

РЕЛИГИЯ КАК ПЕРЕЖИВАНИЕ? (феноменологический набросок)*

И.В. Кирсберг

Аннотация. В статье специфицировано религиозное чувство на основе качественного различия мыслительных и эмоциональных структур сознания: на примере библейских и талмудических отрывков выявлены его свойства как особой эмоции – мирность, мерность и сопричастие. Эти свойства, по мнению автора, создают эффект присутствия Бога в вере (а общесознательные свойства эмоции и ее переплетение с мышлением – эффект несомненности присутствия). Отклонено традиционное понимание религиозного чувства как своего рода познания – Бога, образа Бога или мира под видом этого образа. Показана взаимосвязь этого понимания с неопределенно-расширительным пониманием познания (расширенной эпистемологией) – способом утверждения религии в мире, а не понимания ее качества. На примере богословия, религиоведения и религиоведческого постмодернизма видно, как происходит это непонимание. Эта спецификация религиозного чувства показывает религию как особую область чистого сознания. Таким образом религия может быть исследована как таковая – по свойствам сознания – с последовательным исключением внерелигиозного.

Ключевые слова: взаимонесводимость мышления и чувства, феноменология, феноменология религии.

222

RELIGION AS FEELING? (a phenomenological draft)

I.V. Kirsberg

Abstract. The article specifies religious feeling on the basis of qualitative distinction between cognitive and non-cognitive structures of consciousness: using examples of biblical and Talmudic extracts religious feeling is demonstrated in its special emotional traits – worldness, regularity, participation. According to author's opinion these traits create an effect of God presence (whereas general conscious traits of feeling and its mixture with thought is an effect of certainty). The traditional understanding of religious feeling as knowledge of God, image

* Статья выполнена в рамках проекта РГНФ «Спецификация религиоведческой феноменологии в смысле Э. Гуссерля (на примерах из библеистики)», № 12-03-00024.

of God or the world disguised as this image is rejected. Such understanding should be comprehended in view of uncertain broadened epistemology that does not allow understanding the very quality of religion, stimulates only its strengthening. Theology, religious studies and religious postmodernism are proposed by the author as an example of such incomprehension. This religious feeling specification shows religion as a special sphere of clean consciousness. Thus religion can be considered as it is (in accordance with traits of consciousness), with a consecutive exception of non-religiousness.

Keywords: *irreducible specificity of thought and feeling, phenomenology, phenomenology of religion.*

Заявив тему исследований религии как сознания [см., напр.: 1; 2], мы подразумеваем своеобразие религии как определенных структур сознания; вопрос не ставит под сомнение это понимание, а подчеркивает его трудность. На фоне общих трудностей понимания феноменологии в религиоведении, фактически исчезающей в религиоведческих дисциплинах, религия как переживание феноменологически понятна лишь предварительно.

Очищая феноменологию в религиоведении от псевдофеноменологических смыслов, добываясь ее дисциплинарной определенности [подр. см.: 3–5], мы двигались к этому пониманию – религия как переживание.

В чем его трудность?

Спрашивается не о трудности совмещения религии и сознания – тогда это более общий вопрос строгого выполнения феноменологии; качество переживания как особой немыслительно-внепознавательной структуры сознания, с дальнейшей спецификацией в отличие от других переживаний – вот трудность.

И в психологии, и в феноменологии переживание рассматривается по образцу мысли: в нем тоже разли-

чены интенция – направление и предмет – то, к чему направлено переживание. Даже если эти свойства мысли не распространены прямо на переживание, даже если переживание не названо познанием – когнитивное понимание сознания все еще предопределяет исследование переживания (чувства – «смутные мысли», воля – «модус мышления»). Качество переживания вообще и различие отдельных переживаний все еще исследуется по особенностям интенции и соответствующей предметности. Эта корреляционная зависимость кажется общесознательным, а не только мыслительным свойством. Идея «эмоционального гештальта» – двухкомпонентной структуры эмоциональных процессов не показывает качество переживания, а только смешивает чувство и мысль, разумеется, на основе когнитивного понимания [ср.: 6, с. 67-68, 93]. Это расширение понимания мысли и познания не позволило бы даже вопрос о теоретическом их различии – в таком виде они кажутся совершенно одинаково (мышление-познание). Феноменология, подготовившая возможность исследования структур сознания как таковых, ходом своего

