

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ КАК СИСТЕМА КОММУНИКАТИВНОГО ПОСТИЖЕНИЯ МИРА

Статья посвящена изучению религиозного опыта как одного из множеств коммуникативных способов постижения мира. Автор показывает своеобразие языка, символов, знаков, используемых обладателем религиозного опыта в онтологическом и религиозном переживании мира. Автор утверждает, что сакральный язык как язык, включающий в себя читателя и создающий коммуникативную сеть особых сакральных знаков и систем, непосредственно определяется как понятийная система религиозного опыта.

Ключевые слова: религиозный опыт, сакральный язык, коммуникативная система религиозных знаков.

Статья посвящена дослідженню релігійного досвіду як одного з багатьох комунікативних засобів пізнання світу. Автор показує своєрідність мови, символів, знаків, які власник релігійного досвіду використовує в онтологічному і релігійному переживанні світу. Автор твердить, що сакральна мова як мова, що включає в себе читача і створює комунікативну мережу особистих сакральних знаків і систем, безпосередньо визначається як понятийна система релігійного досвіду.

Ключові слова: релігійний досвід, сакральна мова, комунікативна система релігійних знаків.

The article is dedicated to the religious experience as one of the many communicative ways of the cognition of the world. On the basis of the material used the author shows the distinctiveness of the language, symbols, and signs, used by the holder of the religious experience in the ontological and religious experiencing of the world. The author underlines that the sacred language, as the language including the reader, and creating the communicative net of special sacred signs and systems, is directly defined as a conceptual system of religious experience.

The keywords: religious experience, sacred language, communicative system of religious signs, the hermeneutics of the text.

Статья затрагивает проблему религиозного опыта как одного из многочисленных коммуникативных способностей познание мира. Рассмотрена феноменологическое и герменевтическое своеобразие постижения мира как составная часть религиозного опыта.

В процессе исследования предпринят сравнительный анализ феноменологического и герменевтического компонента религиозного опыта.

Проблемой религиозного опыта достаточно плодотворно занимались теологи и философы. В европейской культуре понятие «жизненный мир», появившееся в работах позднего Э. Гуссерля, отчасти совпадало с понятием «дивинации» Ф. Шлейермахера и «историчности» В. Дильтея, предполагающей «вживание во внутренний мир». Далее это понятие разрабатывалось представителем

социологической феноменологии А. Шютцем и экзистенциалистом М. Хайдеггером как установленный «Другим» порядок вещей. С историческими жизненными мирами связано развитие философской герменевтики (Г.-Г. Гадамер, П. Рикер), трансцендентально-герменевтического понимание языка К.-О. Апелем и трансцендентально-прагматический подход к языку Ю. Хабермаса. Онтология общения, разработанная М. Бубером и Э. Левинасом, предполагает единство жизненного мира как устанавливаемого посредством речи коммуникативного пространства. Согласно Ж. Деррида, центром философствования становится письмо, письменный текст, суггестивная многозначность пространства которого открыта для самых различных интерпретаций.

Религиозный опыт был специальной темой работы У. Джеймса («Многообразие религиозного опыта»), И. А. Ильина («Аксиомы религиозного опыта»), П. Флоренского («Философия культа»). Психоанализом и интерпретацией религиозного опыта занимался К.-Г. Юнг, а структурно-мифологическим анализом – К. Леви-Стросс.

Целью и задачами исследования является обоснование гносеологического единства различных философских подходов в понимании религиозного опыта как коммуникативной основы понимания Бытия.

