

© **Бондарева Я.В., 2011**

## **ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ МЕТОДЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

*Аннотация.* Феноменологический и экзистенциальный методы отечественной философии, в деталях по-разному решая вопросы субъекта и объекта познания, предмета философского знания, а также вопрос о его истинности, в целом решают одну и ту же задачу – познание «живого подлинного бытия», Божественного начала, запредельного миру, и через него раскрывая смысл личного существования. Синтезируя эти методы с опытно-мистическим познанием, отечественные мыслители продвигались по пути создания «цельного знания» на методологической базе христианства.

*Ключевые слова:* познание, феноменологический метод, экзистенциальный метод, интуиция, всеединство, истина.

© **Ya. Bondareva, 2011**

## **PHENOMENOLOGICAL AND EXISTENTIAL METHODS OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY**

*Abstract.* Phenomenological and existential methods solve the problem of epistemological subject, object and truth in different ways. But at the same time these two methods tackle a common task – the cognition of God's reality and meaning of life. Russian religious philosophy synthesized these methods with mystical experience and created integrated knowledge on the basis of Christian methodology.

*Key words:* epistemology, phenomenological method, existential method, intuition, all-unity, truth.

Русская религиозная философия, ставя перед собой задачу превращения философии в созерцание, перемещения разума в сферу апофатизма и символического реализма, с необходимостью решала вопрос о реальности мистического опыта, о возможности сознательного общения с Богом, о конечном призвании человека, о возможности его обожения. Пытаясь раскрыть православие путем философского синтеза, отечественная мысль использовала феноменологический, экзистенциальный и опытно-мистический методы, находившиеся не только в тесной взаимосвязи, но и в состоянии взаимообусловленности.

Важнейшим шагом на пути корреляции опытного познания и философского умозрения становится феноменологический метод, синтезирующий его гуссерлианскую трактовку и интуитивизм, обстоятельно развиваемый в философии Н.О. Лосского и С.Л. Франка. Несколько ранее элемент интуитивизма содержался в гносеологических воззрениях Вл.С. Соловьева и обосновывался в духе шеллингианства как «интеллектуальная интуиция», являющаяся «настоящей первичной формой цельного знания» [11, 208]. В способности к такой интуиции Вл.С. Соловьев усматривал исключительное свойство человеческого духа, функцию же интуитивного познания он видел в том, чтобы придать «форму всеобщей цельной истины» тому материалу, который накапливается

субъектом через опыт. Исходя из принципа всеединства, обосновывая концепцию «свободной теософии» как единства мистицизма, рационализма и эмпиризма, философ видел в интуиции метод, в котором дается «единое во всем» и «все в едином» [11, 233]. Трактую интеллектуальную интуицию как созерцание идей, Вл.С. Соловьев отличал ее как от рациональных построений, так и от мистического опыта, что получило дальнейшее развитие в философии Н.О. Лосского, однако, в отличие от философов-интуитивистов, Вл.С. Соловьев более осторожно высказывался относительно степени вхождения в наше сознание познаваемого объекта в интеллектуальной интуиции, склоняясь к теории отражения, что явно расходится с феноменологическим методом. Высказываясь о возможностях познания сущего через явления, философ утверждал: «Совершенно очевидно, что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии или материально, так же как изображение в зеркале не содержит в себе материально изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения» [11, 211]. Вместе с тем Вл.С. Соловьев был убежден, что всеединое как начало сущего не может быть безусловно внешним для познающего субъекта, но должно находиться во внутренней связи с ним, в силу чего и может быть познаваемо: «В силу этой же связи субъект может быть внутренне связан и со всем существующим, как заключающимся во всеедином, и действительно познавать это все» [10, 685]. Именно последнее суждение Вл.С. Соловьева стало органичным для интуитивизма Н.О. Лосского и С.Л. Франка, раскрывающего механизм этой внутренней связи.

Понятие «интуиция», семантически восходящее к латинскому *intueri* («пристально смотреть»), понимается Н.О. Лосским как «непосредственное видение, прямое созерцание предмета в подлиннике познающим субъектом. В результате познаваемый предмет вступает в познающее сознание в подлиннике самолично и потому познается так, как он существует, независимо от акта познания», что в равной степени относится к чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции [7, 137]. Это означает, что философский интуитивизм устраняет посредников в процессе познания (копии, символы и т. п.), основываясь на принципе всеобщей имманентности, где «всё имманентно всему».

