Е.С. Соколов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И РЕВАНШ ТЕОЛОГИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ РЕЛИГИИ

Egor S. Sokolov

TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY AND THEOLOGICAL REVANCHE IN THE STUDY OF RELIGION

The article analyzes the problem of the theological 'revanche' in the Study of Religion. The author maintains that Rudolf Otto's book 'The Idea of the Holy' laid the foundation of the classical phenomenology of religion and tries to single out the connections between Otto's 'revanchist' ideas on the one hand and the academic concerns of Husserl's followers, especially those of Bourdieu, and the European epistemological tradition on the other. According to the author, Otto borrowed a number of conceptual and methodological structures from Husserl's phenomenology, which gave him an opportunity to depart from the evolutionary paradigm, history of religion, empirical psychology on the one hand and from theology on the other. This kind of philosophical apparatus provides the phenomenology of religion with the high repute and scientific legitimacy, which are necessary for the 'revanchist' project. Moreover, the author seeks to find out whether the philosophical tradition from Descartes to Husserl has any theological implications. The author tries to prove the structural equivalence between the place of the transcendental subject in the philosophical discourse and the place of God in the theological one.

Когда в 1917 г. выходит «Священное» Рудольфа Отто, книга положившая начало классической феноменологии религии, Эдмунд Гуссерль уже работает над проектом трансцендентальной феноменологии, который получит свое классическое выражение в «Картезианских размышлениях» (1929). Большинство участников «феноменологического движения», сложившегося уже в 1900-е годы XX, за Гуссерлем, как известно, не последовало, сохранив, как Макс Шеллер, например, верность эйдетическому знанию и зачастую трактуя «усмотрение сущности» неприемлемым для Гуссерля образом[1]. Исследователи классической феноменологии религии, и, в частности, трудов Отто, подчеркивают конфессиональную ангажированность, изменение значений введенных Гуссерлем терминов и «смягчение [его] жесткой методологической программы»[2]. Все это не вызывает сомнений, однако, мне представляется, интересным попытаться поставить вопрос о том, каким образом теологизация исследований религии связана

[1] Слиниин А.Я. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления»// Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 24; Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. — М.: Академический проект, 2007. — С. 104-107.

[2] Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. — М.: Академический проект, 2007. С. 113 — 123 (Красников цитируют аналогичные оценки М.А. Пылаева и Ю.А. Кимелева); Руткевич А.М. Послесловие переводчика// Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. — С. 267.

с феноменологическим проектом. Не является ли она следствием не искажения, а, напротив, реализации гуссерлевской стратегии или некоторых ее импликаций (может быть, неожиданных для самого Гуссерля)?

Несколько замечаний о «Священном». Задача Отто описать (пусть только «символами» или «идиограммами», пусть, аппелируя к религиозному переживанию читателя[1]) универсальную структуру религиозного опыта, выявить в идее божественного инвариантное (для любой теистической религии) иррациональное ядро[2]. «Иррациональное в идее» звучит странно, однако, здесь именно Гуссерль помогает понять, что, по-видимому, имеется в виду. «Идея» — это следует из всего хода анализа Отто — значит здесь специфический способ данности, само-данности или очевидности, то, что Декарт называет данностью в «естественном свете разума», а Гуссерль — данностью вещи «как она сама», то есть такой, в которой мы не сможем усомниться, если обратимся к ней[3]. Вот что пишет Отто: «он должен познаваться каким-то иным, особенным способом. Он должен каким-либо образом ухватываться»[4], «речь идет об изначальной и основополагающей данности, т.е. об определяемой лишь через саму себя данности в душевном мире»[5], «оно уловимо лишь посредством особых реакций чувства [...] эту определенность чувства мы должны попытаться обрисовать»[6], «таинственно-затемненная сфера, которая уклоняется *не от нашего чувства, а от нашего понятийного мышления* (курсив мой. — *Е. С.*), и которую мы, поэтому, называем «иррациональным»»[7]. Там, где Отто пишет об «идее божественного», речь идет всегда о «чувстве» или «переживании», о специфической «данности». Специфической поскольку она аподиктична (мы не можем осмысленно в ней сомневаться) — но в то же время чрезвычайно трудно передаваема: «при обучении, — пишет Отто, — ортодоксия не находит способа каким-то образом воздать должное иррациональности своего предмета»[8]. Отсюда предваряющий анализ нуминозного призыв «вспомнить момент сильной и наивозможно односторонней религиозной возбужденности»[9].

