**И.В. Кирсберг**

# КАК ВОЗМОЖНО ОБОСНОВАНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ ПРИ ПОМОЩИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ АВТОРИТЕТОВ?[2]

***Аннотация:*** *в статье выявлена идейная общность феноменологии религии и феноменологии, обеспечивающая возможность даже неуместных ссылок на феноменологический авторитет – неопределённо-расширительное понимание познания. Предлагается феноменологически специфицировать познание в отличие от ценностей на основе качественного различия мыслительных и эмоциональных структур сознания. Возможность такого обоснования подкреплена примером древнееврейской традиции, показывающего чувства, проникнутые ими ощущения и образы внепознавательно. Соответственно, в статье обозначено понимание единства сознания на основе самого мира, а не ощущений как познавательных, обозначены эмоционально-ценностные (внепознавательные) особенности. Спецификация познания позволяет совместить герменевтический круг, вживание – любые антипозитивистские методологии – с критериями науки, преодолеть научно-дисциплинарную неопределённость феноменологии религии как сочетания религиоведческих и богословских областей – именно к науке, в составе религиоведения, и способствует познавательной строгости феноменологии.*

***Abstract:*** *Demonstrating uncertain broadened understanding of epistemology as a common ground of phenomenology of religion and philosophical phenomenology that provides a possibility of even pseudo-phenomenological references the article proposes to specify epistemology in strict distinction from values on the basis of qualitative distinction between cognitive and emotional structures of consciousness. A possibility of such way of basing is confirmed by an example of Hebraic tradition that shows feelings, imbued with them sensa-*

[2] Исследование выполнено по проекту РГНФ: «Спецификация религиоведческой феноменологии в смысле Э. Гуссерля (на примерах из библеистики)» №12-03-00024.

*tions and images non-cognitively. It is pointed out in the article a possibility of understanding the unity of consciousness on the basis of world itself, not on the basis of sensations as cognitive, the unity of feelings and values is also pointed out. The proposed way of epistemology specification would allow to correlate any non-positivist methodologies with scientific criteria, to overcome phenomenology of religion uncertainty as a confusion of research and theological spheres to the science of religion and would promote cognitive strictness of phenomenology.*

***Ключевые слова:*** *феноменология религии, феноменология, мышление и чувство, знание и ценность, Гуссерль, Песня песней*

**Keywords**: *phenomenology of religion, phenomenology, thought and feeling, knowledge and value, Husserl, Canticles*

Вопрос подразумевает условие, а не способ обоснования – идейный фон отсылок *ad hominem*.

Неоднородность феноменологии религии (скрытая дисциплинарным единством религиоведения – методов и институтов по образцу науки), показывающая различие (псевдо)феноменологических областей, обостряет этот вопрос; не связанные с философской феноменологией религиоведы, только заимствующие её понятия, превратив по ходу исследования в обозначения, и подхватывающие феноменологию, но не в познавательном, а ценностном смысле богословы ссылаются на Гуссерля, Хайдеггера и Гадамера. Имея в виду только идейный фон – вне социального влияния – как это возможно: исследователи и религиозные учёные вокруг одних и тех же авторитетов? Псевдофеноменологи и феноменологические ревнители веры?

Теоретическая неразвитость религиоведческих наук в начале 20 века способствовала религиоведческой феноменологии как претензии на понимание – она изначально заявляла о себе как теории религиоведения. Но уже давно представление о фактических науках религиоведения как эмпирических сборниках невозможно; религиоведение понимается в них – гуманитарно-фактически, а не (псевдо)феноменологически. Ни каких существенных преимуществ понимания, например перед историей или социологией религии, религиоведческая феноменология не показывает, постепенно исчезает в них (и при отдельных возобновлениях)[3].

[3] Подр. см.: [9], [11]. Ср.: [18, p. 204], [26].

Нет темы чистого сознания и феномена как явления чистого сознания. Феномен обычно отождествляем с фактом или отличен от него как смысл от чувственно данного. Эпохэ и редукция обозначают сосредоточие на самих фактах, отклоняющее рассуждение о другом. Обычно отождествляемы, как отдельное понятие редукция подразумевает сведение религии к внерелигиозному – утрату её специфики. Интенциональность – направленность сознания верующего, показывающая значимые для него смыслы. Эйдос, эйдетическое видение – сущность и поиск сущностей: структур религий, позволяющих осуществить сравнения, классификации, типологизации. Вопреки очевидной нефеноменологичности религиоведческой феноменологии, показывающей в перечисляемом только общерелигиоведческое, иногда психологическое понимание – ничего собственного, что-то идейно поддерживает это упорство заимствований, (не)явно отсылающее к одним и тем же источникам. Идейное, а не какое-то социальное (выгода, сила традиции, обеспечивающей благополучие), видно в предопределённости просмотров нефеноменологичности: увидев, казалось бы, отличия религиоведческой феноменологии религии от феноменологии, показывающие несовместимость, не замечают отличия таким образом, видят в них только недостатки или даже непосредственную общность религиоведческой феноменологии и феноменологии.

Феноменология религии не является теорией сознания и феномена, ни теорией истины, ни методологией (см. [14]). Однако эти недостатки не колеблют её осуществление в рамках «концептуального каркаса Гуссерля и Хайдеггера». Направление, соответствующее Р. Отто, «рассматривает феномен в основном в гуссерлевском смысле, тогда как [соответствующее Г. ван дер Леуву] – в основном в хайдеггеровском смысле» [14, p. 100-103].