Здесь можно было бы упрекнуть Н.О. Лосского в чрезмерном имманентизме, вызванным необходимостью обоснования всеединства, однако философ утверждает, что интуиция есть сумма обычных методов познания познающим субъектом (сознанием) транссубъективного бытия. Следовательно, по мнению Н.О. Лосского, интуитивизм стоит на безусловном признании трансцендентной реальности, Божественного начала в бытии. Аналогичная позиция характерна и для идейного единомышленника Н.О. Лосского С.Л. Франка: для того чтобы познаваемое (переживаемое) стало некоторым предметным содержанием, противостоящим потоку сознания, необходимо отнести его к чему-то за пределами самого потока переживаний, т. е. к области трансцендентного бытия или «вневременного единства» (аналога «транссубъективного бытия» Лосского).

Удержаться в поле трансцендентизма философам-интуитивистам помогает традиционное для феноменологии понятие интенциональности, трактуемое и как главное условие интуиции, и как объективирующая функция сознания, и как познавательная методология. Интенциональность может быть понята как состояние направленности сознания, его способность дифференцировать субъект и объект, на «я» и «противостоящее мне». Она является вхождением в существо познаваемого посредством актов внимания, созерцания, стремления, хотения и т. д., что трактуется С.Л. Франком как проникновение в «неизвестное запредельное», ведущее, в свою очередь, к непосредственному осознанию единства трансцендентного и имманентного, т. е. всеединства. «На что бы ни было направлено наше сознание, – пишет С.Л. Франк, – оно всегда направлено не на имманентное переживание как таковое, а на него как на сторону или часть абсолютного бытия

(всеединства)» [12, 236]. Интуицию всеединства философ переводит в плоскость отношений части и целого, где часть есть частное, своеобразное содержание знания, а целое – это целостность всего иного: «Если бы каждое частное содержание было чем-то замкнутым в себе и потому открытым и ведомым для нас вне отношения к чему-либо иному, то мы могли бы лишь иметь или не иметь его, но познание... было бы невозможным, так как заключало бы противоречие» [12, 238]. Поэтому общее представление о бытии должно иметь непротиворечивый и всеобъемлющий характер, представлять собой основу для цельного знания и решаться в рамках единой системы представлений о мире. Что же касается факторов бытия, трансцендированных из него (как, например, божественное начало), то они не могут быть помысленными без имманентности их сознанию, без того, чтобы они не присутствовали в мышлении. Интуитивное познание, таким образом, основывается на признании того, что сама умопостигаемость трансценденции свидетельствует о причастности ее к мировому бытию, а сверхрациональность, транссубъективность, металогичность трансцендентных начал говорят не просто о едином бытии феноменального мира, но о всеединстве бытия, содержащем в себе различные уровни реальности.

Очевидный онтологизм гносеологических построений интуитивизма решает задачу оптимального сочетания трансцендентизма и имманентизма. Анализ отношений двух аспектов сознания – субъекта и объекта познания, осуществляемый в феноменологии с помощью особого метода – феноменологической редукции, стремится «обнажить ту область бытия («чистое сознание»), которая остается незатронутой размышлениями, осуществляемыми в рамках наших естественных установок» [8, 210]. Сознание при этом рассматривается как уникальная область бытия, которую можно раскрыть при помощи феноменологического метода без каких-либо серьезных искажений. Такое «знание-бытие» коррелируется с традицией онтологической гносеологии в русской философии, в рамках которой выявляются бытийные основания сознания.