развития укрепила когнитивное понимание, рассматривая переживание расширительно-неопределенно – не только как эмоцию, но и как жизнь сознания вообще и главным образом мышления [7, с. 111; ср.: 8, с. 323-324; 9, с. 91-99; 10, с. 96-97 и т.д.]. Исключение мира самого по себе не только как способ исследования сознания, а как показатель понимания мира только как сознания, тем более укрепляет когнитивное понимание – предмет рассматривается сквозь интенцию, а интенция опять-таки направляет внимание к предмету, так что любое исследование структур сознания замыкается к предметности. Полнота мира как данности («любое восприятие характеризуется посредством интенции схватывать свой предмет как присутствующий в живой самости» [8, с. 331, сравни с. 397] и возможность понимания предмета (как материи актов) вне конституирующей его интенции [там же, с. 351, сравни: с. 414] закрепляют эту предметную сосредоточенность феноменологии. Сдвиг внимания от предметов к интенциям, предопределенных той же концептуальной зависимостью (сознание как мышление-познание), не разорвал бы этот круг. Мы ставим вопрос о трудности другого понимания, а не пересмотра отдельных понятий и не сужения обозначенного нами обычного понимания сознания; концептуальность неопределенно-расширительного познания (расширенной эпистемологии) для всей современности, а не отдельных областей, уже неоднократно обоснована [11; 12; 5] – вот какое преодо-

ление в итоге имеет в виду эта трудность (уже вне этой статьи).

Таким же образом рассматривается религиозное переживание в богословии и религиоведении – в зависимости от его предметной направленности к Богу (как бы ни определялось значение переживания в религии). Бог, вообще святое кажется показывающим религиозное в отличие от других переживаний. В таком виде религиозное переживание и мысль кажутся существенно не различимыми. В них общность структуры – взаимосвязь переживания и святого как интенции и предмета. Мысль показывает образ, и религиозное переживание кажется показывает Бога, по меньшей мере, его образ¹. Если любое мысленно данное кажется более-менее самостоятельным, то эта же гносеологическая иллюзия кажется присущей религиозному переживанию: вера как переживание Бога кажется свидетельством о нем. Критика сомневается в истине свидетельства, предполагая вместо Бога мир, но не сомневается в возможности переживания как свидетельства. Чувственность любого переживания, никогда из него не устранимая, кажется показывающим его только таким образом – как опыт; сомнение ограничено содержанием опыта – Бог или мир – возможность переживания как опыта в любом случае кажется несомненной [16, S. 172-173, 176; 17, S. 56-57]. Теперь понятно возникновение расширенного понимания религиозного опыта – охватывающего любые религиозные подробности; на примере религиозного пере-

¹ Это общепризнанное понимание, поддержанное, например, авторитетом Рудольфа Отто и Уильяма Джеймса; см. краткий обзор их идей и критику Отто: [13-15].

живания видно как они сводятся через мысль к познанию.

Совершенство мысли определимо ясностью понимаемого – насколько отчетливо интенция очерчивает сам предмет, и глубина религиозного переживания определима в зависимости от осуществляемого им понимания – самостоятельно или вместе с мыслью (религиозные мыслители кажутся и более верующими). Критика идеи религии как переживания видит в ней препятствия к пониманию религии, иррациональное [ср.: 18, S. 228-229; 19, S. 207] – неотличима от критики, по меньшей мере, плохой мысли. Как если бы чувство тоже понимало, только искаженно или превратно.

Заметим: иррациональное может быть способом понимания непостижимого – не обязательно является плохой мыслью, или может быть только обозначением непостижимого – является немислимым (не подразумеваемая отрицательных оценок). Но и в этих случаях происходит в области мысли – по меньшей мере, как ее отрицание. Поэтому в каких бы смыслах иррационального не было понято переживание, в таком понимании оно кажется мыслью.

Противоположная идея – религия как познание – показывает общность со своим отрицанием, другим пониманием не является. Если, например, в понимании религиозного разума иметь в виду его непосредственную связь со святым (разум – орган святого, простота чистого света, молчание и беспредикатная тишина, он как первоисточник всех актов и содержаний – само рациональное, которому нельзя показать акты и категории [19, S. 208-210]), то

ведь и религиозное переживание кажется обычно таким же образом: обнаруживает святое и более-менее непосредственно. Рефлексия этого разума – спускающегося в своих дериватах в многообразии профанных категорий [Ibid, S. 209] – сопоставима с обычным изображением религиозного переживания как некоторого спуска от святого к человеку. Подразумеваемая и в религиозном переживании двойственная структура – интенция-предмет – показывает общность соотношения святого-профанного и святого-человека: она предполагает возможность таких соотношений. Как бы иначе в сознании происходила возможность что-либо соотносить, различать вне интенционально-предметной структуры. Именно предметно происходит святое относительно профанного, или человека исходным образом – если, на взгляд богословов и некоторых исследователей, святое показывается разуму или переживанию.