> "... различные религиоведческие феноменологии прячут неуместность своих определений за размахом исторических работ. В большинстве случаев это так потому, что феноменологии религии не подчиняются ни каким ясным правилам как составлять сущности, как феноменологически заключать в скобки феномены, или как достигать сочувствования – необходимого при самоидентификации с духовной жизнью верующего» [23, p. 239]. И однако цель философской феноменологии и религиоведческой одна и та же – «учредить исчерпывающие перечни духовных и физиче-

ских феноменов, опираясь на тщательный анализ этих феноменов» [23, p. 240] (ср.: [23, p. 233, 237-239]). "... нормативный смысл «философской феноменологии» и различные смыслы «феноменологии религии» достаточно сходны, позволяя взаимообмен» [23, p. 1].

Обычно имеется в виду феноменология религии в целом, однако фактически, как в данных примерах, показывается главным образом именно религиоведческая феноменология; ввиду общерелигиоведческого пронаучного устройства феноменологии религии как дисциплины обычен просмотр её неоднородностей, неразличение, по меньшей мере, религиоведческой и богословской феноменологии, тем более промежуточных областей[4].

Новая область религиоведения – постмодернизм – критикующий феноменологию религии не меньше, чем критика из фактических наук, проникает в критике и к самым источникам – «к гуссерлевой идее развоплощённого, невовлечённого сознания или познавательного субъекта» [19, p. 14, ср.: p. 11] – тоже свидетельство какой-то идейной связанности с феноменологическими авторитетами.

Не менее упорна в отсылках недавняя богословская феноменология, тщательность которой как феноменологии, казалось бы, подтверждает уместность таких отсылок, однако вопреки кажется исходно познавательной направленности феноменологии развивает её в подкрепление идеи Бога и самоутверждения под видом науки. Отрицание Хайдеггером феноменологии в богословии – «Не существует... никакого феноменологического богословия <...> Феноменология всегда только обозначение способа онтологии, сущностно отличного от всех других положительных наук.» [20, S. 32-33] – богословами не продумано.

Наверное, ввиду этой кажущейся несомненной феноменологичности феноменологии религии – тем более сквозь такое упорство – её поддерживают некоторые из авторитетов, не вникающие в её происхождение и осуществление, явно руководствуясь прежде всего заявлениями современных «феноменологов религии» или собственным пониманием, какой феноменология религии должна быть (см.: [15], [24]). Феноменология религии возникла независимо

[4] Какие здесь могут быть различия в зависимости от соотнесённости ценностей и знаний см. на примере религиоведения: [10, С. 87, 89-93]; [8, С. 34-37].

от феноменологии, до феноменологии Гуссерля, исходно претендовала на особое, именно ей свойственное понимание[5], так что её нефеноменологичность оказывалась для религиоведов-«феноменологов» лишь недостатком[6] – пока не иссякла надежда на такое особое понимание. На наш взгляд, и это доверие авторитетов, просматривающее нефеноменологичность, поощряющее отсылки к феноменологии, происходит на одном с феноменологией религии идейном фоне.

Итак: как возможно обоснование феноменологии религии при помощи феноменологических авторитетов? Каков общий идейный фон?

По предыдущим исследованиям вероятно предположение расширенно-эпистемологического качества этого фона[7]: ввиду производственно-потребительской мощи науки любая современная дисциплинированная деятельность – независимо от своего действительного качества – кажется добывающей знания, и гуманитарная дисциплина – уже как таковая прикрытая методологоинституциональным образцом науки, а в качестве самосоотнесённости человека не предполагающая познавательную строгость, поэтому не очевидная по своему качеству даже для себя самой, кажется таким образом – как более-менее познавательная. Тем более, если она заявляет о себе как познании. Под таким многократным покровом её внепознавательное (ценностное), по меньшей мере, ценностно-познавательное качество – то есть расширенная эпистемология – далеко не очевидно.

Однако качество фона феноменологии ввиду прямых ссылок к Декарту более явно; идея *res cogitans*, скрадывающая эмоционально-волевые подробности человека (чувства – «смутные мысли», воля – тоже «модус мышления»), начинает здесь расширенную эпистемологию. Соответственно, феноменология сосредоточена на исследовании познавательной интенциональности – как видно, предопределяющей любые, и внепознавательные, акты психического ([6, с. 347], ср.: [6, С. 399, 462-463]), поддерживающей «тождество материи» (содержания) любых актов [6, С. 400-401] – прежде все-

[5] По меньшей мере от П. Шантепи де ля Соссея (с 1887): [25, p.9]. [22, S. 5] – ранние теоретические наброски феноменологии религии. Подр. см.: [11, С. 39-44], [7, С. 202-204], [9, С. 70-73]. [21] – несколько преувеличивая влияние Гуссерля на первых религиоведов-«феноменологов» (напр.: p. 39).

[6] Ср.: [17, S. 228-229, 232-234].

[7] Ср.: [12, С. 93-100] (мы развиваем эти концептуально значимые находки).