Для подобного выявления Н.О. Лосский вводит понятие сверхвременной и сверхпространственной «гносеологической координации», трактуемой им как связь субстанциальных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель, существует не только для него, но и для всех других деятелей. Это делает возможным единосущие субстанциальных деятелей: «Вследствие единосущия и гносеологической координации всякий элемент внешнего мира существует не только в себе и для себя, но также и для другого... которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что-то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание; это – первичное существование всех элементов мира для меня; оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо предсознанием» [6, 534]. Предсознание, таким образом, по мнению П.П. Гайденко, и есть бытийное основание сознания, что сближает интуитивизм Н.О. Лосского с методологией С.Л. Франка, который «объясняет возможность для субъекта непосредственно созерцать не только содержание собственного сознания, но и трансцендентное ему бытие приоритетом всеобъемлющего бытия над сознанием. Всеобъемлющее бытие, по Франку, возвышается над противоположностью субъекта и объекта и объемлет ее в себе, оно есть Абсолютное бытие или Всеединство» [4, 355].

Гносеологическая координация как принцип связи субъекта (субстанциального деятеля) с предметами внешнего мира является в то же время и моментом отличия интуитивного познания от феноменологического, акцентирующего свое внимание на отношениях субординации в познании, зависимости одного бытия от другого, как в случае причинно-следственных связей. Понятием «координация» Н.О. Лосский подчеркивает равноправие субъекта и объекта познания, существующее до гносеологического опыта, но проявляющееся именно в нем и объясняющее саму возможность данного опыта. По-

этому философ обозначает эту координацию как гносеологическую, «так как она есть условие возможности истины о предмете» [7, 147]. Это суждение делает необходимым анализ проблемы истинности интуитивного познания в русской философии, но прежде необходимо рассмотреть его основные виды (чувственную, интеллектуальную, мистическую интуицию) по степени их соотносимости с феноменологическим методом, а также их характерные особенности.

Чувственная интуиция в интерпретации Н.О. Лосского имеет в своей основе эмпирическое восприятие, являющееся частью психической и физиологической жизни субъекта. Как низшая ступень познания чувственная интуиция дает знание наиболее «загрязненное», погруженное в мир «второй природы», что способствует атрофированию способности видеть живую динамическую сущность бытия. Тем не менее такой вид познания обретает важность и необходимость, так как именно через него субъект получает большую часть знания об окружающем мире. Чувственная интуиция есть схватывание сущности вещи посредством интенциональной выборки восприятия, когда из множества эмпирических фактов сознание выбирает то, на что направлено его внимание. У Лосского этот акт называется «выборкой отдельных слагаемых» чувственного восприятия, в результате которого в сознании репрезентируется сущностное основание вещи в ее феноменальной проявленности.

Чувственная интуиция, как и другие уровни интуиции, основывается на принципе гносеологической координации и интуиции всеединства, вследствие чего возможно доверие к внешнему (трансубъективному) бытию. В противном случае сознанию угрожает ловушка субъективизма и солипсизма, во избежание которых философам-интуитивистам было необходимо принять ряд фундаментальных допущений, положений, обуславливающих конкретный метод познания. Подобными допущениями и являются принцип гносеологической координации, принцип трансцендентности, присутствующий в том числе и в отношениях субстанциональных деятелей, принцип интенциональности сознания, благодаря которому и возможен сам процесс выборки восприятия. Все эти допущения оказываются необходимыми для интуитивизма, так как не приняв что-либо в качестве основания, невозможно осуществить какое-либо рассуждение.

В отличие от чувственной интуиции как ступени эмпирического познания, интеллектуальная интуиция в интерпретации Н.О. Лосского представляет собой умозрение, мышление, способность усматривать идеальное единство мира и его отдельные аспекты. Интеллектуальная интуиция как достоинство разума оказывается тесно связанной с чувственной интуицией, так как восприятие как исходный момент суждения всегда пронизано большим количеством идеальных аспектов, имеющих синтетическую природу. Субстанциальная основа вещи, принадлежность ей качеств, их единство не могут быть предметом чувственного восприятия. Органы чувств фиксируют лишь те или иные эмпирические факты, но их синтез, представление об эйдосе, лежащем в основании единства предметов, является постижением идеального аспекта бытия, доступного лишь интеллектуальной интуиции, мышлению, умозрению, пониманию [7, 199]. Интеллектуальная интуиция охватывает все отношения, принадлежащие к области идеального: единство, множество, сходство, различие, равенство, причинность, взаимодействие и т. д. Эти отношения позиционируются Лосским как трансубъективные, не являющиеся субъективным порождением сознания, следовательно, мышление не создает этих отношений, а находит в предмете, открывает их путем интеллектуального созерцания. Эти отношения образуют строение познаваемого предмета, его системность, без которой невозможно само знание о нем.

