

---

---

# Феноменология и феноменология религии: каков общий идейный фон?\*

И. В. КИРСБЕРГ

Автор критикует неопределённо-расширительное понимание познания как предопределяющую концептуальную идею феноменологии и феноменологии религии и предлагает наброски их нового понимания.

The author criticizes uncertain broadened understanding of epistemology as primordial conceptual idea of phenomenology and phenomenology of religion and sketches their new understanding.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** феноменология, феноменология религии, мышление и чувство, взаимонесводимость мышления и чувства, структуры сознания, религия как сознание, демаркация науки и ненауки, богословие, религиоведение.

**KEYWORDS:** phenomenology, phenomenology of religion, thinking and feeling.

Чтобы приблизиться к ответу на вынесенный в заголовок вопрос, обратимся к феноменологии как одной из теорий *неопределённо-расширительного понимания познания*, так называемой расширенной эпистемологии, когда вера, чувства, воля – любые ценности кажутся своего рода знанием, – пусть сверхразумным или смутным (см. [Максимов 2003]). Такое понимание не позволяет отчётливо специфицировать, тем более отследить большую или меньшую строгость познания: нет области, относительно которой его возможно было бы определить – непознавательное кажется ещё не познанным или вообще непознаваемым. Под видом познания смешаны разнородные области, взаимодействие которых не продумано.

Посмотрим, как феноменология подхватывает идею Декарта о *res cogitans*, скрадывающую эмоционально-волевые подробности человека (чувства – смутные мысли, воля – тоже модус мышления), и обозначим подход к феноменологии религии как религиоведческой научной дисциплине.

Прежде всего феноменология сосредоточена на исследовании познавательной интенциональности, предопределяющей любые (и непознавательные) акты психического и поддерживающей “тождество материи” (содержания) любых актов при сохранении

---

© Кирсберг И.В., 2014 г.

\* Статья написана в рамках проекта РГНФ “Спецификация религиоведческой феноменологии в смысле Э. Гуссерля (на примерах из библеистики)” № 12-03-00024.

непрерывности и единства всего сознания (см. [Гуссерль 2001<sup>a</sup>, 344–401]). Никакое желание вне представления невозможно, а представление само по себе – возможно [Там же, 400]. В таком понимании ещё не видно смешений качественно различных актов – познавательного и внепознавательного. Гуссерль явно отличает интенцию представления от интенции “душевной жизни” и различает, например, представление о (не)одобрении и само (не)одобрение [Там же, 345–346]. На примере представления, очевидно показывающего основное свойство интенции познавательного в целом – различие акта и содержания, можно исследовать 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). Однако это обоснованное обобщение или типологизация представления расширяется Гуссерлем до обозначения сознания (по меньшей мере, предусмотрена такая возможность) [Там же, 399] и 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 [Там же, 349] – не очевидно как общесознательное свойство (подробности чувства не показаны, даже не видно ещё возможности какой-то структуры чувства). Явно подразумевается только познавательная, а не какая-то другая интенция. Когда Гуссерль имеет в виду переживание как течение сознания, в целом – как жизнь сознания или отдельных актов [Гуссерль 1999, 100; Гуссерль 2001<sup>b</sup>, 111; Гуссерль 2001<sup>a</sup>, 323–324; Гуссерль 2006, 96–97], он невольно обозначает и некоторые общесознательные, а не только мыслительные свойства [Гуссерль 1999, 91–102]. Поскольку специфика чувства не показана, как общесознательные такие свойства не очевидны, о них можно только догадываться. Различие переживания и вещи 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 сохраняют в своём осуществлении все свойства познания или чувства (замечание Гуссерля “в восприятии” в данном случае, на наш взгляд, неважно), а вещь как только помысленная не всегда есть как таковая, это всё-таки разные модусы достоверности: вещь помысленная и как таковая [Гуссерль 2006, 95; Гуссерль 2001<sup>b</sup>, 130]. Переживание осознаваемо принадлежащим сознанию, а вещь – вне его. Такое осознание происходит, уточним Гуссерля, только в познании; не видно, чтобы переживание как чувство в собственном течении различало себя и вещь, тем более модусы достоверности. Однако это уточнение не разрушает и не ограничивает замечание Гуссерля: переживание и как чувство в отличие от вещи происходит сопричастно сознанию (в смысле различия свойств чувства как интенции и вещи как предметной, являющейся сознанию, а не общеизвестного различия сознания и мира). Акты сознания только отличаются друг от друга – явно показано различие познавательного, но подразумевается, наверное, переживание и как чувство: названы вместе воспоминание, наглядное представление, переживание, а сознание и вещь противоположны (контрастны). В такой противоположности, опять-таки уточним Гуссерля, возможны только познание и вещь; чувство противопоставляется только враждебной вещи – проникнутой чувством вражды. Нейтральная вещь отделена от чувства как ещё не испытанная им, не контрастна чувству. Только в случае противоположности как обозначения качественного различия структур сознания и являемой вещи мы согласились бы с этим пониманием Гуссерля.