го сохраняя непрерывность и единство всего сознания. Никакое желание вне представления невозможно, а представление само по себе – возможно [6, С. 400, 411]. В таком понимании ещё не видно смешений качественно различных актов – познавательного и внепознавательного; Гуссерль явно отличает интенцию представления от интенции «душевной жизни» и, например, различает представление о (не)одобрении и само (не)одобрение [6, С. 345-346]. На примере представления как очевидно показывающего основное свойство интенции познавательного в целом – различие акта и содержания – может быть исследовано познание: представление может быть понято обобщающе (разумеется и тогда – ведь это обобщение, а не подмена – возможно учитывать различие представления как созерцания, а не понятия и как воображения, а не восприятия, как образа отображённого и именно воображаемого). Однако это обоснованное обобщение представления [6, С. 464-465, 467-468] расширяемо Гуссерлем к обозначению сознания [6, С. 399 и сл., ср.: 354] – в таком виде сходно переживанию. Подчёркнутое в переживании единство актов и содержаний – интенция и её объект одно и то же отношение, а не две вещи [6, С. 349, ср.: 382] – не видно как общесознательное свойство (подробности чувства не показаны, даже не видно ещё возможности какой-то структуры чувства), явно имеет в виду только познавательную, а не какую-то другую интенцию. Когда Гуссерль имеет в виду переживание как течение сознания: в целом – как жизнь сознания (см. [4, с. 111], [6, С. 323-324]) или отдельных актов (см. [2, С. 91-99], [3, С. 96-97], он невольно обозначает и некоторые общесознательные, а не только мыслительные свойства. Поскольку специфика чувства не показана, как общесознательные такие свойства не очевидны – о них только догадываемся. Различие переживания и вещи явно показывает различие восприятия и вещи, но подразумевает, возможно, и различие чувства и вещи – не только восприятие, но и чувство не нюансируется – только вещь (оттенки чувства не вещные, другие). Переживание исключает небытие, а вещь – допускает; галлюцинация или, расширим обозначение Гуссерля, притворство, происходят – сохраняют все свойства познания или чувства (замечание Гуссерля: в восприятии, в данном случае, на наш взгляд, не важно), а вещь как только помысленная не всегда есть и как таковая, или, продолжим Гуссерля, это всё-таки разные модусы достоверности: вещь помысленная и как таковая (ср.: [3, С. 97-98], [4, с. 130]). Переживание осознаваемо

принадлежащим сознанию, а вещь – вне его. Акты сознания только отличаются друг от друга – явно показано различие познавательного, но подразумевается, наверное, переживание и как чувство: воспоминание, наглядное представление, переживание – а сознание и вещь противоположны. Однако эти общесознательные свойства рассмотрены ввиду познания: явно показывая лишь восприятие относительно вещи, они и показываются только на фоне общепознавательного свойства: различия акта и его содержания (как если бы и чувство происходило в таком же различии – акта и его содержания, см. [2, С. 91-99], [6, С. 383-384]). На примере интенциональных переживаний, как чувство и мышление не различённых, ясно, что понимание Гуссерля происходило в этом направлении – в них вообще различены материя и форма (хюлэ и морфэ) как несомненно общесознательные свойства [2, С. 191 и сл.]. Переживание рассмотрено как поток ретенции-теперь-протенции [2, С. 166, 161-162] (первичного воспоминания-схватывания-предвосхищения), тем очевиднее показывая, что общая структура познания распространяется на сознание в целом. Длительность, являющаяся свойством чувства, оказывается лишь потоком познавательных актов. «Жизнь сознания есть, таким образом, универсальное *cogito*, синтетически объемлющее в себе все отдельные, попеременно выступающие на первый план переживания...» [4, с. 111].

Гуссерль не показывает в интенции чувства предметное – как если бы чувство само в себе нечто показывало, или к чему-то направляло; интенциональность чувства, так сказать, косвенная – только представляя нечто этому радуемся [6, С. 364 и сл.]. Однако это понимание только подготовительно: интенции чувства ещё не видно. Только подготовительно различие ощущения и чувства – физической и душевной боли; интенции чувства ещё не видно. Всё это подготовительное понимание поддерживает идею Ф. Брентано об интенциональности чувств, так и не показывающую специфику этой интенциональности в отличие от познавательного; кажется, Гуссерль продолжает это понимание (интенция представления строит интенцию чувства – по видимому имеется в виду не только основа, а строение чувства [6, с. 364]). Таким образом, понимание чувства всё-таки возвращает к пониманию познания, не показывает чувство как таковое. Переживание как обозначение общего свойства сознания не является пониманием общности свойств чувств и мышления – главным образом распространяет свойства познания на все психические структуры.

Ввиду понимания специфики чувства различие его интенции и предмета, интенции и объекта, соответственно, единство такого его строения не очевидно; это обозначение свойств мышления и всего познавательного в сознании, а не именно чувства. Ввиду понимания мышления и даже чисто словесно интенция (intentio) чувства кажется если не показывающей, то всё-таки указывающей в себе на какое-то обособленное содержание, по меньшей мере, направляющей на внешний себе объект. Однако нам не известен хотя бы повседневный опыт, подтверждающий чувство как свидетельство о его собственной предметности или внешнем ему объекте. Звуковые опыты В. Вундта, понятые в психологии соответственно идее «эмоционального гештальта» – в подтверждение образа как специфицирующего чувство, понятны и как только подтверждение сплетённости различных структур сознания – не показывающие специфику чувства как эмоционально-когнитивного. Возможно, предметность чувства – это проникающие в него познавательные подробности, преобразованные в его собственное сплошное течение или только подчинённые чувству, не образуя его собственное содержание, – невозможны, в качестве преобразованных, в соотнесённости с миром (конечно и чистого сознания), ни как внутренняя цель, на которую наводится чувство. Познавательные подробности возникают вне чувства; чувство их только вызывает, меняет, сохраняет – в более-менее искажённом относительно познания виде, а не создаёт. Сквозящее в них чувство длится, выразительно интенсивно – чувство проникновенно в них. Объект – то, с чем связано, а не то, на что извне нацелено чувство; только ввиду сплетённости актов сознания объект как цель познания и возможная причина чувства кажется и его целью. Возражение на причинно-следственную связь познавательного и чувства как только внешнюю [6, с. 366] отклоняется, если принято во внимание изменение качества познавательного в чувстве; не видно, почему познавательное и при таком изменении не сохранилось бы вне чувства само по себе и не стало бы причиной чувства. Возможно, направленность чувства – это только длительность: последовательность перипетий, а не правка на цель. Чувство – не состояние как данность, а направление в смысле времени. Чувство-состояние только не связано с объектом, но происходит как длительность – не менее интенционально, чем любое другое чувство... Эта очистка «переживания» от познавательных смыслов обнаруживает его сомнительность как обобщения всего созна-