Таким образом, посредством взаимодействия чувственной и интеллектуальной интуиции субъект познает «вещи в себе», т. е. живое подлинное бытие, а не его явления

(феномены), и в этом интуитивизм расходится с феноменологией в ее западной (гуссерлианской) трактовке. Впрочем, расхождения обнаруживаются и по другим принципиальным позициям.

Так, исследователи отмечают, во-первых, строгую рационалистичность западной феноменологии, проявляющуюся в преобладании рационального над иррациональным [9, 29] и приводящую, скорее, к психологическому пониманию трансценденции, в отличие от интуитивизма, где трансценденция трактуется в субстанциальном ключе; во-вторых, преобладание в феноменологии гносеологического начала над онтологическим. Это придает ей статус лишь введения в новую онтологию, сущность которой, по словам А.Ф. Лосева, состоит в «создании абсолютной мифологии, того цельного знания, которое органически и имманентно соединило бы опыт естествознания и приемы, и методы рационалистического познания *in toto* с авторитетом культурной традиции» [9, 24]. Западная феноменология не создала цельного знания, на которое претендовала русская философия всеединства, однако, по мнению исследователей, она убедительно продемонстрировала недостаток принципа детерминации сознания, присущего сциентистскому сознанию [9, 19].

Именно в критике сциентизма обнаруживается родство западной феноменологии и интуитивизма, делающего предметом познания мировое целое и выходящего за пределы мира в сферу сверхмирового божественного начала. Родство также проявляется в наличии следующих методологических элементов: интерсубъективности как целостности «я» и предмета; интенциональности как центрального метода познания; феноменологической редукции как отказ от эмпирических, «внешних» примесей; признания эйдетиического, трансцендентного основания бытия.

В то же время необходимо отметить, что интуитивное познание в русской философской традиции включает в себя не только познание (созерцание) сверхчувственных идей (отвлеченно-идеального бытия), и не только вневременных и внепространственных духовных субстанций (конкретно-идеального бытия), но и Божественного начала, запредельного миру. Это говорит о том, что феноменологический метод в своем западном варианте коррелируется в основном с чувственной и интеллектуальной интуицией, анализируемой Н.О. Лосским и С.Л. Франком, не включая в свое поле мистическую интуицию как разновидность религиозно-опытного познания. Но это вовсе не означает, что опытно-мистическое познание не использует методологический арсенал феноменологии, например, метод феноменологической редукции как отказ от «естественных установок» повседневной реальности, что позволяет субъекту «очиститься» от субъективного и приблизиться к «чистому потоку сознания». Это еще раз подтверждает факт синтетичности отечественной методологии, тесную взаимосвязь и взаимопроникновение различных методов познания – феноменологического, экзистенциального и опытно-мистического.

Однако если феноменологический метод направлен на познание объекта, зачастую, правда, совмещаая знание «объектное» со знанием без объекта и имея целью познание не только объективного бытия, но и бытия самой человеческой личности (как это было в русском интуитивизме), то экзистенциальный метод, хотя и вырастает из недр феноменологии, меняет свое отношение к «миру объектов», обращая жизнь к самой себе, делая предметом философского знания личное размышление над смыслом личного существования. В русской философии экзистенциальный метод нашел наиболее яркое проявление у Н.А. Бердяева, который полностью порвал с идеей объекта, перенес центр тяжести в сферу необъективированного познания – непосредственного познания человеком своей сущности, своей первоначальной, добытийственной свободы.

«Объективное познание, – пишет Н.А. Бердяев, – само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира... Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчело-

вечную вещь» [3, 83]. По мнению философа, объективированное познание есть низшая ступень, так как познает только общее и не дает познания «бытия в себе». «Безобъективное» знание, напротив, есть чистая свобода, активное осмысление, творческая реакция просветленной свободы на бытие, изменение бытия.