Это смешение структур сознания полезно для обоснования религии – в мире господства ценности знания, кажущейся под видом познания более значимой. Тем более полезно для богословия, очевидность которого как познания, или даже науки ввиду его все большего дисциплинирования, на таком познавательном фоне кажется несомненным. Но понимание религии такое смешение скрадывает; под видом познания не видно собственных качеств религиозных подробностей, ни религии, ни познания, если такое возможно в ней. В качестве подразумеваемого или называемого общепределяющим свойством религии познание и не показывается сомнительно. Но даже строжайшее понима-

ние религии как познания только скрывало бы его неуместность: непостижимое, к которому, допустим, направлена религия как познание, невозможно как еще непостигнутое, не включаемая в познание как его дальнейшая возможность. Не видно, как соотнести непостижимое с познанием, хотя бы как его границей – возможной невозможностью. Не видно, как происходила бы мысль в качестве познания относительно непостижимого: никакого предмета непостижимое относительно интенции не образует – интенции не от чего отделяться, не с чем соотноситься, некуда направляться. Только имея в виду нечто другое под видом познания и непостижимого как его предмета, выполняется это понимание – религия как познание, в строгости даже более искусное как маскировка – привлекающая внимание к строгости, а не к тому, что за ней. В феноменологически определенных понятиях религия кажется понятной, пусть бы ничего собственно религиозного не было выявлено – только познавательные структуры (разумеется, сознания как мышления-познания), пусть бы святое не было понято, а только присоединено к ним. Или религия под видом познания замаскирована как в предложенном выше примере, когда познание так заполнено неопределенностью, что сомнительность понимания религии не очевидна – неопределенность кажется качеством религиозного познания. Неопределенность религиозного опыта, когда его феноменологически специфицируют, усугубляется: его показывают как преодоление обычной (мыслительной) структуры – как слияние восприятия-данности, самопоказы-

вание [20, S. 177]. Как в такой сплошности возможна какая-то «презентация» – непонятно. Под видом опыта имеется в виду не опыт. В любом случае религия как познание непостижимого просто обозначение другого – ничего, кроме метафоры. Также метафорично непостижимое в качестве познаваемого – ничего.

Но и в случае предположения мира под именем непостижимого – искаженного или превратного – религия как познание метафорична; не видно возможности религии в целом таким образом. Даже если в религии есть какое-то познание, его качество в таком неопределенном виде непонятно.

Как видно из этого обзора, пересмотры понимания сознания в религии показывают поиск другого ее понимания. Исследователи и богословы догадываются о своем непонимании качества религии, но еще не увидели возможности ее концептуального пересмотра, осуществляют его ввиду обычного (расширенно-эпистемологического) понимания. Саму расширенную эпистемологию – не видят. Постмодернизм в религиоведении – не только кризис; как непонимание, доведенное до критичности, приближается к этой концептуальной границе. Постмодернизм критикует в целом понимание религии как познания, (не)волью целясь и в само понимание, поскольку за этой критикой нет ничего другого – ни понимания религии вне познания, ни какой-либо альтернативы пониманию. Сомневаясь в культуре и религии как системе выраженного знания («Культура является выраженной культурой, культура рассматривается в качестве системы зна-

ния, основанного на интенциональности (...) Ошибочный характер любой познавательной концепции культуры в том, что она предполагает, что выражение внутреннего знания полностью представляет глубоко укорененное культурное знание, которое лишь не было выражено настолько полно» [21, р. 3]), постмодернизм предполагает понимание, в котором бы учитывалось контекстуальное межкультурное взаимодействие, неперебиваемое неязыковое исполнение, или опыт (...опыт частичной неперебиваемости должен предполагать некоторую доступность, которая выходит за рамки познавательного сравнения двух различных культурных элементов. (...) Сравнение, которое... выходит за рамки любой внешней выразительности... должно относиться к внутренним содержаниям, которые не могут быть выражены в культурах, а присутствуют в практическом или обыденном употреблении» [Ibidem]. «Смысл не ограничен внешней выразительностью культуры в языковых структурах и текстах, не представим культурный смысл полностью и в образе научного языка, скорее следует принять во внимание аспекты исполнения. (...) ...любое религиозное выражение опосредовано, в том смысле, что каждый участник действует в горизонте его или ее культурных образцов толкования» [Ibidem] и т.д.). То есть все-таки имеется в виду религия как познание, пусть крайне неопределенно – тем более что контекстуальность такого понимания распространена, как видно, не только на религию, но и на исследователя – разбивая единство не только предметной области, но и теоретических построений.