ния – показывает, как расширительно использованы в нём характеристики мышления, как они в этом понимании переживания преобладают. Конечно это не чисто познавательное понимание; общность с чувством видна в понимании переживания как испытания происходящего – картинно незамкнутого, длительного. Однако это только особенность чувства, которая напрасно расширена, – не распространима на познавательное, в любых единствах даже простейших актов показывающее, пусть едва различимую, самоотстранённость – акта от своего содержания, преобладающую пространственность, а не временность. Таким образом, «переживание» (изредка – «представление») – это, в строгом смысле, не обобщение, а смешение разнородных структур сознания, скрадываемых, главным образом, под видом познавательного. Только подготовительное различие чувства и мышления не развито к пониманию взаимонесводимости этих структур – тем более познавательное явно обозначено не только как ведущая структура, а общая основа, проницающая всё сознание (см. [6, С. 427-428, 464], ср.: [4, С.108-109]). Замечание Гуссерля о комплексном акте – в котором акты происходят не разрозненно, а в многослойном единстве [6, с. 399] – не противоречит нашему строгому и только теоретическому различию структур сознания; мы предусматриваем переплетение этих структур в живом сознании. Также это замечание, по меньшей мере, недостаточно поддерживает расширенно эпистемологическое понимание сознания: если чувство, как мы видим, не предметно, то как бы оно ни было связано с познавательным актом, предмет в этом переплетённом (комплексном) познавательном акте будет дан однократно – посредством познания (однократность может быть вследствие различия качеств чувства и мышления, а не только их сходства)...

Однако возможно понимание единства сознания не на основе познавательного или какой-либо ещё структуры, а непосредственно на основе мира. Феноменология, исключающая эту возможность по своему замыслу, показывает её по ходу дела; полные эпохэ и редукция невозможны, выявление чистого сознания необходимо происходит ввиду мира самого по себе – по строгости замысла не исполнимо. Пример – замечание Гуссерля о неинтенциональности реальных предметов интенциональных актов (вижу не ощущение цвета, а цвет) [6, с. 351]; не видно, как такое возможно в чистом сознании и как в чистом сознании распознаваемы реальные неинтенциональные и воображаемые интенциональные предметы, тем

более они происходят в интенциональных актах и от самих актов не отделимы [6, С. 349 и сл.], наконец, как эти различия опознаёт исследователь-феноменолог – не видно[8]. «Неинтенциональность» не позволяет различить эти два вида предметности – реальное и воображаемое; обозначает только менее явную соотнесённость с сознанием (воображаемое всегда осознано как часть сознания), но не показывает возможность осознания предмета как независимого от сознания (можно сосредоточиться и на воображаемом как таковом, как неинтенциональном – отвлекаясь от интенциональности сознания – Гуссерль предусматривает такую возможность [6, С. 350-351, 397]).

На наш взгляд, это замечание неявного мира самого по себе, конечно допускаемого Гуссерлем невольно – в увлечённости ходом исследования; ввиду мира этот пример проясняется. Реальные неинтенциональные предметы, которые могут быть основой разных актов, а не только представления, показываясь нейтрально, а само представление показывая возможным наряду с другими актами, а не только как их основу [6, С. 411-415] – эти феноменологические замечания, показывающие изъяны замысла феноменологии, или её концептуальные границы как исследования, подкрепляют возможность понимания единства сознания на основе мира. И ещё: ввиду идеи непосредственного переживания мира сознанием – в восприятии мира вживую, вне образов[9] – видна возможность понимания единства сознания не на основе познания, а самого мира. Это всё граница феноменологии, показывающая её дальнейшую возможность. На этой основе взаимосвязи познавательного с другими структурами сознания являются, так сказать, горизонтально, а не вертикально; чувства происходят на основе ощущений не только как познавательных, но и внепознавательных или даже нейтральных актов. Это непосредственное возникновение чувств, быть может, исходное. Чувственность чувства – прежде всего тактильно-слуховая, временная, а не пространственная – общеизвестный факт психологии, возможна тогда как внепознавательный – сплавленный или фоновый чувству акт. Познавательно неразвитые, как видно по этому факту, слух, осязание, обоняние, очевидны как более предрасположенные к внепознавательному; показывают воз-

[8] Об этом подр.: [9, С. 73-75].

[9] Особ.: [2, с. 94], ср.: [2, с. 67], [6, С. 330-331], [5, с. 101], [4, С. 75-76].

можность исходно внепознавательной чувственности чувств – возникающей прямо в воздействии мира. Чувства образуются на основе ощущений как собственном начале или вовлекают в себя их вместе с другими явлениями познавательного, преобразуют, подчиняют себе ещё нейтральные ощущения – возможность просмотренная психологами, ничего не видящими, кроме познания.

Однако пока невозможно показать ощущения последовательно нейтрально – относительно познания ощущения сразу рассматриваются как познавательный акт. И всё-таки, по меньшей мере, возможно показать внепознавательную основу чувства как сразу прочувствованного ощущения – отклоняя понимание познавательного как общей основы сознания.

Факты еврейской древности – сдвиг чувственности к слуховому, обонятельно-тактильному, незримому, странная, неподдающаяся изображению образность, эмоциональная выразительность и теоретическая неразвитость (житейская мудрость) – способствуют нашему пониманию; кажущиеся ввиду современности непонятными, тем более как показатели культурной убогости, эти факты возможны как свидетельства внепознавательной традиции, развивавшей эмоционально-волевые, а не собственно мыслительные структуры сознания, показывая в такой разности и развитие сознания в целом (как происходило взаимодействие различных структур сознания и мира, каким было мышление до его подавляющих воздействий на сознание и мир).