Явления религиозного мира изучаются с исторической, политической, лингвистической, психологической и других точек зрения. Однако из-за различия схем описания исследователь религии на определенном этапе сталкивается с трудностями в соединении данных различных гуманитарных наук относительно религии и в выстраивании религиозоведческого дискурса, совмещающего в себе различные уровни осмысления религии. В отличие от теологии исключительность отношения религиозоведения и многообразного религиозного опыта, в отличие от культурного, социального и политического, требует подтверждения того, что само восприятие религиозных реальностей исходно конституируется в рационально или структурно мотивированных интенциях. В процессе истолкования религиозной реальности герменевтикой религиозного опыта ставится двуединая задача. Во-первых, необходимо ответить на вопрос «что есть религиозный феномен», т. е. вычленив смысл и значение этого феномена как религиозного феномена, его религиозный дискурс. Во-вторых, феномен религиозного дискурса необходимо предполагает анализ процесса уяснения в парадигматической структуре опыта как интенциональное опознание его религиозного герменевтического содержания. Подобную задачу берет на себя феноменология религий, базирующаяся на описании соответствующих структур жизненного мира, повседневных практик, в которых субъект методом проб и ошибок обнаруживает путь, позволяющий ему включать свое рефлексивное мышление в интересующие процедуры означивания, феноменологического целеполагания и оценки, определяющие ситуацию человека. Осмысление этого религиозного феномена позволяет, как его логическое следствие, ставит вполне однозначный вопрос, упростивший бытийную ситуацию человека: «Вопрос этот не в чем смысл мира? ни даже, возможно: есть ли у мира какой-то определенный смысл? но лишь: „вот мир: есть ли в нем осмысленность?“» [1, с. 238].

Жизненный мир в его единстве и в противоречии складывается непосредственно и интуитивно в то, что мы определяем традицией, привычкой, предрассудком. Он предан как целостность, но может быть тематизирован, разделен на сферы, связанные с интересами и целями отдельных людей или социальных групп. Индивидуальные планы действий акцентируют тему и определяют актуальную потребность во взаимопонимании, которая должна быть удовлетворена в ходе интерпретации событий, происходящих в мире. Таким образом, тематизация смысла есть понятийный процесс понимания, в котором одна интерпретация детерминирована другой подобно тому, как в языке одно означающее отсылает к другому. Этим процессом осуществляется конструирование, собирание мира как единого логического целого. Жизненный мир в этом понятийном процессе предстает перед сознанием как цепочка означающих и означаемых символов, в которых всегда есть логическая основа, посредством которой эта цепочка выстраивается.

Религиозный мир отличается от жизненного тем, что его целостность тематизируется наличием сверхозначающего трансцендентного – Бога. Тематизация религиозного мира осуществляется через его символы – таинства и обряды: жертвоприношение, крещение, причастие, которые организуют жизнь верующего в осмысленную череду праздников и будней. Религия есть прежде всего определенное настроение, состояние сознания, состояние духа, и поэтому следует «признать, что сущность религии в полной мере познаваема только во взаимном влиянии религии и религиозности... Однако религия как оболочка необходима только ради ядра, в котором пребывает существенное в религии и которое мы здесь рассматриваем как психологическое явление», – пишет К. Тиле [11, с. 191–192]. Каждый момент этого психологического явления есть момент феноменальности, коррелирующий себя в разных сферах сознания: переживании, понимании и выражении. В современном мире религия перестала быть естественной частью жизни большинства людей, мир тотально фрагментировался, превратившись в мир вообще: мир всех и одновременно ничей, никем не приводящийся к целостности, где нет Бога, нет идеологии, нет единого языка и никто ни за что не отвечает. Причиной большинства проблем современного общества стала именно беспрецедентная фрагментация жизненного мира, обусловленная ускоренным темпом технологических, хозяйственных и культурных перемен, в результате чего люди живут эпизодами, жизнь превращается в серию не связанных между собой событий, следствием чего она не может стать житием. «Символы и знаки судьбы» должны считываться и интерпретироваться как на основе общего смысла, так и на конкретных примерах, только тогда эта символическая природа может быть понята в достаточно полной мере. «Религия в изначальном смысле возвращения вновь и вновь, собирания, сказывается в философии ярко, в частности в исследованиях бытия, придающих знанию целостный характер» [12, с. 177]. Анализ религиозного опыта как опыта центрирования жизненного мира сегодня стал частью сферы философского познания человеческого бытия. Поскольку религиозный опыт является частью фрагментированной реальности, то в самой своей структуре содержит элементы, позволяющие глубже понять механизмы функционирования кризиса и найти пути его преодоления. При

этом «логический компонент настолько силен, что ни одно понятие не остается без комментария и категориальной систематизации» [12, с. 177].