Этот призыв, заметим, кстати, становится одним из первых кирпичей в основании тезиса «исследователь религии должен быть религиозен», который, однако, оказывается слишком сильным даже на почве феноменологического анализа (тогда как в рамках любой редукционистской методологии он просто бессмысленен): действительно, опыт переживания нуминозного не является достаточным условием религиозности. Более того,

---

[1] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. — С. 15.

[2] Там же. — С. 12.

[3] Декарт в «Размышлениях о первой философии» писал даже, что «мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя».

[4] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. — С. 8.

[5] Там же. — С. 17.

[6] Там же. — С. 21.

[7] Там же. — С. 103.

[8] Там же. — С. 9.

[9] Там же. — С. 15.

последовательный феноменологический анализ, то есть анализ объекта «как он дан» (хотя бы мы и признали способ данности специфическим и, следовательно, религию областью sui generis), предполагает эпохе, отказ от суждений относительно бытия. Иначе говоря, тезис «исследователь религии должен быть религиозен» оказывается методологически ущербным, поскольку его защитники должны быть именно непоследовательными феноменологами.

В «Священном» защищается более слабый тезис, который можно было бы, я думаю, сформулировать следующим образом: «исследователь религии должен иметь опыт переживания нуминозного». Это, хотя Отто не всегда удерживает феноменологическую позицию, вполне соответствует гуссерлевскому пониманию очевидности: если, например, нам дано переживание красного, то «не имеет смысла спрашивать и сомневаться, что же такое сущность красного или что такое смысл красного»[1], хотя «тому, кто не видит или не желает видеть», передать его невозможно: «примерно так, как если бы незрячий желал бы отрицать зрение; или еще лучше, если бы зрячий желал бы отрицать, что он сам видит и что имеется зрение. Как могли бы мы убедить его, при условии, что он не имел бы никакого другого основного чувства?»[2] Задача Отто, повторю, проанализировать само-данность нуминозного за рамками его рационально-дискурсивного оформления: теология здесь структурно соответствует «естественной установке», «объективным наукам», если Гуссерль идет «к самим вещам», то Отто — «к самому Богу».

Именно такая, «более радикальная», постановка вопроса позволяет отстаивать свой предмет как специальный (sui generis) и, следовательно, претендовать на дисциплинарное обособление. Возможно, имеет смысл поставить вопрос об успехе феноменологии религии в первой половине XX века в духе Бурдье, то есть как вопрос о стратегии, одновременно интеллектуальной и политической (в смысле академических политик)? Показательным здесь могло бы быть, наверное, и то, каким образом Отто (повторяя опять-таки демарш Гуссерля в отношении психологизма) отстраивается от психологии религии: «Джеймс придерживается эмпиристской и прагматистской точки зрения и тем самым закрывает себе путь к признанию способностей познания, присущих самому духу, и основоположений идей в нем»[3]. Если «идея» понимается как само-данность, если она принципиально не может быть адекватно объективирована, то, следовательно, встает вопрос о субъекте, которому она дана. Этот субъект (как того и требует феноменологический метод) — трансцендентальный, а не эмпирический. Эксплицитно это выражено в формулировке «священное как категория априори»[4], но об этом же говорит и сам ход анализа: обращение к текстам, относящимся к разным историческим эпохам и религиозным традициям, осмысленно только в рамках исследования универсальных структур или

[1] Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. — С. 145.

[2] Там же. — С. 154.

[3] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. — С. 20.

[4] Там же. — С. 178.

универсальных способов данности (соответствующих «модусам cogito» в «Картезианских размышлениях» Гуссерля). Конечно, у Отто нет анализа трансцендентальной субъективности, он занимается скорее «дескриптивной психологией сознания» (если не сказать интроспекцией), но, как заметит позднее Гуссерль, «ее подлинный смысл раскрылся только в новой феноменологии»[1] — именно в том смысле, что анализ трансцендентальной субъективности фундирует содержательно согласующееся с ним[2] психологические усмотрения, то есть обосновывает их вопреки критике интроспекции со стороны экспериментальной психологии.