Так рассматривая какое-то сильное чувство древних – любовь – видно, как она непосредственно проникается миром. Образы любви проседают к первичной чувственности, не показывающейся в таком обратном явлении как источник образа, а прямо передающая мир – любви. Украшения возникают так, что чувствуется их блеск, яблоня веет прохладой, её плод во рту сладок, в ворохе пшеницы с лилиями – шершавая мягкость ворса (П.П. 1:10, 2:3, 7:3). Из блеска не видно украшения – блеск появляется из него, украшение виднеется, но не из блеска, – так виднеется, чтобы не мешать блеску, а вызвать его. Подробности украшения незаметны, это не прекрасный вид, а выражения блеска. Названия блестящих мелаллов – контуры его сияния: «золотые подвески тебе с серебрянными блёсками». Эти блёски, или (серебрянные) «выпуклости» [16] неровно светятся – блещут, тем ярче в такой световой неопределённости непосредственность света и незаметнее образ. Добавочный блеск усиливает переживание света, а не изображение образа. Блеск сле-

пит – в нём не видно украшения и не видно возлюбленной. В такой сплошности света блеск соединяет взгляд – сквозь блеск не видно возлюбленной, она чувствуется поблизости сквозь него; так, что украшение возлюбленной – не то, что на ней надето и сбрасывается, а её прочувствованная красота, сквозь украшение как блеск чувствуется возлюбленная. В таких же прощупываниях происходят любые ощущения – ничего не показывают, даже зрение безвидно, а непосредственно передают любовь. Ощущения не поверхностны – тогда они показывали бы нечто, отделяемое в дальнейшем образе от глубины. Ощущения (блеск, запах вкус, ощупь) ничего не показывают, поэтому не отстраняют, а разом передают. В такой взаимности любящие чувствуют друг друга – как мир, вне понимания. Постепенность возникающих ощущений – блеск чувствуется не сразу, по мере намечаемой образности: названия красок, светоносных, красочных вещей, положения среди них (возлюбленная смугла, она как шатры или завесы, среди виноградника, среди стада, в полдень, и, вот, на ней украшения) – передаёт длительность любви. А ощущения как нерасчленённые между собой – передающие мир одинаково безвидно – её всплески, большую-меньшую интенсивность. В отдельных намёках на образность или отдельных названиях ощущений само ощущение ещё не чувствуется. Вот когда эти намёки или названия наслаиваются – так, что в этих подробностях вся неназванная бесчисленность происходящего, не определённая данность, а вся чувственность разом – в таком непрерывном потоке, преодолевающем образ как особое содержание, обособление, картину вообще, возникают ощущения как испытания мира. Как такие непосредственно испытывающие весь мир, некартинные, целостные, проникнутые друг другом ощущения передают чувства – происходящие в таких же особенностях как такие же переживания.

В «ароматном вине» ещё нет запаха. В одном только названии «ворох пшеницы» она ещё не чувствуется на ощупь (даже если появляется какая-то бедная образность). Но когда чувственность длится, когда «пупок твой – круглая чаша с неистощимым ароматным вином, живот твой – ворох пшеницы, окаймленный лилиями» (наш перевод – 7:3), тогда сказывается переживание: ощущение чувства любви. В этих подробностях вся возлюбленная, а не отдельные её подробности – иначе нет ощущения, она вся разом не в образе – как она выглядит или является так и нельзя сказать, а по ощущениям – она чувствуется вблизи как само чувство, любовь...

(мы говорим: близость, имея в виду непосредственно проникновенное испытание, а не пространство).

Кажется, чувства из ощущений не возникают, а только в них происходят; любовь в сочувственности. Чувства не направлены к ощущениям, ощущения не обособленны в чувствах – взаимопроникновенны. Чувства не прикреплены к ощущениям, а проникаются ими к миру. Любящие чувствуют сквозь ощущение друг друга мир не как нейтральный, а продолжающий любовь. В такой особой внепознавательной интенциональности, тем более охватывающей любую подробность так, что она вне чувства, как сам мир, а не мир любви, невозможна, кажется: чувства из ощущений не возникают, а только в них происходят. Тем более, не видно какой-либо – интенциональной или нет – предметности образов. Любовь происходит и в образах, но их от себя не отдаляет, так, чтобы направиться к ним. Однако чувства возможны вне образов, в самой непосредственности испытания, а вне чувственности не бывают. Любящие происходят в сочувственности, они любят ощущением друг друга. Несмотря на образность всё ещё чувствуются любящие библейской Песни – две любви: женщина и мужчина. В такой исходной непосредственности увидели – чувства возникают из ощущений как собственного начала, а не познавательного первослоя.

Непосредственно мир образы не передают чувствам – попадая в чувства меняются; и как внепознавательные образы непосредственно невозможны – всё-таки опосредованы познанием. Однако это замечание не поддерживает идею двойственной эмоционально-образной природы чувств, ни познавательной основы сознания. Образы показывают структуру мира, но проникнутые чувством не показывают никакой структуры; проникнутые любовью – ни структуры мира, ни структуры любви. Не видно, где расположены виноградники, пастбища, какие ещё долы и дали в этих краях, где же растёт яблоня и зреет пшеница. Если любовь предметна – направляется к любящим и показывает в этих образах, если образы прикреплены к любви – любовь структурна как именно чувство и образ. Не видно, однако, ни такой направленности, ни такой различённости. Проникнутые любовью образы происходят в бесконечной неопределённости, в непрерывности взаимопереходов и дальше в неназываемое дальнейшее. В такой сплошности они выражают оттенки чувства: спады и нарастания любви, её переходы в тревогу, беспокойство, радость и ожидание. Как такое непосредственно-стихийное её продолжение они не являются структурой

любви, не различимы таким образом. Всё это образность, а не образы – только чувственная выразительность.

