

## ОТ ТЕОРИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ НЕДОСТАТОЧНОСТИ К ЭМПИРИКЕ «ЖИВОЙ РЕЛИГИИ» И VICE VERSA

Е.В.Максимова

## FROM THE THEORY OF ONTOLOGICAL INCOMPLETENESS TO THE EMPIRICS OF "LIVED RELIGION" AND VICE VERSA

E.V.Maksimova

*Гуманитарный институт НовГУ, mystery1978@mail.ru*

Статья посвящена философскому анализу онтологической недостаточности человека, в его связи с социологией религии. Исследована феноменология недостаточности в контексте религиозного опыта с помощью методологии «живой религии». Эксплицировано эмпирическое обоснование необходимости концепции онтологической недостаточности.

**Ключевые слова:** *онтологическая недостаточность, религия, социология религии, «живая религия», религиозный опыт, переживание, неудовлетворенность*

This paper is devoted to the philosophical analysis of ontological incompleteness of a human being. The research is connected with sociology of religion. The author studies phenomenology of incompleteness using methodology of «lived religion». It is shown that theoretical construction of ontological incompleteness is necessary for its empirical ground.

**Keywords:** *ontological incompleteness, religion, sociology of religion, lived religion, religious experience, experience, insufficiency*

Неудовлетворенность в той или иной форме сопровождает человека на протяжении всей жизни, начиная с его рождения, в момент которого он навсегда теряет комфортное единство со средой, свойственное перинатальному периоду, и ищет удовлетворения своих вечно возобновляющихся нужд: биологических, эмоциональных, социальных, душевно-духовных.

Разноплановость проявлений недостаточности побуждает переходить от феноменологии к онтологии. Каждый человек затронут одним или несколькими сразу проявлениями функциональной недостаточности (голод, потребность в другом человеке, неудовлетворенное желание, бедность, проблемы со здоровьем, неполнота самосознания и др.) на уровне индивидуальности или общества. Если испытывать нехватку чего-либо свойственно каждому человеку, то быть человеком — значит, иметь «функциональные» нужды. Следовательно, недостаточность есть часть человеческой природы на уровне онтологии.

В медицинском контексте недостаточность означает хроническую нехватку функции какого-либо органа по отношению к жизнедеятельности целого организма. Онтологическая недостаточность также подразумевает *целое* бытия, в отношении которого человек находит себя *несамодостаточным*.

Подобным образом онтологическая недостаточность человека имеет смысл общего состояния бытийной незавершенности, недоопределенности, причины которой можно искать в биологической сфере (врожденные особенности химико-биологического обмена, заболевания, влияющие на мировоззрение, гормональные процессы, половые

биологические различия, обуславливающие социальные проявления и т.д.); в психической сфере (механизмы психологической защиты, психосоматика, невроз, психологическая травма, травма рождения и т.д.); в экономической или социальной сферах (нужда, бедность, дефицит, асоциальность и т.д.). Корректирование этих причин приводит к улучшению бытия человека в целом, подобно тому, как устранение заболевания улучшает настроение и общий жизненный тонус. Такие примеры коррекции мы находим в психотерапии, социально-экономических и политических теориях (например, идея коммунистического общества), медицине и т.д. Однако общее количество предполагаемых причин настолько велико, что в пространстве человеческих возможностей трудно говорить об «излечении» онтологической недостаточности. Тема полного преодоления недостаточности уходит из области конкретных наук в область религии.

Предположим, что отрефлексировать онтологический характер недостаточности, подняться над естественной причинностью более способны люди религиозные, поскольку подлинность и основание бытия они будут искать не в эмпирическом мире. Для того чтобы исследовать их живой опыт, необходима методика, которая бы связала должным образом грубый социологический опрос с тонкой материей метафизических изысканий. Обратимся за помощью к социологии религии.

Эмпирическая работа показывает, насколько актуально для людей переживание недостаточности или, напротив, избытка, полноты бытия, и имеет ли оно иницирующее влияние на занятия духовными практиками. Данной задаче эмпирического «заземле-

ния» теории недостаточности может послужить современный феноменологический подход «живая религия» («lived religion», термин Д.Холла [1]), появившийся еще в XVIII веке, применяемый в современной социологии религии и названный одним из его современных разработчиков, Айваном Стренски, «радикально-эмпирическим подходом» («radical empirical approach») [2, с. 34].

Свои истоки «живая религия» берет из области «понимающей социологии». Макс Вебер предполагает понимание исследователем мотивов и смысла религиозного действия. М.Вебер, вслед за В.Дильтеем, различал объяснение и понимание, которое ему предшествует. По мнению Вебера, предпосылку религии составляет проблема смысла, которая возникает из переживания «иррациональности мира» и человеческой жизни [3, 78]. В экстремальном виде эта иррациональность проявляется в смерти, страдании, гибели, нравственной испорченности. Всякая религия претендует на то, чтобы оправдать сферу иррационального и придать смысл социальному действию, то есть, быть способом практического овладения действительностью.