Предпочтение, отдаваемое философии перед эксперементальной психологией, «усмотрению сущности» и переживанию перед понятийным анализом заставляет обратиться к описанным Бурдье диспозициям академического поля Германии 20-х[3]. Я не достаточно компетентен, чтобы сравнить позиции и ставки Отто и Хайдеггера. Однако мне представляется, что дрейф в сторону иррационализма, мистицизма, характерный для целого ряда последователей Гуссерля, феноменологов религии в том числе, становится в этом контексте несколько понятней[4]. Во всяком случае, в отличие от ставшего общим местом указания на изменение европейского сознания в ходе Первой мировой войны, анализ Бурдье позволяет поставить вопрос о трансформации феноменологического проекта как, в том числе, стратегии институциального обособления. Соответственно, те терминологические и методологические структуры гуссерлевской феноменологии, которые сохраняются (имплицитно или, напротив, только номинально), например, у Отто: очевидность, трансцендентальный субъект, эпохе и т. д. могут быть поняты как средство разрыва с эволюционной парадигмой, историей религии, эмпирической психологией, с одной стороны, и с теологией, с другой. Философская оснастка обеспечивает феноменологии религии необходимую респектабельность, научную легитимность — без нее реванш теологии в исследованиях религии оказался бы, вероятно, невозможен.

Более того. Не следует ли задать вопрос о том, в какой мере возможность такого реванша предопределена именно этой философской оснасткой? Иначе говоря: насколько та европейская философская традиция, на которой основан феноменологический проект, предполагает теологические импликации? Понятно, что у Декарта (а Гуссерль даже называет трансцендентальную феноменологию неокартезианством[5]) теологическое присутствует еще в неснятом виде: достаточно указать на доказательство бытия Бога. Гуссерль, конечно, не использует теологических аргументов.

---

[1] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 94.

[2] Там же. — С. 95.

[3] Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. — М.: Праксис, 2003.

[4] Конечно, вопросом отдельного исследования остается то, каким образом этот дрейф связан с познавательными возможностями феноменологии. Характерно, что в каком бы направлении ни двигались последователи Гуссерля (исследовании общества, религии, экзистенциальных структур и др.), им приходилось нарушать его методологическую программу. Очевидно, большую роль здесь играет также изменение «поля возможного»: проект философии как строгой науки выглядит анахронизмом уже в 1910-е годы.

[5] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 49.

Напротив, он указывает, что в декартовских «Размышлениях» «как непроясненный предрассудок присутствует схоластика»[1], что он «не переступил порог подлинной трансцендентальной философии»[2] и т. д. Бог с его истинами требовался Декарту, чтобы вернуть мир, поставленный под сомнение, — говорит Гуссерль, — мне Он не нужен, поскольку задача наоборот заключается в том, чтобы отказаться и от субъекта как последнего оставшегося островка мира и перейти к феноменологическому рассмотрению. Он отмечает также, что свое рассуждение Декарт пытается построить как аксиоматико-дедуктивное, ориентируясь на геометрию как на образец[3] — тогда как необходимое аподиктическое обоснование знания должно быть беспредпосылочным. Насколько эта позиция выдержана?

Сама идея беспредпосылочности, абсолютного обоснования знания имеет теологический привкус, тем более что она встраивается Гуссерлем в структуру естественное/философское (отчетливо отсылающую к традиционной естественное/сверхъестественное). Причем он не только различает естественную и философскую установки, он предполагает возможность удерживать эпохе как состояние, в котором я «не воспринимаю себя как естественного человека», то есть, находящегося в пространстве, включенного в социальные взаимодействия и т. д. Собственно, только в таком состоянии я и могу ставить трансцендентальные вопросы[4]. Как выполнить так понимаемое эпохе неясно[5], однако структурное соответствие позиции трансцендентального субъекта и позиции Бога, как она задана европейским теологическим и философским дискурсом, кажется мне очевидным.

Это позиция, выделенная из мира и противопоставленная ему. Она принципиально не может быть локализована во времени и пространстве. Трансцендентальный субъект, заданный как конечная фигура обоснования знания, является «первопричиной» в том смысле, что он не детерминирован никаким природным, историческим или социальным порядком, тогда как любое знание гарантировано им в самой своей возможности. Симптоматично уже взаимное расположение заинтересованного и погруженного в мир Я при естественной установке и «утверждающимся *над* (курсив мой. — *Е. С.*) ним как незаинтересованный зритель феноменологическим Я»[6]. Божественному всеведению и божественным истинам соответствуют у Гуссерля разумность, понимаемая не как «случайная фактическая способность, [...] но, скорее, универсальная сущностная форма структуры трансцендентальной субъективности вообще»[7], принципиальная открытость Я для себя самого (в отличие от эмпирического Я, в котором марксизм, с одной стороны, и психоанализ, с другой, обнаруживают недоступные рефлексии слои), принципиальная познаваемость всякого суще-

[1] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 82.

[2] Там же. — С. 83.

[3] Там же. — С. 58.