На примере интенциональных переживаний, как чувство и мышление не различённых, ясно, что в них различены материя и форма (хюлз и морфэ) как несомненно общесознательные свойства [Гуссерль 1999, 191]. Переживание Гуссерль рассматривает как поток ретенции-теперь-протенции [Там же, 166] (первичного воспоминания-схватывания-предвосхищения), тем самым показывая, что общая структура познания распространяется на сознание в целом. Длительность, являясь свойством чувства, оказывается лишь потоком познавательных актов. “Жизнь сознания есть, таким образом, универсальное *cogito*, синтетически объёмлющее в себе все отдельные, попеременно выступающие на первый план переживания...” [Гуссерль 2001<sup>b</sup>, 111].

Гуссерль не показывает в интенции чувства предметное, как если бы чувство само в себе нечто показывало или к чему-то направляло. Познавательная интенциональность входит, так сказать, косвенно в состав чувства: только представляя нечто, этому радуемся (испытываем удовольствие) [Гуссерль 2001<sup>a</sup>, 364]. Но это только подготовительный шаг к пониманию чувства. Также подготовительно различие ощущения и чувства – физической и душевной боли; интенции чувства ещё не видно. Гуссерль поддерживает идею Ф. Brentano об интенциональности чувств, так и не показывающую специфику этой интенциональности в отличие от познавательного. Интенция представления строит интенцию чувства, по-видимому, Гуссерль имеет в виду не только основу, но и строение чувства [Там же].

Так, с позиции расширенной эпистемологии у Гуссерля нет возможности последовательно различить познавательные, непознавательные и общесознательные структуры, скрытые под видом познания [Максимов 2003, 93–100]. На наш взгляд, учитывая специфику чувства, ни различие его интенции и предмета, интенции и объекта, соответственно, ни такое единство его строения не очевидно; это, скорее, имеет отношение к свойствам мышления и всего познавательного в сознании, а не именно к чувству. Даже чисто словесно (*intentio*) интенция 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 мы не найдем опыта, где бы чувство выступало свидетелем его собственной предметности или внешнего ему объекта. Звуковые опыты В. Вундта только подтверждают сплетённость различных структур сознания и не показывают 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 образующие его содержание? В любом случае они невозможны ни как цель, на которую наводится чувство, ни как средство соотнесения чувства и мира. Познавательные подробности возникают вне чувства; чувство их только вызывает, меняет, сохраняет в более или менее искажённом относительно познания виде. Сквозящее в них чувство длится, выразительно интенсивно, проникновенно в них. Объект – то, с чем связано, а не то, на что извне нацелено чувство. Из-за сплетённости актов сознания объект (как цель познания) и возможная причина чувства только кажется его целью. В возражении Гуссерля относительно причинно-следственной связи познавательного и чувства [Гуссерль 2001<sup>a</sup>, 366] эта связь не выглядит как необходимая последовательность, не зависящая от качеств соединяемых явлений; её обозначение как “внешней” кажется нам неуместной. Разумеется, и в случае такой связи не всё познавательное происходит вне чувства; некоторые познавательные акты проникаются чувством и зависят от него (причинно-следственная связь познавательного и чувства многосторонняя). 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 не связано с объектом, но происходит как длительность – не менее интенционально, чем любое другое чувство... Обычное понимание чувства как познания есть не только следствие концептуальной зашоренности (в мире господствующего разума всё кажется познанием), переплетения актов в живом сознании, но и следствие неустранимой чувственности чувств, сохраняющейся и во внеобразном переживании. То, что эта чувственность не создаёт никаких образов, не является познавательной, а происходит только как выразительность чувств, обычно не замечают, чувства и происходящая в них чувственность предстают как элементарное понимание мира. Чувственность как свидетельство мира кажется и свидетельством его понимания, даже в том случае, когда ничего не сообщает о мире, а как выразительность лишь передаёт его переживание. Познавательная чувственность красного (ощущение, непосредственное представление) позволяет сосредоточиться и по-разному рассматривать этот цвет, замечая его интенсивность, границы и т.д. Ощущение красного в чувстве любви не позволит сосредоточиться на самом цвете: попытка такого внимания немедленно прекратит чувство. Ощущение будет меняться в зависимости от чувства, а не цвета, и это уже будет другая чувственность, передающая особенности чувства, а не данность цвета. Возможность если не непознавательной, то, по меньшей мере, внеобразной чувственно-