Понимающая социология предполагает возможность эмпатии и понимания религиозного действия, исходя из предполагаемых мотивов совершающего их субъекта. Ценность метода исследования Вебера состоит также в моменте объяснения, а не только наблюдения и описания феноменов.

Поскольку областью данного исследования является не социология, а онтология, само по себе выявление социального фона религиозного действия не может удовлетворить запросам исследования: ведь в отношении религии нас более интересует именно тот аспект, который социологией выносится за скобки и касается сущности религии, взятой в контексте не столько социального действия, сколько религиозного переживания. Вопрос состоит в том, восполняет ли человек онтологическую недостаточность через религию.

Позиция непостижимости религиозного опыта извне нам не подходит, поскольку мистифицирует и даже обесмысливает исследование, делая его неверифицируемым. Социологический анализ религии Вебера и во многом построенный на его основе современный феноменологический подход «живой религии» могут помочь выявить субъективно подразумеваемый смысл преодоления недостаточности не только в контексте социального действия, но и религиозного опыта, имеющего выражение на трансперсональном и онтологическом уровнях. Если Вебер интерпретировал религию как способ рационализации иррационального опыта реальности, то нам необходим метод рационализации, изложения на уровне онтологических категорий опыта преодоления (или коррекции) онтологической недостаточности. Само стремление к такому преодолению следует расценивать как сугубо иррациональное, если принять онтологический «диагноз» недостаточности. В случае подхода «живой религии» объяснение предполагает оптимистическую установку исследователя в отношении возможности интерпретации религиозного

действия и постижения его субъективно подразумеваемого смысла.

Подобный анализ религиозного опыта (но не в контексте онтологической недостаточности) был блестяще проведен Е.А.Торчиновым в книге «Религии: Трансперсональные состояния и опыт запредельного» [4], где он объясняет общую природу разных форм мистического опыта, восходящую к уровню надличностного, трансперсонального переживания.

Методы, которые предоставляет социология «живой религии», позволяют укоренить философскую работу по недостаточности в биографии людей, для которых недостаточность является реальной, переживаемой проблемой. Истоки подхода «живой религии» относятся к началу XVIII века, когда в соавторстве двух человек, Бернарда Пикарта и Жана Фредерика Бернарда, было выпущено многотомное издание, заставившее франко, англо и немецкоязычных читателей увидеть религию в новом свете. Издание называлось «Религиозные церемонии и обычаи людей всего мира» (Bernard Picart, Jean Frederic Bernard “Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde” (Religious Ceremonies and Customs of All the Peoples of the World)). Пикарт был известным гравером, а Бернард — издателем. Они подготовили тысячи страниц, изображавшие и описывавшие ритуалы и церемонии всех известных в мире религий. Авторы отказались от всех существовавших моделей интерпретации религий. Они постарались показать религиозную жизнь, и даже религиозный фанатизм, как можно более беспристрастно. Они взывали к религиозной толерантности, выявляя нездоровые эффекты фанатизма в совершенно разных религиозных системах, и приветствовали такие религии, как ислам, который являл пример наибольшей толерантности.

Пикарта и Бернарда интересовало нечто общее, что есть между всеми религиями. Выявлению общего и могла послужить непредвзятая исследовательская позиция наблюдения, описания религиозной жизни и поиска как можно более адекватного понимания тех мотивов, которые движут субъектами. Процесс «живания» в религиозную практику во всех ее подробностях был перенят впоследствии многими религиоведами, для которых он обязательным образом предшествовал собственному объяснению, интерпретации религиозного действия. Исследовать *живую* религию (lived religion) значило как можно больше абстрагироваться от собственных вариантов интерпретации, и социологические методы были разработаны, исходя из потребности найти критерии оценки чужого миропонимания, не прибегая к личной предрасположенности и собственным интуициям.

Для темы онтологической недостаточности подход «живая религия» ценен тем, что он лишен оценивающей позиции по отношению к религиозному опыту другого и объективирующей позиции — по отношению к репрезентации этого опыта другим. Напротив, данный подход подразумевает презумпцию подлинности чужого опыта как он есть, как он преподносится его обладателем. Только при таком условии социология может помочь не загубить, а понять и, возможно, даже почувствовать переживание друго-

го, в частности, его опыта преодоления недостаточности.

Социология в данном случае (см., например, работы английских социологов Э. Баркер, Д. Лопеза, а также религиоведов Р. Орси и К. Тейлора [5-8]) задает не критерии оценки адекватности полученной информации, и, тем более, ни в коем случае не сводит религиозное переживание к социальным причинам, но предлагает критерии анализа этого опыта в терминах социально-психологической реальности.

По мнению К. Тейлора, эффективным является подход к субъектам религиозной практики как к «агентам самоопределения, чья практика формируется их пониманием» [8, с. 117]. Исследование имеет смысл, только если мы вникаем в самопонимание субъектов, их видение мира, и одновременно ощущаем то, чего в этом мире не хватает. Исследовательское понимание Тейлор называет «дискурсивным» (*discursive understanding*), которое не есть «человеческое» понимание (*human understanding*), или эмпатия. Речь также не идет о внешнем суждении с точки зрения исследователя, — напротив: только проникнув в мирозерцание религиозного субъекта, можно увидеть его собственную нехватку, значимую для него, а не спроецированную на него исследователем.

Таким образом, может быть изучена связь изучаемого опыта с определенными жизненными событиями, зависимость его от использования практик классических религиозных систем, и прочее. Все это дает возможность увидеть разные «срезы» живой религии, открыть для себя *понимание* мотивов религиозного действия и изменений в сознании, которые оно производит. Новое философское понимание и будет «осадком», который останется в практике самого исследователя, если онтологическая недостаточность является для него реальной личной проблемой.

В 2010—2013 гг. среди представителей традиций христианства, индуизма и буддизма в России, Индии, Таиланде и Камбодже нами был проведен ряд интервью на тему того, испытывали ли они когда-либо чувство неудовлетворенности жизнью без видимых на то причин. Из двадцати опрошенных семнадцать признали, что переживали периоды психологического дискомфорта и потери интереса к жизни, но только один из них, русский православный священник, решительно заявил, что у этого переживания не было явных причин. Остальные интервьюеры были склонны объяснять свои негативные состояния какими-либо событиями. Исследование показало, что, вопреки нашим ожиданиям, даже для людей религиозных недостаточность имеет значение временных жизненных неудобств. Тем не менее, именно она чаще всего является побудительным мотивом при обращении к религиозным практикам. Таким способом человек пытается, пусть и не осознанно, применить к частной фактической проблеме радикальное онтологическое решение.

Таким образом, ни наличие, ни отсутствие фактических причин какой-либо неудовлетворенности не могут служить доказательством существования онтологической недостаточности. Естественные причины могут быть скрыты и не осознаваемы, и, кроме

того, всегда существует возможность свести любую переживаемую человеком нехватку к конкретным событиям, якобы ее инициировавшим.

Онтологическая недостаточность не может быть выведена из «полевого исследования», — напротив, она должна ему предшествовать в качестве *гипотезы*, мета-эмпирической основы, с помощью которой исследование осмысливается. Начав с феноменологии, мы вынуждены были развернуть ход рассуждения в обратную сторону, задав движение *от* поиска теоретического концепта к эмпирической реальности, его подтверждающей. Онтологическая недостаточность по определению не имеет собственной сферы наличных проявлений, так как она находится над областью эмпирического. Но это не значит, что она вовсе не дана в опыте. Ведь человек познает истины и сверхчувственные, или, иначе говоря, трансэмпирические.

Очевидна необходимость обращения к таким системам осмысления недостаточности, которые подводят ее «симптомы» под онтологическое объяснение. Нужную нам идею мы находим в религии, в философской антропологии и в экзистенциализме, — системах, осуществляющих приведение многоплановых явлений нехватки к единому онтологическому «знаменателю».

В религии и философии недостаточность как предикат конечности человеческого существования занимает свое понятное и нецентральное место. В религии она является одним из следствий падшести. Мы же предлагаем выстраивать от недостаточности всю картину реальности, приняв ее в качестве исходного момента, моделирующего онтологию человеческого существования.

1. Hall D.D. *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*. Harvard University Press, 1990. 301 p.
2. Strenski I. *Thinking about religion: an historical introduction to theories of religion*. Wiley-Blackwell, 2006. 358 p.
3. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78-308.
4. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. 564 с.
5. Barker E. *Yet More Varieties of Religious Experiences: Diversity and Pluralism in Contemporary Europe // Religiöser Pluralismus im vereinten Europa: Freikirchen und Sekten*, Göttingen. Wallstein Verlag, 2005. P. 156-172.
6. Lopez D.S. Jr. *The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel (Buddhism and Modernity Series)*. University Of Chicago Press, 2007. 264 p.
7. Orsi R.A. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, 2005. 264 p.
8. Taylor C. *Understanding and Ethnocentricity // Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, 2 ed.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 116-133.

#### References

1. Hall D.D. *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*. Harvard University Press, 1990. 301 p.
2. Strenski I. *Thinking about religion: an historical introduction to theories of religion*. Wiley-Blackwell, 2006. 358 p.

3. Veber M. Sotsiologiya religii (tipy religioznykh soobshchestv) [Sociology of religion (types of religious communities)]. Izbrannoe. Obraz obshchestva [Selected. Character of society]. Moscow, 1994, pp. 78-308.
4. Torchinov E.A. Religii mira: opyt zapredel'nogo. Transpersonal'nye sostoiianiia i psikhotehnika [The world's religions: transcendental experience. Transpersonal states and psychotechnics]. Saint-Petersburg, "Peterburgskoe vostokovedenie" Publ., 1997. 564 p.
5. Barker E. Yet More Varieties of Religious Experiences: Diversity and Pluralism in Contemporary Europe. Religiöser Pluralismus im vereinten Europa: Freikirchen und Sekten, Göttingen. Wallstein Verlag, 2005, pp. 156-172.
6. Lopez D.S. Jr. The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel (Buddhism and Modernity Series). University Of Chicago Press, 2007. 264 p.
7. Orsi R.A. Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them. Princeton, 2005. 264 p.
8. Taylor C. Understanding and Ethnocentricity. Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 116-133.