Рассмотрение религиозного опыта как рефлексивной осмысленности жизненного мира и как эпистемологического осмысления бытия сосредоточено, во-первых, в наличии многообразия исторических форм; во-вторых, в рамках социокультурной и психической реальности носителей религиозных традиций и возникающей в контексте этого существования проблемы осмысления интенционального содержания религиозного опыта.

В результате исследований этих способов интенционального осмысления феноменов религиозного мира сложилось мнение, что традиционное понимание жизненного мира как понимания intersubjectively конституируемого логического целого вытесняется из общей картины мира, заменяясь фрагментированным, собираемым в целое посредством коммуникации. В контексте этого связи между референтными областями религиозного жизненного мира – индивидуальным, культурным и социальным – устанавливаются посредством религиозных символов. Исследователь может выделить отличительные особенности и возможности онтологической и гносеологической, структуралистской и постструктуралистской парадигм, используемых при экспликации феноменов религиозного мира. Это позволяет определить особенности структуры и содержания религиозного опыта, выявить связь жизненного мира и религиозного символа в конкретном мистическом опыте и опыте приобщения через истолкование текста Священного Писания. Наличие фиксированных религиозных источников – письменность, предметы культа и пр. – позволяет судить, что религиозный опыт воспроизводится через разрешение ситуаций конкретного исторического жизненного мира, благодаря чему является конституирующей субстанцией в жизни человека.

Понимание жизненного мира в качестве сотворенного человеком места своего пребывания открывает возможность выявить и изучить многие состояния духовной и практической жизни как неразрывные и взаимодополняющие моменты единого целостного образования – присутствия одного в другом. Жизненный мир в его единстве складывается непосредственно и интуитивно в то, что называется привычкой, предрассудком, традицией, которые существуют в конкретно-исторических формах. Понять, каким был жизненный мир того или иного народа в ту или иную конкретно-историческую эпоху, можно посредством вчувствования, вживания, воображения себя в ситуации другого, переживая и переосмысливая ее. В традиционных обществах единство жизненного мира поддерживается религией. Так как религиозная традиция обеспечивает преемственность опыта и единство смысла, она позволяет сравнивать и различать значения, которыми наделялись религиозные символы в конкретных исторических жизненных мирах в процессе их усложнения ввиду того, что «любое переживание в самом себе есть поток становления» [6, с. 165]. Онтологическая и гносеологическая парадигма, восходящая к Декарту и Канту и прослеживаемая в творчестве Гуссерля как историческое мировоззрение, допускала наличие трансцендентальной субъективности, конституирующей единый intersubjectively жизненный мир во всех и каждом. Но освоение

интерсубъективного жизненного мира связывается для Гуссерля, вслед за Дильтеем, с историческими формами знания и осмысления, которые играют двоякую роль. С одной стороны, они дают историческое, этническое, культурное многообразие, с другой, передаваясь в качестве сокровищницы знаний о мире, накопленной человечеством за его историю, они заслоняют жизненный мир в тех «самоочевидностях» и множественности, из которых базируются. И только посредством интуитивно присутствующего алогичного осмысления создается абсолютно достоверный фон, на котором строятся отдельные сферы предмета познания. Жизненный мир может быть изучен гуманитарными науками: историей, психологией, лингвистикой, теорией коммуникаций. Философия начала XX века зафиксировала исчезновение последнего оплота единства жизненного мира – «трансцендентальной субъективности» [13, с. 45] (Хайдеггер в книге «Исток художественного творения» (М., 2008), в статье «Слова Ницше „Бог мертв!“» (с. 302–368) цитирует Ницше, ссылаясь на «Веселую науку» (пер. Михайлова) и сверхзначающего, выраженного в ницшеанском «Бог мертв!» (Ницше, «Веселая наука» §125, 343)), в результате чего жизненный мир фрагментировался, распался на исторические пласты, а философия стала своего рода археологией, изучающей артефакты исторических жизненных миров. В условиях современного мира единство не является преданным, но к нему можно прийти посредством коммуникации, хотя, конечно, язык этой коммуникации должен быть специфическим. Это может быть язык подчеркнуто мотивированных значений, как у Хайдеггера, или особая коммуникативная установка, как у Бубера и Левинаса, но так или иначе необходимо каждый раз заново договариваться. Фрагментированное бытие «оседает», превращая обезличенный «мир всех» в серые будни, в которых люди живут эпизодами, не связанными друг с другом. Но фрагментированный мир может быть воссоздан, освоен заново. Таким самообновляющимся и постоянно воссоздающимся является религиозный мир, единство которого поддерживается посредством религиозных символов. В соотношении развития религиозной системы и становления национального государства, эти феномены (религиозного опыта) переходят из сферы религиозных отношений в светские отношения, не утрачивая своей священности и освященности как свойства религиозного мира. «Всякое священное писание само по себе есть дивное создание, живой памятник героической эпохи религии; но через рабское почитание оно становится мавзолеем – памятником, что был великий дух, которого больше нет», – пишет Шлейермахер [16, с. 139].