[4] Там же. — С. 173-174.

[5] В том числе, как показывает известный анекдот, и самому Гуссерлю. Когда однажды студент спросил его, что для этого нужно сделать, он ответил: «Как, черт побери, я могу это знать? Я ведь философ».

[6] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 99.

[7] Там же. — С. 131.

го. Правда, как пишет Гуссерль, «совершенная очевидность и ее коррелят, чистая и подлинная истина, дана как идея, внутренне присущая стремлению к познанию»[1], то есть как регулятивная идея, как предел, однако ее недостижимость связана только с временностью Я, но не с ограниченностью когнитивных компетенций. Вечное Я было бы всеведущим.

Под влиянием Хайдеггера время начинает играть у позднего Гуссерля все большую роль, в «Картезианских размышлениях» оно выступает «универсальной формой всякого эгологического генезиса»[2]. Это, по-видимому, несколько расходится с предложенным выше рассмотрением трансцендентального субъекта как субститута Бога. Здесь, мне кажется, необходимо учитывать два обстоятельства: 1. Гуссерль постоянно сравнивает сознание с гераклитовским потоком[3], таким образом временность связывается с бесконечным движением, бесконечной изменчивостью; 2. не вечность, а именно бесконечность связывается в европейской философии Нового времени с божественной точкой зрения[4]. Связано это в частности с развитием математики. Известно утверждение Декарта, что математик не может быть атеистом. Сегодня оно выглядит странно, но в XVII веке использовалось против аристотелевского тезиса о некорректности понятия актуальной бесконечности (5 и 6 главы III книги «Физики»). На оперировании актуальной бесконечностью строится математический анализ, однако как она может быть дана? Именно через Бога как инстанцию, способную к бесконечному наблюдению, способную, например, получить все значения функции (и гарантирующую, тем самым, возможность построить ее график, то есть задать бесконечное множество значений, исходя всего из нескольких), позволяющую оперировать бесконечными числовыми рядами и т. д.

Некоторые неожиданные импликации (онтологически, этические) феноменологии даны нам в виде набора достаточно произвольных интерпретаций; одна из любопытных, на мой взгляд, принадлежит М.К. Мамардашвили[5]. В «Картезианских медитациях» есть рассуждение, в котором он показывает связь обсуждавшийся темы с другой, тоже очень важной. Я позволю себе процитировать довольно большой фрагмент из второго размышления: «Порядок есть нечто такое, что предполагает *непрерывность* [...] Следовательно, порядок держится на непрерывно возобновляемом, постоянно длящемся творении. И Паскаль выразил это фразой с от-

---

[1] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 64.

[2] Там же. — С. 160.

[3] Там же. — С. 121; Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. С. 127-128.

[4] Описание отношения вечность/бесконечность можно было бы начинать с Зенона и Аристотеля и проводить через всю западную философскую традицию. Для меня важен тот аспект этой проблематики, который связывает теологию и становящуюся новоевропейскую науку (через Кузанца, Декарта). См., например: Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.

[5] Его подход сложно назвать историко-философским: и Декарт, и Гуссерль служат для него зачастую поводом проговорить собственные идеи (речь, в частности, идет об усилии и удержании мысли). Что, конечно, не обесценивает эти интерпретации, однако требует некоторой осторожности при обращении к ним. См.: Мераб Константинович Мамардашвили. Серия «Философия России второй половины XX века». — М.: РОССПЭН, 2009 (в особенности статьи Н.В. Мотрошиловой, В.В. Васильева).