сти угадывается в замечании Гуссерля о переживании мира вживую, – замечании, сделанном всё-таки на фоне познания...

Эта очистка “переживания” от познавательных смыслов подтверждает сомнительность его представления в качестве обобщения всего сознания. Хотя общность с чувством видна в понимании переживания как испытания происходящего – картинно незамкнутого, длительного, однако это только особенность чувства, которая не распространяема на познавательное, демонстрирующее даже в простейших актах пусть едва различимую самоотстранённость акта от своего содержания, преобладание пространственности, а не временности. Таким образом, “переживание” (изредка – “представление”) – это в строгом смысле не обобщение, а смешение разнородных структур сознания, скрадываемых, главным образом, под видом познавательного. Гуссерль только подготавливает различие чувства и мышления, но так и не развивает эту мысль до взаимонесовместимости этих структур... Замечание Гуссерля о комплексном акте, – в котором акты происходят не разрозненно, а в многослойном единстве [Гуссерль 2001<sup>a</sup>, 399], – не противоречит нашему строгому различию структур сознания: мы предусматриваем переплетение этих структур в живом сознании. Если чувство не предметно, то как бы оно ни было связано с познавательным актом, предмет в этом переплетённом (комплексном) познавательном акте будет дан однократно посредством познания. Чувство не создаёт никаких дополнительных данностей, не потому что образует единство с познанием, а потому что по своему качеству никаких данностей не создаёт.

Обнаружение на примере чувств внепознавательных структур сознания вынуждает нас не только содержательно, но и методологически пересмотреть феноменологию и показать ограничения эпохэ и редукции. На примере чувств мы увидели, что внепознавательные структуры сознания не осуществляют понимание и не свидетельствуют о мире. Чувственность чувств как преобразованная в их выразительность (способы передачи чувств) не образует соотносённости с миром; по её изменениям о мире судить невозможно. Каков мир – воображаемый или действительный, как он существует, каковы его подробности, изменения – об этом преобразованная чувственность не сообщает. Поэтому вместо сведения мира к сознанию требуется отслеживание собственных качеств этих структур, их соотношения и переплетения между собой и познавательным. Сосредоточившись на внепознавательном, мы добиваемся чистого сознания, отличая внепознавательное от всех познавательных включений. Однако сознание не будет в строго феноменологическом смысле чистым: феноменологически внепознавательное по существу тот же фактический душевный мир психологии, только более очевидный по своему качеству, сохраняющий в своём взаимодействии с другими структурами сознания лишь косвенное свидетельство о мире. Эта нечистота чистого сознания в рамках нашего пересмотра не изъян, а показатель обособленности феноменологии внепознавательного – смыкания феноменологии с фактическими науками. Теперь она может быть проверена общенаучно через сравнения с научными данными о внепознавательном, а не по своему особому критерию – непосредственному усмотрению эйдетических сущностей, интуиции.

Таким образом, эпохэ и редукция ограничены только познавательной областью. Однако и в этой области они возможны не полностью; эпохэ и редукция не распространяемы на весь мир, иначе невозможно провести различие чистого и фактического сознания и мира. Они не распространяемы на феноменолога как исполнителя этих процедур.