Одним из существенных феноменов религиозного опыта есть феномен жертвенности. Жертвенность связана с феноменом смерти – основным экзистенциалом жизненного мира в том смысле, что значимость жертвенности как таковой обретается только после смерти: реальной для жертвы и символической для жертвующего. Жертвоприношение – это всегда двойной жест: внешний и внутренний, открывающий соответствующие перспективы этого феномена. Благодаря совпадению внешнего и внутреннего жеста в едином движении происходит и переозначивание символов, которые, являясь поддержкой жизненного мира, помогают всем участникам ритуала в ритуальном воспоминании-воспроизведении

попадать в ту же самую точку единства символа и религиозного мира, которая впервые была поставлена при закладке традиции. Такие феномены религиозного мира, как культ и игра, наиболее тесно связаны только в ранние периоды становления культуры, когда общественная жизнь еще не формализовалась и не разделилась на сферы религии, права, политики и пр. Посредством феномена игры носители религиозной традиции останавливают тенденцию символа к обособлению и возобновляют связь с трансцендентным в ритуальном обыгрывании. Поводом, как правило, служат календарные праздники, фазы жизненного цикла, а также важные предприятия, успех которых не гарантирован: война, рискованное земледелие, далекое путешествие и т. п. Игра как ритуальное действие, как указывает Г.-Г. Гадамер, «является медиальным процессом и вовлекает игроков в свою сферу, сообщая им свой дух» [5, с. 287]. «Дар», «дарение» относятся к феноменам религиозного мира на том основании, что любая сверхспособность воспринимается носителями религиозного сознания как дарованная Богом. А «взаимоотношения этих договоров и обменов между людьми, с одной стороны, и между людьми и богами – с другой, проясняют целую область теории жертвоприношения» [7, с. 106]. «Дар» никогда не является достоянием конкретного человека, не принадлежит ему, как ум или характер. О-даренность является основной характеристикой избранника, на которого возложена определенная миссия, способность распространять на других избыток качества, которым наделен один человек за все общество. Например, сила Ильи Муромца, «хитромудрость» Одиссея, милость Христа. Дар открывается в экстремальных условиях, после символической и/или клинической смерти. После открытия дара человек попадает в позицию абсолютного служения.

Рассматривая феномены религиозного мира, мы приходим к выводу, что, апеллируя к сверхозначающему, они устанавливают символический порядок intersubъективного жизненного мира индивидов, с одной стороны, и социальную иерархию общества – с другой. В результате чего человек становится причастным к миру как целому посредством религиозных символов. Способы экспликации феноменов указывают на априорные константы, предопределяющие знание о мире. Для выявления этих констант проводится сопоставление онтогносеологического, структуралистского и постструктуралистского методов, применяемых к религиозноведческому материалу.