Это саморазрушение религиозоведения в постмодернизме показывает истощенность расширенной эпистемологии, а не только предопределенного ею понимания религии. Трудность ее обнаружения – трудность другого понимания усугубляется неопределенностью знания и познания. Религиоведение и богословие двигаются в круге непонимания – варьируя познавательное понимание религии, – так как не видят границ знания и познания, а не только ввиду безальтернативности и концептуальности расширенной эпистемологии. Постмодернизм только усиливает неопределенность, двигаясь в этом же круге. Попадание в круг происходит в круге мышления: что мыслится по своему качеству, а не только способу осуществления в мысли, одинаково – данностью мысли, и в таком виде каким-то знанием, даже если природно не происходит таким образом.

Как преодолеть эту трудность к строгому пониманию религии как собственно переживания? – Показывая переживание вне познания, как именно чувство, отличая его свойства от общесознательных и мыслительных свойств, в переплетении структур живого сознания, кажущихся слитными.

Прежде всего, отклоняется идея интенции-предмета и какого-либо их сочетания как свойство чувства, а не мышления. В чувстве нет обособленных содержаний, к которым бы направлялась его интенция. Чувство вообще никуда не направлено – ни на содержание, ни на внешний чувствительный объект. Не известны примеры, когда чувство само по себе показывает или, по меньшей мере, свидетель-

ствует о внутреннем или внешнем мире – обладает познавательным смыслом, по меньшей мере, как-то изображает мир. Чувство свидетельствует об объекте, будучи его следствием, или о внутреннем мире – в составе ассоциаций, как причина, вызывающая любимый образ и т. д. Но само по себе чувство не познает и даже не мыслит. Образ возлюбленной страстной любви возникает не в чувстве, а в мышлении под влиянием чувства – сколь бы ни была любовь страстной, судить о возлюбленной, хотя бы только о ее (не)существовании из любви, невозможно. Влюбился – но в статую или девушку – из любви выяснить нельзя. Внимание не только на нечто, но и на то, как происходит внимание к этому, – рассеивает внимание, сокращает понимание нечто. Все-таки и в таком рассеянии какое-то познание происходит – есть различие и соотношение интенции и предмета (внимание к нечто, поворот внимания). Если же чувство – поток, в нем сомнительно подозревать какое-либо строение, тем более познание или только мышление. Контрпримеры интенционально-предметного строения чувства не известны (смещения чувства и мысли это утверждение не опровергают). Временные свойства чувства и отсутствие пространственных свойств – что невольно замечается не только исследовательским, но и обыденным сознанием – подтверждают чувство как поток. Чувство (не)напряженно, (не)равномерно, (не)прерывно – такие свойства не создают, по меньшей мере, это строение. Идея интенции-предмета чувства если возможна в силу традиции, то совершенно в другом смысле. Интенция

чувства – это его постоянное движение, течение, в качестве временности, тем более по ходу мысли, только кажется направлением. Предмет чувства – это попавшие в него чувственно-мыслительные подробности, в качестве пространственности, тем более очерченные вниманием, в переплетении структур сознания всегда возможным, только кажутся целью чувства. Рассмотренное вне этого мыслительного сопровождения чувство не показывает ни направленности, ни предметной обособленности-нацеленности.