Ход исследований Гуссерля невольно обнаруживает эти ограничения феноменологии, – неявные метки мира самого по себе, – показывающие не только возможность, но и необходимость пересмотра феноменологии в направлении познавательной строгости. Пока феноменология остаётся вне фактических наук, утверждая феномен независимо от факта, эти метки – только изъяны первоначального замысла, при пересмотре феноменологии они – показатели её возможностей как фактической науки.

Пример: замечание Гуссерля о неинтенциональности реальных содержаний, выстраивающих акт (вижу не ощущение цвета, а вещь в цвете) [Гуссерль 2001<sup>a</sup>, 351]. В этом замечании можно подозревать качественное обособление сознания от предмета по ходу интенционального акта, а не только их различие: содержания акта неинтенциональны, а предметы интенциональны. Однако непонятно, какие свойства чистого сознания позволи-

ли бы увидеть это различие (тем более что эти два контрастных вида содержаний происходят в едином интенциональном акте). Как таковая непредметность реальных содержаний является только условием акта, – в качестве неинтенциональной она не очевидна. Повороты внимания, которые сопровождают акты, позволяют увидеть наличие или отсутствие чего-либо, но не в таком основополагающем контрасте (если сознание интенционально, то как бы ни обращали внимание на его содержания, они являлись бы интенционально). Это различие очевидно только наблюдающему со стороны – из области мира самого по себе, сравнивающему чистое сознание как объект с этим миром. “Неинтенциональность” не позволила бы показать как свойство чистого сознания различие воображаемого и осознаваемого независимо от сознания (реальные и воображаемые предметы равно интенциональны), тем очевиднее кажется в этом свойстве намёк на мир сам по себе. Некоторая независимость материи актов от любых актов тоже неявно отсылает к миру самому по себе (дама, которая видна то как восковая фигура, то как живая) [Гуссерль 2001<sup>a</sup>, 414]. Опять-таки непонятно, какие свойства чистого сознания позволяют обнаружить одну и ту же материю в разных актах. Можно пытаться различить эти виды предметности как данные ощущений и данные самосознания, однако в таком различии – вне мира самого по себе – ещё не видно их противоположности как именно реального, внешнего и воображаемого, внутреннего. Никакие свойства сознания – ни различие оттеночности-целостности, ни вообще интенциональность – не показывают, почему сознание представляет чувственно данное ощущений как внешнее ему, а идеи как всецело его внутренние явления. Чувственные фантазии, например, тоже предметно противоположны сознанию и тоже оттеночны, однако не являются как внешние ему... В упомянутом замечании о непосредственном вживании тоже можно усмотреть намёк на мир сам по себе, если видеть в таком вживании присоединение к миру. Возражение, что понимание этого не задача феноменологии, сомнительно. Мы имеем в виду понимание различия воображаемого и реального только в пределах чистого сознания, не предлагая феноменологии заниматься сознанием и миром самим по себе. Поскольку эта задача для феноменологии не выполнима, её претензия на чистое сознание сомнительна.