В рамках онтогносеологического способа мир в целом понимается как рационально самоупорядоченная и внутренне осмысленная целостность, управляемая универсальными закономерностями. Человеческая субъективность выводится из этой объективной организации бытия, и в силу этой онтологической причастности человека к мирозданию мышление и предстоящая ему реальность обладают одинаковой природой. Поэтому «первым достижением современной герменевтики было принято в качестве правила движение от целого к части и деталям... как отношения между внутренней и внешней формами», – пишет Поль Рикер [10, с. 98]. Составляя сущность мира, разум составляет, конструирует в том числе и интенциональную сущность человека. Благодаря этому мир как целое оказывается полностью доступен рациональному постижению по принципу тождества бытия и

мышления: «порядок идей» соответствует «порядку вещей». Сведение человека к качеству разума, к предикату, повлекло за собой обесценивание субъекта (и отдельной человеческой жизни). Структуралистский способ основан на предикативном трансцендентализме, трансцендентализме без трансцендентального субъекта.

Структура религиозного опыта есть постигнутый интеллектом или чувственно пережитый фрагмент жизненного мира, в какой-то промежуток времени выделенный на общем фоне как проблема и после семиотической обработки приплюсованный к предмету. Фрагмент реконструируется с целью выявления его функционального значения, а результатом является сам проделанный путь. Структуралисты, как и позитивисты, ориентировались на научное понимание мира с той разницей, что для позитивистов это было еще и осознанным служением Богу, а для структуралистов – чистым творчеством. Объектом структурализма, как справедливо замечает Р. Барт, является не человек-носитель бесконечного множества смыслов, а человек-производитель смыслов – «человек означающий, матрица означающего, система структуры означающего» [3, с. 95]. В структурально понятом мире действующий персонаж должен восстановить равновесие, заполнив недостаток означающих. Структуральный человек проверяет пригодность, эффективность, а не истинность своих суждений, мобилизуя способность говорить на уже сложившихся языках мира новым способом. При этом игнорируется тот факт, что специфика религии не связана жестко и однозначно с ее внутренней структурой, что искать ее суть следует не на атомарном уровне, а на уровне того целостного комплекса, который представляет собой культурно-религиозный жизненный мир (но который исключается структурализмом из рассмотрения, получая статус хранилища примеров и иллюстраций).

В программных работах постструктуралистов Ж. Дерриды, Ж. Делёза, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотара и других структуралистские концепции представляют собой один из современных вариантов «философии тождества»; был сделан решительный поворот в сторону иррационалистической «философии различия», ориентированной на Ницше и Хайдеггера. Постструктуралисты стремились не столько опровергнуть, сколько свести с ума структурализм, не дискредитировать, но «децентрировать» структуру, показать, что у нее есть своя «изнанка» – неструктурные и неструктурируемые силы, сопротивляющиеся репрессивной власти центра. Постструктурализм стал языком и методом, способным перейти от статической структуры к динамической коммуникации.

Проанализировав различные способы экспликации феноменов жизненного мира, мы констатируем наличие динамических изменений структуры жизненного мира и связанных с ними взглядов на мифологию, религию и теологию. Способы экспликации феноменов позволяют установить априорные константы, предопределяющие знание о мире, отличающие онтогносеологический, структуралистский и постструктуралистский методы и устанавливающие возможность сохранения единства жизненного мира. Эти методы позволяют на уровне трансперсональной интерсубъективности воспроизводить религиозный опыт в

момент перехода от сохраняющей трансцендентный или имманентный детерминизм структуры личности к динамической коммуникации, к диалогу.