Даже подчинённый чувству, не преобразованный образ будет картинно расплывчат – как выражение чувства, а не изображение чувства или мира утрачивает структурно-познавательные особенности. Как образ конечно очевиден или восстановим, поскольку чувство в таком случае изменяет только интенцию или содержание познавательного акта, который его формирует, – но не в качестве структуры чувства, а только познания; чувства наслаиваются на такой образ[10]. В Песне наблюдаем немного примеров такой образности – неустойчивых, картинно бедных отрывков – не образов.

Что такое эти виноградники, пастбища или пшеница – очевидно, они так распознаны. Но разве пережиты они таким образом? что осталось от их пространственно-временной структуры, картинной (показательной) чувственности? – они пережиты не как образы, а любовь. От виноградников зной, быть может сладость и зелень (1:5, 13, 15), но не как данности о мире, а выражения близости. Пастбище подробнее – там стада овец и козлят, шатры пастушеские – как они расположены, как они происходят там, не видно; это всё оттенки любви как нетерпения, томления, ожидания: «где пасёшь ты? где отдыхаешь в полдень? к чему мне быть скиталицею возле стад товарищей твоих?» – напрягающие порыв: она не идёт по следам овец, не пасёт козлят, а прямо к нему; так стремительна, что выразительность сказываться не успевает: порыв выражен за этими словами, молчанием (ср.: 1:7 и 8). Даже когда образ ещё географичен – шатры Кидарские, завесы Соломоновы, виноградники Енгедские – эта местность не происходит таким образом, как её возможно представить или даже видеть воочию – а происходит как переживание красоты. Не видно, как выглядят эти шатры, завесы; они совмещены как прекрасное красоты – расцвечивая красоту женщины (1:4).

Увидев чувственность как внепознавательную основу чувства – возможность непосредственного переживания мира помимо образов, мы видим и возможность переживания посредством образов; но эта возможность, так сказать, косвенная – как выражение чувст-

[10] Подр., с прояснением различия ценностно подчинённого и преобразованного знания (или познавательно подчинённых и преобразованных ценностей) см.: [8, С. 32-33].

ва, а не изображение мира образ более-менее утрачивает качество познавательного. Строго говоря, только ввиду современности мы подозреваем за переживанием древних какое-то познание – за выражениями любви распознаём образы мира (за виноградником близости – как таковой образ виноградника). Однако неизвестно, представляют ли древние мир помимо любви, мир вне чувства, и вообще – представляют ли (возможно ли и как именно представление, время и пространство для древних). Строго говоря, никакая подробность Песни помимо чувств не видна; все подробности словно бы впервые возникают и происходят только в любви – образность здесь в основном преобразованная, а не подчинённая, в подчинениях больше изменена интенция, а не содержание, поэтому трудно выяснить, о чём именно речь. Строго говоря, неизвестно, как видели виноградник, пастбище древние – согласно ли современному представлению об этих местностях; вдруг виноградник, пастбище были для них миром чувств, как образы невозможные... По примеру древних всё-таки видна возможность мирного единства сознания – совмещение образов и чувств не на основе познавательной чувственности, или образов, а самого мира, чувственно являющегося или испытываемого: образ или переживание.

Это обоснование различия структур сознания показывает глубину расширенной эпистемологии – не отступает от заявленного нами вопроса.

Просматривая качество познавательного – ввиду сознания как познавательного – феноменология видит познание неопределённо: не как таковое, вне качественной соотнесённости с другими структурами сознания и деятельностей. Внепознавательное кажется ограничением или пределом разума – ещё не познанным или непознаваемым, как только другая, но познаваемая структура сознания (и деятельности) – не видно. Имеются в виду только способы и различия достоверности, возможность происходящего по-другому – испытываемого и именно так познаваемого – не рассмотрена. Различие общесознательных и собственно познавательных свойств, как видно, не внятно. Строго говоря, у Гуссерля нет этого различия, проводимого нами при понимании различия структур сознания.

Таким же образом – под видом познавательного – кажется осуществление сознания; ценности, окутывающие познание, кажутся его собственной деятельностью, а не выражением природы чувств. Даже отставив происхождение ценности, заметим её общности чувствам: ценность в ценностном акте не показывается как

объект оценивания (оценивается не ценность, а объект), в ценности нет различия акта и содержания (ценимое и ценное совпадают; добро как таковое не дано, происходит как значимость), ценность осуществляется, а не нацеливается (добро никуда не стремится, а просто делается). Ничего этого феноменология не видит, показывая в таком просмотре обычный ход расширенной эпистемологии. Как ни всматривается в сознание – видит только структуры и деятельность познания; как непосредственно испытываемое чувство познавательно не видимо. Только обнаруженное чувство уже как-то осознано – предстаёт познанию в обличии познавательной природы, за которой чувство не очевидно. Таким образом познавательно предопределён весь мир; познаваемое как уже познанное – хотя бы как данность. Поэтому в восприятии сам мир, а не образы – Гуссерль имеет в виду одну и ту же познавательную природу. Однако чувство как испытание никоим образом не дано; даже в ощущениях, видно, не происходит как данность сознанию. Просматривающее качество познания феноменология не замечает и чувство как внепознавательное, видит чувство только таким образом: сквозь познание как познавательное. Все структуры сознания кажутся происходящими в этом расширенно познавательном круге – возможность нейтрального познания в таком смешении не очевидна; любое содержание познавательных структур кажется не само по себе, а предопределённым сплошным массивом сознания как познания. Круг, таким образом, замечен под именем герменевтического – начиная с Гуссерля в совершенно отчётливом понимании происхождения: во взаимопредопределённости актов, поворотах внимания и т. д., что в нём необходимы различения, так как предопределённость познания познанием не совпадает с ценностной предопределённостью, отсылающей к чувствам, – это просмотрено. Также просмотрен круг чувств, или ценностей как отдельный – прочувствованный мир переживаем как чувствующий – только на первый взгляд схожий познавательному: как происходит, как встраивается в познавательный.