Ещё пример: живое тело, вопреки усилиям Гуссерля не очевидное как только сознание. Живое тело объявлено редуцированным к собственной сфере, не принадлежащей объективному миру [Гуссерль 2001<sup>b</sup>, 195]. Однако мы сомневаемся, что такая редукция осуществлена полностью. Живое тело, конечно, не показано как объект естествознания, однако и не очевидно как следствие интенциональности, а напротив, предстает у Гуссерля ее основой: в качестве пространственно-временной длительности себя воспринимающей от “здесь” к “там”: “...я в тот или иной момент могу с помощью одной руки воспринимать другую, воспринимать глаз с помощью руки и т.д.; при этом действующий орган должен стать объектом, а объект – действующим органом” [Там же, 194–195]. В таком виде живое тело предопределяет направленность сознания. Поэтому Гуссерль осматривает “другого”, вынужденно имея в виду не только интенциональность, но прежде всего живое тело (напротив, если бы тело было полностью редуцированным, Гуссерль мог бы показать “другого”, имея в виду лишь интенциональность). Наконец, у Гуссерля Я “как трансцендентальное ego” является следствием эпох – “...возникло в результате заключения в скобки всего объективного мира” [Гуссерль 2001<sup>b</sup>, 198] и создателем того, что подвергнуто эпохэ (конституирующим в “своей конститутивной жизни” объективное [Там же]). Противоречие этих утверждений замаскировано соотношением редуцированного Я с этим ego. Это противоречие невольно намекает на исполняющего эпохэ феноменолога и умозрительность чистого сознания как его изобретения, – как ещё можно понять зависимость Я как “трансцендентального ego” от этой процедуры... В качестве всеобщего правила, коррелята предметов “трансцендентальное ego” не может быть фундаментом чистого сознания (и феноменологии): такое ego охватывает только познавательные структуры сознания. Чувства на истину не проверяемы, поэтому ego не самоудостоверяется в них, возможно только как подлинное. Однако каким образом в “трансцендентальном ego” соединяются достоверность и подлинность, Гуссерль не показывает. Сомнительность ego как фундамента тем более предполагает мир сам по себе как предопределяющий феноменологические

рассуждения. Может быть, именно мир – на наш взгляд, это так – обеспечивает через Я единство сознания: на мир в конце концов опираются познавательные и непознавательные структуры – мышление и чувства.

Все эти примеры, подтверждающие невозможность полных эпохэ и редукции, последовательного осуществления чистого сознания, указывают на особенности пересмотра феноменологии. Поскольку мир сам по себе из феноменологии не устраним, более того её предопределяет, познавательная строгость феноменологии осуществляется в её преобразовании, по меньшей мере, в сближении с фактическими науками: феномен необходимо проверяется фактом как своей первоосновой (возможно, уточняя при этом факт). От психологии феноменологию отличала бы большая сосредоточенность на сознании – с отвлечением от мира самого по себе, предотвращением смещений сознания с ним, преимущественным вниманием к структурам сознания. Феноменология избавилась бы от высокомерия перед фактами и, осознавая специфику познания в отличие от непознавательного, осуществляла бы чистое сознание как исследовательскую модель живого сознания – как понимание, а не самоосуществление. Она контролировала бы предмнения, различая в них суждения о мире и неинформативно-нормативные суждения. Так она осуществляла бы герменевтический круг познавательно, не сбиваясь к внеисследовательским ценностным целям. Руководство исключительно только познанием обеспечило бы свободу феноменологии от догматической методологической зависимости; любые, даже строжайшие, методологии сами по себе не гарантируют познание, могут быть непознавательными, эмоционально-ценностно подчинёнными, преобразованными, а вера, чувства, вообще ценности могут методологически содействовать познанию (см. [Кирсберг 2011, 87–93; Кирсберг 2012, 32–37]). Поэтому “пересмотренная” феноменология отобрала бы именно те методологии, которые сосредоточенно формируют модели исследуемого. Сближаясь с фактическими науками, она позволила бы наукам контролировать модернизации древности, различая вызванные произвольными мнениями, устоявшимися концепциями и современными наиболее общими понятиями (субъекта, объекта и представления). Показывая расширенную эпистемологию в этих трёх видах модернизаций, предзадающих древность как более или менее рациональный мир, такая феноменология опознавала бы их отчётливее.

Исследование качеств познавательных и непознавательных структур сознания в их несводимом своеобразии укрепило бы познавательную строгость феноменологии, предотвращая её смешение с вненаучными и вообще непознавательными дисциплинами – такова взаимобратимая связь её содержания и методологии, преодолевающая неопределённо-расширительное понимание познания.

Исходя из наброска “пересмотренной” феноменологии видны контуры феноменологии религии как религиозно-методологические положения этой феноменологии полностью сохраняются и в области исследования религии. Теперь феноменология религии возможна как исследование, показывающее религию именно как *сознание*. Очевидна значимость такого исследования, позволяющего сосредоточиться на религии, не отвлекаясь на внерелигиозное, по структурно-содержательным особенностям сознания отслеживая её устройство, развитие, всеобщие и местные (например, конфессиональные) структуры. Ни психология религии, ни другие фактические религиозно-научные дисциплины, сбивающиеся на исследование внерелигиозного, не обеспечивают такой сосредоточенности.