Вслед за У. Джеймсом и М. Элиаде под религиозным опытом понималась совокупность религиозных чувств, переживаний (обращение, греховность, раскаяние, утешение и т. д.), феноменов (клятва, жертвоприношение, дар, игра), связанных с исповеданием религии. По мнению Джеймса, к основным особенностям религиозного опыта относятся возвышенность чувств и переживаний, отличающих их от обыденных, их кратковременность, невозможность выразить словами пережитый опыт. М. Ю. Неронова пишет: «Несомненно, Джеймс психологизирует реальность и не учитывает сугубо социальных intersубъективных моментов» [8, с. 63]. Религиозный опыт вобрал в себя всю полноту человеческой действительности, став фундаментальной основой феномена религии как таковой. Феноменологическое описание представляет собой описание движения смысловых фигур из горизонта культуры в жизненный мир конкретного индивида (при условии единства традиции), движения смысловых фигур внутри жизненного мира индивида, совершающееся в религиозном опыте. Связь религиозного опыта с феноменами жизненного мира осуществляется через различные формы приобщения, открывающие внутренние и внешние перспективы феномена. Внешний горизонт феноменов связан с приемами формальной (культурной) причастности, а внутренний – с различными формами обращения. Внешняя направленность религиозного опыта диктуется культурно-религиозными традициями народа, в котором рожден человек. Большая часть религиозного опыта проявляет себя как коллективный. Большинство верующих просто живут обычной жизнью, сохраняя при этом особый взгляд на вещи и руководствуясь особой системой жизненных ценностей. Религиозные переживания возникают благодаря наложению религиозного символа на обыденную реальность. «Религиозные переживания, как и все духовные акты, обладают одним совершенно определенным интенциональным смыслом», – утверждает немецкий религиовед Леув. М. А. Пылаев комментирует: «Интенциональный смысл религиозного сознания фундирован жизненной взаимосвязью. Это сознание, для которого религиозный объект превращается в „откуда“ переживания» [9, с. 161]. В религиозном опыте структура мотивированных ожиданий остается непроявленной для «Я», уверенного в том, что его «Я» видит мир своими глазами, встречая сущее таким, каким оно есть, не замечая, что данное ему представление есть уже однажды интерпретированное данное (своего рода готовый пакет смыслов), а условия самой интерпретации уже навязаны ему извне за счет доминантного характера определенных теоретических конструктов (текстов) культуры. В традиционных религиях усвоение религиозной традиции происходит с помощью разнообразных форм «религиозного восприятия» и многочисленных ситуаций «двойных ролей», которые служат образцом, моделью, организующей процессы восприятия и структурирующей все его содержание, в результате чего индивид испытывает именно то, что соответствует его (ролевым) ожиданиям. В религиях коммуникативного типа фиксируется выстраивание новой религиозности, основой которой является не проецирование себя на ролевого двойника, иного, чем он сам, а погружение в мир измененного состояния сознания,

достигаемого в результате коллективной молитвы, медитации или танца. По сути, в этих, если можно их так назвать, «религиях» мы имеем дело с регрессом от рефлексивных форм религиозного опыта к дорефлексивным.

Мистико-медиумический религиозный опыт есть осознание тождественности своей истинной природы – природе Бога, слияние, растворение в Боге. Этот трансцендентный опыт связан с «коммуникантмированием» медиумов и шаманов с реальностями, описываемыми мифологиями разных стран и народов и являющихся средоточием архетипических образов «коллективного бессознательного», образов и символов, появляющихся в мистическом опыте, бессознательно выделяемых медиумом из фона жизненного мира. И «именно в признании трансцендентности человека в познании сущности и бытия вещей заключается сколько-нибудь осмысленное основание для философского познания Бога, поскольку эта приобщённость к безусловному началу мироздания, это признание укорененности субъекта в Абсолюте позволит избавиться от психологизма и субъективизма», – пишет Т. Г. Человенко [14, с. 102]. В сознательно достигаемом мистическом опыте есть ступени восхождения, на последних этапах которого в содержании видения присутствует единство символа и жизненного мира.

Основываясь на том, что в тексте Библии зафиксирован прежде всего религиозный опыт, необходимо учитывать тот факт, что при чтении текста Библии человек имеет дело не с самими событиями, а с разными их изложениями и истолкованиями, с историей истолкований, имевших место в отличных друг от друга исторических и социальных контекстах. Само содержание текста как предмет рефлексии предстает в лице своих истолкователей – евангелистов, апологетов, переводчиков, основной задачей которых все-таки остается донесение евангельской вести до читателей. При этом герменевтическая парадигма диалогического общения субъектно-предметных отношений меняет установку читателя и интерпретатора священного текста. В связи с этим «символическое сознание видит знак в его глубинном, можно сказать, геологическом измерении, поскольку в его глазах именно ярусное залегание означаемого и означающего создает символ. ...Существует представление о своего рода вертикальном соотношении креста и христианства: христианство залегает как *под* крестом в виде глубинной массы верований, ценностей и обрядов, более и менее упорядоченных на уровне формы», – пишет Р. Барт [2, с. 248]. В результате евангельская весть воспринимается не как обращенное к потомкам послание и завет, а как объясняющая и ориентирующая в жизненном мире система символического, своего рода путеводитель по культурно-религиозному символическому пространству, как внешеландшафтному, так и событийно-психологическому.