Из свойств познавательных структур сознания видна, на наш взгляд, возможность самостоятельности познания – обособленные содержания в актах показываются как таковые, представимые в таком качестве как модели, независимые от посторонних влияний; само обособление позволяет управлять любыми актами, воздействующими на познание. Познание обращает на них внимание, по-

нимает, и, таким образом, подчиняет, преобразует их. Круг как чисто познавательный – предопределённый только самим познанием – разумеется показывает нейтральность познания.

Однако ввиду расширенной эпистемологии круг так не виден. В ценностно-познавательных смешениях круга познание видится ценностно – как властвование над миром, наука таким образом – тем более. Соответственно, критика науки имеет в виду это властвование, а не науку. Как другое – не зависящее от ценностей – познание таким образом не видно; не отделимо от ценностей и рассматривается оценивающе: к похвале или осуждению человека (проникающегося в таком властвовании жизнью или наоборот пропащего – по общеизвестным примерам от Гуссерля или Хайдеггера[11]). Соответственно, нейтралитет науки сомнителен: как не видно познавательного в отличие от чувства, так и не очевидно познание в отличие от ценности – даже если такое различие подразумевается, в качестве общеизвестного всё равно просматривается; его концептуальность в обосновании самостоятельности познания, в понимании различия науки и не науки всё ещё не замечена [10, С. 89-93].

Таким образом, и феноменология не демаркирует науку, даже поощряет её смешения – спрятав обозначенные нами неопределённости (от чувств к познавательному, от ценностей к познанию вообще) в «я» как последней самодостоверности, всеобщем правиле, корреляте всех предметов[12]. Власть и её подробности,[13] проявляющиеся в познавательных актах вплоть до науки, тем более кажутся познанием как неизбежность самого «я». Объективность познания кажется сомнительной, самое большее – догматическим требованием науки, показывающим только свойство сознания, *я*вляющего мир таким образом. Соответствие этого свойства качеству самого познания, а не только его разновидности – просмотрено. Ввиду неопределённости познания различие акта и содержания как специфический познавательный признак не очевидно, взаимосвязь этого различия, нейтральности и объективности как принципиальная не видна. И здесь граница феноменологии: «я» как самодостоверность в качестве основания чувства, или ценности, на наш

[11] См. [5, С. 29, 33, 39 (ср.: 30), 148, 149]; [13, С. 239, 245, 226 и сл.] и т.д.

[12] См. [4, С. 118-119, 122 и сл., 126-128] и т. д. О возможностях феноменологии как маскировки псевдонауки: [8, С. 34-37].

[13] См. [20, S. 14, 16]; [1, С. 618, 634, ср.: 303].

взгляд, не обосновано. В чувстве, или ценности нет предметной соотнесённости – чувство, или ценность на истину не проверяемы, «я» не удостоверяется посредством чувств. Логически чувства из «я» не выводимы – если конечно не рассматривать чувства как понятия. «я» подкрепляет чувство только как чувствующее, а не достоверное. Таким образом, «последняя самодостоверность» понимается в смешении несомненного и подлинного – и здесь подразумеваемое соединение этих смыслов остаётся непроясняемым предположением. Если по ходу феноменологического исследования не происходит различения мышления и чувства как познавательного и внепознавательного, то и в последнем основании единства сознания – не происходит. В отличие от мира «я» как нейтральное относительно чувства и мышления – задача более трудная; единство приходиться отслеживать сквозь различия, а не вне их.

Всё это смешение не расширяет познание, ни его понимание, всё-таки фигурирует под именем познания, пусть и «в самом широком смысле", а, например, не ценности; показывая не только свойства познания представлять мир таким образом (само познание позволяет отвлечься от этого круга – представлять познаваемый мир как только познавательное), но и выхолощенный авторитет познания в современности. На фоне загромождающей производственно-потребительской мощи наука как незаинтересованная деятельность оказывается никудышным делом. Как источник этой мощи наука кажется и её сосредоточием; её исполняют и критикуют таким образом. Что незаинтересованное, направляемое только природой исследуемого – больше ничем – создаёт возможности этой мощи, больше не замечается. В незаинтересованном тоже подозревают интерес – средство властвования. Самостоятельность, нейтральность, объективность науки – то, что показывает её вне интереса – кажется технологией утверждения человека.

На наш взгляд, не видно возможности властвования над тем, что непонятно как таковое. И не видно, как разновидности властвования, или ценности вообще обеспечат собственным ходом – вне упомянутых научных наивностей – какое-то познание. Эти обычные признаки науки кажутся наивными, когда не видно качество познания, и не видно, как наука таким строгим образом осуществляет его. Ввиду специфицируемого познания (как представления, образно-понятийной деятельности отличной от внепознавательного) они понятны как признаки научной строгости. Пусть бы чело-

век познавал в самом широком смысле; не понятно, как ему бы стало известно – об этом и отличном, строгом способе познания. Пусть бы Хайдеггер воистину изображал нам науку – как об этой истине стало известно, как об этом вообще удалось спросить ввиду познания в самом широком смысле. Этот вопрос не только предваряем пониманием, но и происходит независимо от него – соответствует познавательной строгости; иначе о чём вопрос спрашивается. Обнаружение кроме познания другого мира не ограничивает познание, а отчётливо показывает его; как познание взаимодействует с ценностями, его разновидности (вплоть до строгости науки) и обратное – ценностное – подчинение, преобразование знания: области псевдопознания. Другой мир не потусторонен познанию, а только отличается от него; чувства, или ценности доступны познанию – это единый мир.