Время протягивает направление, но само никуда не правит. Пространство располагает мир к данности, но само мир как данность еще не дает. Временность и попавшая в чувство пространственность ни познания, ни мышления в чувстве не создают. Подробности только попадают, а не возникают в чувстве – они преодолеваются в его потоке, испытываются вместе, так что любая подробность происходит, как все. Сосредоточенное внимание к подробностям вырывает их из чувства или прекращает его – мы отвлекаемся от чувства в познании, что невозможно, если чувство и мысль одной природы. В этом смысле интенция и предмет чувства не показывают его строение, а только отличие и взаимодействие с мышлением. Чувство по-разному проникает в подробности – только более-менее изменяя или преобразуя мысль. Эти различия зависят от проникновенности чувства – изменяет ли чувство интенцию мысли, предмет или мысль в целом. Мысль более проникнута чувством, когда изменена ее интенция – тогда она менее восстанавливаема. Когда изменяется

только ее предмет, какой была мысль вне чувства – очевиднее. Целиком преобразованную мысль восстановить невозможно [5, с. 32-33]. Связанная с мыслью чувственность зависит от этих взаимодействий, но, особенно как ощущение, проникается чувством и непосредственно – сразу испытывается как непознавательное и даже внемыслительное; сильное чувство бывает вне образов, вообще вне мысли – сплошной поток чувственности. Любые подробности, по мере, в какой проникнуты чувством, – это непосредственные субъективно-личные испытания; весь мир в радости, любви, страдании происходит как наш личный, а не окружающий мир, замкнутый нами, а не отстраненный от нас. В этом потоке не показывается и ничего не показывает, а выражает – непосредственно передает наши состояния. Мир чувства – это оттенки чувств. Никакого мира как данности в чувствах нет. Общность и различие чувств – не в подробностях, когда они были миром помимо чувств, а в том, как происходят чувства – как протекает их временность. Одни и те же подробности как выражения чувства могут происходить совершенно по-разному – солнце горя или солнце радости. Повтор одинаковых подробностей происходит как различие выражений – постепенное чувство. Причудливое соединение, распад подробностей, внемысленная чувственность в качестве чувства происходит независимо от времени-пространства мира, его причинно-следственных связей, построения образов или понятий, логики, а только течением чувства. Это все выражения чувства, а не явления мира. Поэтому чувство проверя-

ется только на подлинность, а не достоверность – происходит ли и как именно: на меру проникновенности. В качестве чувства есть материал для соотнесения с миром, но само чувство таким материалом не является. Только в качестве данности мысли чувство кажется и ее проявлением, возможным для проверки. Но когда принято во внимание прекращение чувства в мысли, утрата выразительности, превращаемой в подробность, тогда и эта гносеологическая иллюзия исчезает.

Разумеется, на любой оттенок чувства всегда можно обратить внимание – чувство течет в перекрестье мыслительных актов – чувство и как-то мыслится, оттенок чувства может одновременно являться и предметом мысли (пусть в нем как чувстве не осталось или вообще не было мысленного). И в таком случае есть две структуры, которые следует различать – чувство мыслится мыслью, а не чувством. Заметим особенность этой внеисследовательской мысли, только коснувшейся чувства: она поверхностна – не вовлеченная в чувство она тоже им увлекается. Эти освещающие чувство вспышки более непосредственны – происходят как восприятие, а не отстраненная мысль. В переживании чувства, тем более в момент страсти – если только чувство не зависит от мысли, не фоновое – увлечению поддаются и не связанные с ним акты; мысль сокращается, в мышлении, увлеченном страстью, преобладают восприятия. Таким образом, понятна непознавательность не только преобразованной чувством, но и сопровождающей мысли, понятно преобладание чувственности, когда чувства возбуждены, во

всем мышлению – упадок мысли, и понятна чувственность чувства – попавшая в чувство даже абстрактная мысль в качестве оттенка, или выражения только происходит – передает чувство, не познает, а если преобразованна – больше не мыслит (если формула только выражает прекрасное – это не более чем узор, краска прекрасного). Все эти особенности взаимодействия чувства и мысли понятны ввиду качества чувства как выразительной временности. Непосредственно передающийся поток изменяет мысль, сокращает к чувственности, безгранично стихийно охватывает сознание. Стихия чувства усугубляет трудности понимания – не только чувства относительно других структур сознания, а различия чувств. Все-таки эта разметка различия чувства и мысли показывает и общие их свойства.

Это время и надстроено над миром.

Течение чувства происходит согласно общим свойствам времени, пусть не является временем мира. Такая же согласованность со временем есть и в мысли. Чувство и мысль происходят в неповторимой последовательности времени.

Чувство и мысль отличны от мира как внутренние осуществления сознания, они целостны – в них нет частей (и нет соотношений части-целого), нет неполноты мира (не бывает полумысли и полочувства, они качественно присутствуют в своей постепенности)... Мы ограничились этой разметкой, достаточно показывающей перспективу различий.

В таком обрыве очевиднее общезначительное, но его спецификация не является нашей задачей.