На основе различных религиозоведческих, философских и социологических исследований можно сделать систематизацию понимания жизненного мира посредством анализа различных типов религиозного опыта и выработать ряд положений:

1. При отсутствии сверхозначающего символа (Бога) жизненный мир воспринимается как фрагментированный, разбитый на референтные зоны –

объективный, социальный и субъективный миры, не всегда имеющие друг с другом связи и взаимопереходы. Эти связи могут быть установлены через разрешение ситуаций, отделившихся от фона жизненного мира и на основании их, после достижения коммуникативного согласия реинтегрируются снова в фон жизненного мира.

2. Феномены религиозного мира отличаются от феноменов жизненного мира тем, что устанавливают или разрушают связи между референтными областями жизненного мира – индивидуальной, культурной и социальной – посредством религиозных символов.

3. Экспликация феноменов религиозного мира в онтогносеологической, структуралистской и постструктуралистской парадигмах позволяет показать феномены, на которых базируется трансперсональная воспроизводимость религиозного опыта.

4. Центрориентированные и периферийные речевые средства, взятые вместе, формируют язык сакрального текста в качестве особой самостоятельной подсистемы языка и обеспечивают презентацию сферы сакрального в человеческом опыте с сохранением ее самоидентичности и узнаваемости.

5. Социокультурная и психологическая реальность носителей религиозного опыта первична по отношению к символической и догматике, что вполне совпадает с социокультурными и психологическими аспектами жизненного мира, по поводу которого мы приходим к согласию прежде, чем эта реальность будет означена словом.

6. Индивидуализация в традиционных религиях превращает жизнь в житие, биографию – в агиографию. Индивидуализация святого показывает воспроизводимость феноменов религиозного мира как в телесном воплощении (например, в виде стигматов), так и в «иероглифах» судьбы.

В результате устойчивых компонентов религиозного опыта определено существование эпистемологически стабильного набора языковых средств, которые могут служить для означивания сакральных смыслов. В этот набор входят средства, применимость которых в интересах процесса означивания сакральных смыслов остается стабильной и центрориентированной в диахроническом плане, благодаря чему обеспечивается преемственность традиции. На периферии используются средства, чувствительные к изменению культурных реалий, т.е. они всегда соответствуют необходимости: «Язык самого Христа и вообще Нового Завета далек от преувеличений и каждый, кто понимает сам *вопрос*, должен признать, что этот язык всюду соответствует предмету, причем самым деликатным образом» [15, с. 275]. Центрориентированные и периферийные средства, взятые вместе, формируют язык сакрального текста в качестве особой самостоятельной подсистемы языка и обеспечивают презентацию сферы сакрального в человеческом опыте с сохранением ее самоидентичности и узнаваемости. Утрата таких средств в результате прерывания традиции прямой передачи знаний от учителя к ученику, перевод на другой язык или же очень быстрая смена условий жизни, сокращает презентивность сакральных смыслов и в языке, и в пространстве деятельности

миропознающего индивида. Сегодня господствует культурологический взгляд, когда религия представляет собой органический элемент культуры, и ее догматы выражаются языком этой культуры. В условиях постмодернизма при чтении текста Библии акцент переносится на человеческий полюс, на множественность толкований, которые вступают друг с другом в различные, часто конфликтные отношения. За этим множеством толкований предмет как нечто устойчивое и самодостаточное теряется. Актуально возникла необходимость экзистенциальной интерпретации мифологических понятий. «Итак, перед нами стоит задача экзистенциально интерпретировать дуалистическую мифологию Нового Завета. Когда в Новом Завете говорится о господствующих над миром и подчиняющих человека демонических силах, то проявляется ли здесь такой подход к человеческому существованию, или экзистенции, который может предположить возможность самопонимания и немифологически мыслящему сегодняшнему человеку?» [4, с. 18]. Этим вопросом озадачен Бультман по причине того, что Бог будто бы исчезает из Священных текстов, так как диалогические отношения лишают его исключительного положения, а смена участников диалога и культурных контекстов приводит к изменчивости неизменяемого Бога.