Таким образом, различение познавательных и внепознавательных структур сознания обосновывает возможности познавательно-ценностной демаркации. По её ходу понятно, когда властвование осуществляет или когда извращает науку[14].

Все эти возможности феноменология, происходящая расширенно-эпистемологически, не видит; показывает науку как такое познавательно неопределённое образование, качественно не отделимое от прочих дисциплинарных деятельностей.

*Вот каким образом феноменология религии опирается на феноменологический авторитет:* возможность такого обоснования предопределена неопределённостью познания.

Пусть Хайдеггер критикует богословие – он критикует его как науку. Ни Хайдеггер, ни Гадамер не сомневаются в научности богословия – даже не располагают возможностью для такого сомнения; уже только этой уверенностью поддерживают богословие. Пусть Хайдеггер отрицает феноменологичность богословия; это отрицание имеет в виду богословие как науку. Пересмотр богословия к другому пониманию предусмотрен Хайдеггером как возможность другого понимания – не подразумевает богословие вообще помимо познания. И без этой критики, при полном молчании о феноменологии религии – об этом Гуссерль ничего и не говорит – неопределённость познания предопределяет возможность обосно-

[14] О демаркации религиоведения и богословия на основе познавательно-ценностного различия: [10, С. 85-93]. Общеконцептуально идея демаркации на этой основе впервые сформулирована Л.В. Максимовым.

вания; феноменология как одна из теорий такого познания обеспечивает феноменологии религии в целом научный вид или, если не используется для маскировки, скрывает её теоретические недостатки (поскольку заявка феноменологии религии на общерелигиоведческое понимание ещё возможна).

Религиоведы-«феноменологи» могут ссылаться на феноменологию и руководствуясь наукой – поскольку исследование религии как сознания уже давно отчётливо обозначено. Поскольку феноменология способствует сосредоточенности религиоведения на религии как таковой – не отвлекаясь на окружение – ссылки на феноменологию уместны в научном, пусть не в собственно феноменологическом смысле. Однако происходящие на фоне неопределённости познания такие ссылки не укрепляют религиоведение концептуально – как строго познавательную дисциплину; поддерживая частнонаучные результаты тем не менее способствуют смешению религиоведения и богословия, дополнительно связывая их с этим фоном как общетеоретической основой. Проникнутые ценностно-познавательными смешениями религиоведение и богословие оказываются посредством этих ссылок познавательно неопределёнными тем более. Научное формирование феноменологии религии в составе религиоведения таким образом невозможно.

Обращаясь к этой и нетрадиционным областям – постмодернизму – религиоведение пытается сломать общенаучную строгость не только уступая современности, а догадываясь о невозможности традиционного понимания мира как только познавательного; в замечаниях о религии как исполнении, а не понимании, плетении означающих, а не данности как таковой возможно обнаружение другого мира – всё ещё недостижимое; пока нет понимания качества познания это движение религиоведения только распространяет неопределённость науки.

Ответ на вопрос статьи как диагноз указывает направление пересмотра феноменологии религии к познавательной строгости, осуществимой, как видно, феноменологически, когда сама феноменология пересматривается к такой строгости.

## Литература

1. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М. : Прогресс, 1988.
2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: ДИК, 1999.

3. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии: пять лекций. Спб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2006.
4. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. Спб. : Наука, 2001.
5. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. Спб. : «Владимир Даль", 2004.
6. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. Т. 3 (1) М. : ДИК, 2001.
7. *Кирсберг И.В.* Как возможна научная «религиоведческая феноменология»? // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания (под ред. В.Н. Поруса). М. : ББИ, 2009.
8. *Кирсберг И.В.* Как феноменологически замаскировать богословие под науку? // Философия и культура, 2012, №11.
9. *Кирсберг И.В.* О научной неопределённости религиоведческой феноменологии и о возможности её научной строгости // Философия и культура, 2009, №8.
10. *Кирсберг И.В.* Религиоведение: от дисциплины к науке? // Философия и культура, 2011, №12.
11. *Кирсберг И.В.* Религиоведческая феноменология в ретроспективе и перспективе // Философия и культура, 2009, №7.
12. *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М. : РОССПЭН, 2003.
13. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М. : Республика, 1993.
14. *Barbosa da Silva A.* The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular. Uppsala: Lund (CWK Gleerup), 1982.
15. *Berger G.* On Phenomenological Research in the Field of Religion // Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. NewYork-Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
16. Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997 (Libros Cantici Canticorum)
17. *Bleeker C.J.* Die phaenomenologische Methode // Selbstverstaendnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
18. *Cox J.L.* A Guide to the Phenomenology of Religion (Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates). London-New York: Graham Harvey, 2006.
19. Flood G. Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion. London-New York: Cassel, 2007.

20. *Heidegger M.* Phaenomenologie und Theologie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970.
21. *King U.* Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some Major Developments and Issues under Debate since 1950 // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. The Humanities. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Pbl., 1984.
22. Lehrbuch der Religionsgeschichte (Hsg. von P.D. Chantepie de la Saussaye). Bd. 1, Freiburg, Leipzig, 1897.
23. *Ryba T.* The Essence of Phenomenology and its Meaning for the Scientific Study of Religion. New York: Peter Lang, 1991.
24. *Scheler M.* Psychology, "Concrete" and "Essential" Phenomenology of Religion // Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. NewYork-Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
25. *Waardenburg J.* Foreword // Sharma A. To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion. Berlin, New York: de Gruyter, 2001.
26. *Zwi Werblowsky R.J.* Is there a "Phenomenology of Religions" in the Study of Religions? // Current Progress in the Methodology of the Science of Religions. Warsaw: Polish Scientific Publ., 1984.

***Сведения об авторе:*** *Кирсберг Игорь Викторович, д. филос. н., профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ*