы». Таким образом, мы говорим о том, что религиозный опыт может быть не только предметом феноменологического осмысления, но имплицитно служить тем началь-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. — М.: 1999. — С. 128.

² См.: Dondeyne A. Contemporary European Thought and Christian Faith. — Pittsburgh: Duquesne University, 1958; Sokolowsky R. Introduction to Phenomenology. — Cambridge University Press, 2000.

³ См.: Phenomenology and the “Theological Turn” The French Debate. — N.Y.: Fordham University Press, 2000.

ным фоном, из которого возможность феноменологии как таковой может быть осознана. Но прямое обращение к религиозному опыту не принимается как «доказательное» и «убедительное» со стороны научного сообщества, поскольку традиционно опирается на данные науки и научного метода в классическом их понимании. Поэтому для дальнейшего изучения религиозного феномена этот метод должен быть критически осмыслен прежде всего в парадигме постнеклассической рациональности.

Заключение

Таким образом, изучение религии и религиозного сознания, основанное на выборе единственно верного и неизменного методологического ориентира, не представляется не только адекватным, но и не соответствующим современным представлениям о развитии науки в ее постнеклассическом понимании. Постнеклассические исследования строятся на принципе взаимодополнительности когнитивных практик. Они нацелены на преодоление дуальности субъекта и объекта познавательной деятельности, на снятие противоположности научной рационализации и «жизненного мира». Постнеклассические исследования предполагают интеграцию научного, философского и обыденного уровней сознания, конструируют «жизненный мир» в понятиях «субъективного» или трансцендентально-феноменологического подхода к анализу его проблем, используя традиции философии жизни, экзистенциализма, феноменологии, «понимающей» социологии и т.д. Отсюда перенос центра исследовательских интересов от «филогенеза» к «онтогенезу» религиозного феномена, от эволюции вероисповедных традиций к изучению динамики религиозной жизни в контексте индивидуального развития человека. Отсюда интерес «понимающего» религиоведения к амбивалентности религии как явлению априорно существующему (и бытийственно и сущностно) на перекрестке трансцендентного и социокультурного.

Нарастающая ностальгия по целостности заставляет искать иные способы мышления, не разделяющие, а объединяющие узловые проблемы того или иного явления, что и происходит в актуальных взаимоотношениях религиоведения как «науки о религии» и теологии как рефлексии о Боге и богопознании. Герменевтическая и экзистенциальная феноменология, реализуя методологический принцип взаимодополнительности, обладают способностью исследовать проблемы междисциплинарного характера не только в горизонтальной системе координат религиоведения как комплексной науки, включающей в себя различные социокультурные контексты религии, но и в вертикальной системе координат трансцендентально-смысловых ценностей и значений религии. Тем самым делается серьезный шаг в преодолении бинарной оппозиции знание — вера, следуя которой мы рассекаем смысловое пространство на части, уверяя себя, что бинарность — онтологична и единственно верна.