Предметы культа и весь окружающий верующего предметный мир исследуется (через познавательные интенции) как показатель особенностей веры. По изменениям предметов в сознании верующего – как это видно по устным и письменным источникам, беседам и т.д. – судят о познавательных интенциях, их соотношении с верой и другими видами непознавательного: как именно они зависят от веры; подчинены ли вере только содержания, только интенции познавательного акта или весь познавательный акт преобразован верой; как изменяются в зависимости от веры понимания “буквы и духа”, “пресуществления” в православии, протестантизме и католичестве; когда понимания, преобразованные в выражения веры, прекращаются вовсе, показывая только различия вер и их особенности. В качестве таких выражений являются “святые места”, поддерживающие/усиливающие веру

и сопутствующие чувства. Различие их святости (намоленности) выясняется как различие интенсивности веры. Вера как внепознавательное не рассматривается как понимание или хотя бы свидетельство о Боге, а как подлинное или неподлинное переживание познавательно составленного образа Бога. Как охватывает вера такой образ, как изменяется образ в вере, как происходит непосредственная, или наивная, вера – вообще помимо образа Бога, как изменяется вера в модусе такой наивности, как происходит в ней эффект присутствия Бога – все это возможно исследовать исходя из особенностей веры как сопереживания, её временной открытости, создающей варьируемые переплетения с другими чувствами, её выражений, её чувственности как свидетельства мира вообще (но не его (не)достоверности). Эффект несомненной достоверности присутствия Бога в вере возникает в смешении подлинности и достоверности в сознании верующего; подлинность представляется как достоверность, поскольку они интенционально неколебимы: они есть. Так возможно отследить историческое развитие веры, сознания верующего и вообще религии как сознания. Предметы мира верующего служат только опорой поворота внимания к структурам его сознания, ясно отличимы от этих структур – различие, закрепляющее сосредоточенность на религии как сознании. Феноменологические процедуры и другие методологии специально используются для выявления и исследования сознания. Поскольку формируется модель, показывающая религию как сознание, всё препятствующее или не служащее этой модели оставляется за пределами исследования. В такой неукоснительной познавательной строгости феноменология религии отличается от богословской феноменологии, подразумевающей не исследование само по себе, а укрепление веры – внепознавательную деятельность.

Таким образом, преодоление расширенной эпистемологии обеспечивает познавательную строгость феноменологии и соответствующей феноменологии религии, отделяя их от вненаучных и вообще внепознавательных дисциплин. Неудача прежних феноменологических попыток в религиоведении есть следствие познавательной неопределённости феноменологии, не гарантирующей собственным ходом научное исследование или хотя бы только познание, и непонимания в религиоведении и сопутствующих авторитетных изысканиях этой неопределённости как таковой. В критических замечаниях к богословию Хайдеггера или Гадамера нет сомнений в научности богословия, они даже не располагают возможностью для таких сомнений – для постановки вопросов о границах познания, тем более науки. Совмещение феноменологии религии с фактическими науками происходило на фоне этой неопределённости, поэтому к настоящему времени феноменология религии в религиоведении почти исчезла. Не обнаружив способов такого совмещения в феноменологии, религиоведы попытались осуществить его фактически, но добились только растворения феноменологии в фактических науках. Познавательная строгость, придающая научную оформленность феноменологии религии, на наш взгляд, и есть возможный путь её возобновления.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гуссерль 1999 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: ДИК, 1999.
- Гуссерль 2001<sup>a</sup> – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания / *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 3 (1). М.: ДИК, 2001.
- Гуссерль 2001<sup>b</sup> – *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001.
- Гуссерль 2006 – *Гуссерль Э.* Идея феноменологии: пять лекций. СПб.: ИЦ “Гуманитарная академия”, 2006.
- Кирсберг 2011 – *Кирсберг И.В.* Религиоведение: от дисциплины к науке? // *Философия и культура.* 2011. № 12.
- Кирсберг 2012 – *Кирсберг И.В.* Как феноменологически замаскировать богословие под науку? // *Философия и культура.* 2012. № 11.
- Максимов 2003 – *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.