рицательной стороны, со стороны проблемы существования зла: агония Христа будет длиться (или продолжаться) вечно, сказал он, и в это время нельзя спать. И Декарт считает, что, поскольку творение может быть только непрерывным, то есть постоянно возобновляющимся, постольку спать нельзя. Заснешь — и порядка не будет, истины не будет, чисел не будет, совершенных предметов, так как совершенные предметы держатся на вершине волны *усилия.* Не спим — держится»[1]. Это «заснешь — [...] чисел не будет» есть как раз выражение требования инстанции бесконечного наблюдения для обоснования знания. Но Мамардашвили здесь вскрывает также онтологическую и этическую проблематику, имплицитно содержащуюся в новоевропейской гносеологии от Декарта до Гуссерля[2]. Мышление трактуется как бесконечное усилие (ср. с настойчивыми напоминаниями Гуссерля о необходимости удерживать феноменологическую установку), непосредственно соотносящееся с актом творения. Усилие, которое имеет, кроме того, ярко выраженный экзистенциальный характер — это не только прекрасно показывает Мамардашвили, но и Гуссерль формулирует достаточно отчетливо в постановке задачи «радикального возвращения к началу философии» или, например, в таком несколько неожиданном для сухого текста «Картезианских размышлений» пассаже: «Достаточно ли далеко зашло наше предварительное рассмотрение, чтобы мы исполнились той великой веры в философию, возникающую в этих размышлениях из метода самоистолкования ego, чтобы мы могли *принять эту философию в качестве цели наших жизненных стремлений* (курсив мой. — *Е. С.*) и со счастливой уверенностью приступить к работе?»[3] Наконец, это усилие этически нагружено, оно может быть понято как моральный долг. Во-первых, потому, что, как говорит Мамардашвили, на «вершине волны» этого усилия держаться совершенные предметы (и именно через него, напомню, Декарт приходит к онтологическому доказательству бытия Бога). Во-вторых, потому, что оно удостоверяет также и реальность Другого: так у Декарта (в формулировке А.Л. Доброхотова): «Cogito ergo ego sum, — ergo Tu es, — ergo nos sumus, — ergo id est»[4], так и у Гуссерля: в V размышлении он переходит от методологического солипсизма к анализу интерсубъективности, от Я к Другому через «аналогическую апперцепцию» («аппрезентацию»), универсальной инстанцией обеспечивающей возможность этого перехода выступает у него, конечно, трансцендентальный субъект[5].

Наконец, гуссерлевская трансцендентальная феноменология может быть понята как своеобразная онтология[6]. Трансцендентальный субъект

---

[1] Мамардашвили М.К. Картезианские размышления// Мамардашвили М.К. Философские чтения. — СПб.: Азбука-классика, 2002. — С. 542-543.

[2] См. об этом также Доброхотов А.Л. Онтология и этика когито// Доброхотов А.Л. Избранное. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. — С. 245-256.

[3] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 180.

[4] Доброхотов А.Л. Онтология и этика когито// Доброхотов А.Л. Избранное. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. — С. 250.

[5] Интересно, что в этой же главе, говоря о жизненном мире, Гуссерль называет Я «центральной монадой», термином, которым Лейбниц обозначал Бога.

[6] См. Сафронов П.А. Онтология феномена. — М.: ИЦ Азбуковник, 2007, где этот тезис подробно развивается.

не только противопоставлен миру феноменов, он определяет его: «каждый объект, каждый предмет вообще [...] отсылает к некой регулятивной структуре трансцендентального ego»[1], объект отсылает к способу данности, типически определенному способу осознания. Далее снова обнаруживается структура, воспроизводящая теологическую. Как Бог выступает источником бытия всего сущего и поддерживает его в бесконечном акте творения, так трансцендентальный субъект конституирует всякий предмет, наделяя его смыслом и существованием. «То обстоятельство, что бытие мира (даже когда он сам по себе дан в очевидности) *трансцендентно* сознанию, — пишет Гуссерль, — [...] ничего не меняет в том, что только в жизни сознания, как неотделимая от нее, конституируется всякая трансцендентность, и что только эта жизнь, в частности, как сознание о мире, несет в себе неотделимый от нее смысл, заключенный в слове «мир» [...] только раскрытие горизонтов опыта проясняет действительное существование мира и его *трансцендентность* и показывает затем, что он неотделим от трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия»[2]. То есть, удерживаясь на почве феноменологического анализа, можно, во-первых, утверждать, что характеристики субъекта задают характеристики мира (ср., например, с лейбницевским обоснованием тезиса о наилучшем из возможных миров) — это, однако, будет еще слишком слабая, «кантианская» формулировка. Можно, во-вторых, демонстрировать, каким образом «предметность конституируется в качестве структуры смысла»[3], и, следовательно, поскольку «каждое cogito [...] полагает свой предмет»[4], говорить уже о том, что субъект определяет всякое сущее в его самотождественности, его смысле и даже, как подчеркивает Гуссерль в процитированном отрывке, в его трансцендентности сознанию.

Попытка связать реванш теологии в религиоведении с феноменологической стратегией и, с другой стороны, европейской эпистемологической традицией, предпринятая в этой небольшой работе, — это, конечно, не более чем постановка вопроса. Остается надеяться, что специалистам она не покажется бесперспективной.

---

[1] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 127.

[2] Там же. — С. 140.

[3] Шкуратов И.Н. Конституирование. http://lebenswelt.narod.ru/d_konstit.htm

[4] Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2006. — С. 96.