Структура религиозного сознания позволяет методологически определить познавательные возможности религиоведения как науки, выявить ее инструментарий. Полисемантность и особая герменевтическая основа религиозного опыта обосновывает самостоятельность многих методов познания религиозного опыта как феномена человеческой деятельности. Герменевтический круг религиозного опыта определяет и конструирует цель науки о религии: познание сущности религиозного опыта из самой его природы, как интенционального феномена опытного познания своего личного бытия. Это есть осмысление каждого религиозного выражения как способа объективации индивидуального опыта.

Таким образом, религиозный опыт как основание и предмет познания полисемантен по своей структуре и носит характер индивидуального моделирования феноменологической проекции религиозного сознания и постижения им священного. При этом в процессе познания из религии исчезает предмет веры, поклонения, воплощенный в Священных текстах. Местом откровения для современного христианина не служат ни события, стоящие за текстом, ни теология библейских авторов и даже не использование текстов в качестве молитв, а сами тексты как язык, включающий в себя читателя и создающий коммуникативную сеть особых сакральных знаков и систем, опосредованных как религиозный опыт. Структура религиозного сознания позволяет методологически определить познавательные возможности религиоведения как науки, выявить ее инструментарий. Предмет веры определяется как категориальная феноменологическая и герменевтическая основа существования человека в Бытии, как идейная и смысловая актуальность личного бытийного существования, способствующая и во многом определяющая отношение верующей личности к Бытию. Полисемантность и особая герменевтическая основа религиозного опыта обосновывает самостоятельность многих методов познания религиозного опыта как феномена

человеческой деятельности.

Литература:

1. *Барт Р.* Литература сегодня / Р. Барт ; пер. с фр. С. Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – С. 233–246.
2. *Барт Р.* Воображение знака / Р. Барт ; пер. с фр. Н. А. Безменовой // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – С. 246–253.
3. *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
4. *Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание / Р. Бульман ; пер. с нем. Г. В. Вдовиной. – М. : РОСПЭН, 2004. – 752 с.
5. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
6. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
7. *Мосс М.* Очерк о даре / М. Мосс ; пер. с фр. А. Б. Гофман // Мосс М. Общества. Обмен. Личность / М. Мосс. – М. : Восточная литература, 1996. – С. 83–233.
8. *Неронова М. Ю.* Религиозная традиция и множественность миров культурного опыта / М. Ю. Неронова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2009. – Т. 10, № 1. – С. 62–69.
9. *Пылаев М. А.* Концепция понимания священного в феноменологии религии / М. А. Пылаев // Вестник Российского гуманитарного университета. – 2009. – № 2. – С. 149–167.
10. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр. И. Сергеевой. – М. : Academia-Центр ; Медиум, 1995. – 416 с.
11. *Тиле К.* Основные принципы науки о религии / К. Тиле ; пер. с нем. Е. В. Рязановой // Классики мирового религиоведения : антология. – Т. 1. – М. : Канон, 1996. – С. 144–196.
12. *Усачев А. В.* О возможности научного понимания религиозного опыта / А. В. Усачев // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право / Белгород. госун-т. – 2008. – Т. 4. – № 3. – С. 170–179.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Наука, 2006. – 450 с.
14. *Человенко Т. Г.* Об особенностях религиоведческих исследований в рефлексивном пространстве религиозного опыта / Т. Г. Человенко // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки / Орлов. гос. ун-т. – 2011. – № 1. – С. 98–104.
15. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения : в 2-х т. Т. 2 / Ф. В. Й. Шеллинг ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб. : Наука, 2002. – 480 с.
16. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи / Ф. Шлейермахер. – М. : REFL-book, 1994. – 432 с.