Вольное обращение с терминами «объективность» и «объектность», приводящее зачастую к их смешению, вносит, по мнению исследователей философии Н.А. Бердяева, некоторую сумятицу в вопрос об истинности знания, добываемого экзистенциальным методом. Так, Н.А. Алексеев отмечает, что «объектность» как форма знания, выраженная в категории объекта, никак не коррелируется с «объективностью» (истинностью) как правильной выраженностью познаваемого. «Необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью», – пишет Н.А. Бердяев, однако, возражая ему, Н.А. Алексеев утверждает, что «познание может быть правильно выраженным, а потому истинным и, следовательно, объективным, однако же не выливаясь в форму объекта. И, наоборот, познание может быть «объективным», но неправильно выраженным и неистинным. Это существенное различие, которое... упускает из виду и Н.А. Бердяев и все родственные ему философские течения» [1, 384]. И действительно, когда Н.А. Бердяев говорит об экзистенции как непосредственном выражении первоначальной свободы, то он вполне убежден, что в его утверждениях эта свобода адекватно выражена и в этом смысле объективна, т. е. истинна. Для него манифестация свободы представляется истинной, объективной, поскольку в ней проявляется подлинное бытие как объективная истина. В то же время, по мнению Н.А. Бердяева, выявление свободы не происходит в объективной форме, т. е. извне, подобно изучению предметов материальной природы, но чтобы наблюдать объективный факт свободы, нужно жить и мыслить, не прибегая к объективации.

В то же время полное уничтожение «объектности» познания, по мнению критиков философии Н. Бердяева, может привести к утрате предмета философского знания как такового. И тем не менее Н.А. Бердяеву чужда философская традиция определения познаваемого бытия в качестве предмета или объекта познания, так как в этом случае с необходимостью следует признание существования самостоятельного, независимого от «я» бытия. Экзистенциальный метод предполагает саму возможность познания постольку, поскольку познаваемое имманентно познающему «я», а не отторгается от него как некая удаленная предметность: «Дух во мне есть целостное бытие, – говорит Н.А. Бердяев, – другого бытия, покоящегося в себе и отдельно от меня, нет. Предполагать его – произвол и иллюзия» [2, 34].

Экзистенциальный метод отвечает тем высоким требованиям, которые Н.А. Бердяев предъявляет каждому акту познания, а именно – поиску путей взаимодействия между двумя природами, человеческой и божественной, а также решению проблемы Богочеловечества. Эти требования Н.А. Бердяев предъявляет философии как выражению религиозного опыта, и это заставляет его искать возможности синтеза экзистенциального и опытно-мистического познания. Религиозная вера становится источником его экзистенциальной философии, ставя под вопрос истинность не только рационального знания, но знания вообще. По оценке Л.И. Шестова, экзистенциальное познание есть познание «из глубины», оно «ждет ответа не от нашего разума, не от видения – а от Бога» [13, 423].

Таким образом, как феноменологический, так и экзистенциальный методы, в деталях по-разному решая вопросы субъекта и объекта познания, предмета философского знания, а также вопрос о его истинности, в целом решают одну и ту же задачу – познание «живого подлинного бытия», Божественного начала, запредельного миру, и через него раскрывая смысл личного существования. Синтезируя эти методы с опытно-мистичес-

ким познанием, отечественные мыслители продвигались по пути создания «цельного знания» на методологической базе христианства.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев Н.А. Об идее философии и ее общественной миссии // Русский путь. Т. 1. Антология. Кн. 1. СПб., 1994. С. 383-387.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. 150 с.
3. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Париж, 1947. 191 с.
4. Гайденко П.П. Иерархический персонализм Лосского // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. С. 3-30.
5. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 тт. Т. 2. Ч. 1. Л., 1990. 255 с.
6. Лосский Н.О. Избранное. М., Правда, 1991. 340 с.
7. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
8. Новые направления в социологической теории. М., 1978. 392 с.
9. Овчаров А.А. Основы идеал-реалистической теории интуиции. Кемерово. Кузбассвузиздат, 1999. 214 с.
10. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Сочинения: в 2 тт. Т. 1. М., 1990. С. 581-756.
11. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Сочинения: в 2 тт. Т. 2, М., 1990. С. 757-831.
12. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 656 с.
13. Шестов Л.И. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Русский путь. Т. 1. Антология. Кн. 1. СПб., 1994. С. 156-165.