Внекогнитивное качество переживания предвосхищено идеей религиозности как временной жизни, происходящей вне собственного порядка и твердых мест². Однако эта идея все-таки имеет в виду познавательную интенцию – недатируемая жизнь как время направлено к паруссии (второму пришествию) – предвосхищая общие свойства переживания как временности, концептуально предопределена расширенной эпистемологией. Паруссия не очерчена как данность, не имеется, но все-таки в какой-то коррелятивной связи со временем находится – показывая лишь вариацию интенции-предмета, тем более на фоне феноменологии, предполагающей в этой связи одну и ту же, а не две различные вещи. Соответственно, идея молитвы как временности, в которой «происходит желание», предопределена таким же образом – направленность молитвы соотносится с ожиданием Бога, протекает через «встречнождущее внимание», восприятие [22, S. 66, 69-70]. Различение общих и личных свойств временности молитвы, предвосхищающее понимание выхода-входа в этот поток («Исключительная временность человеческого бытия в молитве начинается тем, что я становлюсь во встречнождущем внимании ее внутренним, что я уже вовлечен в такого рода взаимосвязи» [Ibid, S. 66]), происходит в зависимости от призванности через «уже-бытие-в» и через «зов в моем

² Идея М. Хайдеггера из зимней лекции 1920-21 гг. «Введение в феноменологию религии», см.: [20, s. 178].

жизненном потоке» – то есть опять-таки в варьировании указанного мыслительного свойства; интенция соответствует предмету (бытие-в – вызов, жизненный поток – зов). Выход-вход в этот поток происходит в соотносительности с ним как мыслительным. Впрочем, общеконцептуальная предопределенность этих идей очевидна ввиду зависимости второй идеи от первой. Даже если бы эти идеи имели в виду только внепознавательные мыслительные упражнения, а не какое-то (не)верное свидетельство о Боге, и в таком виде особенности религии не очевидны. Если религия – это род мысли, пусть не познание, в таком виде религия как переживание не очевидна. Если религия это род мысли, как происходит в ней переживание трудностей, страдание – не видно, только может быть обозначено в ней словесно. Сказано о восприятии, опыте в молитве явно не в чисто мыслительном смысле, но что это такое – не видно. Такие идеи, продолжая расширение мыслительных понятий, так наполняют неопределенностью разнородные области, смешивая их под видом мысли, что кажутся мистическим непониманием религии, ее продолжением под видом мысли. Их предвосхищающий смысл в рамках расширенной эпистемологии бесполезен, просматривается. Однако эти идеи имеют в виду не только мыслительные упражнения, но и какое-то познание – паруссия, Бог как-то дают о себе знать через временность – тем очевиднее непонимание в них религии и незаметнее смысл, предвосхищающий понимание. Утверждая религию как познавательное, эти идеи только понятийно оформляют притя-

зания религии, но ее специфику как любви, страдания, радости и, возможно, познания не показывают; качественной определенности этих структур, их соотношения в религии посредством этих идей не видно. Как предвосхищение они тоже достигают границы концептуально возможного, поэтому затемнены по изложению и содержанию – в них просматривается то, что никакими средствами расширенной эпистемологии невозможно увидеть.

Таким же образом происходит богословская «новая феноменология», наиболее продвинутая к другому пониманию. Она очищает религиозное чувство от познавательного, показывая религию как чувство («Божественное... является прежде всего особенностью чувств, которые обладают для взволнованного [ими] авторитетом безусловной серьезности.» [23, S. 56; 24, s, 147; 25]). Божественное не познается чувством, а навязывается как авторитет, испытывается, волнует [23, S. 55]. Однако это только ограничение познания в чувстве, а не пересмотр чувства как внепознавательного: все-таки чувство опознает божественное и в этом качестве проверяется («Божество доказывается, только подвергаясь испытанию в своей божественности в мобилизации собственной критической способности [человека], и утверждается в этом испытании как несомненное...» [24, S. 24]). Как переживание и некоторое познание религиозное чувство не выявлено в собственном качестве. Соответствие этой коррелятивной зависимости интенционально-предметному качеству мысли очевидно: как опознаваемое божественное является предметно относительно чувства

как опознающего и, тем самым, направленного на него – несмотря на усилия показать непредметность, неданность божественного или, по меньшей мере, ослабить его объективно-предметное понимание [Ibid, S. 27-28] (есть Бог, значит: «есть эпифания атмосферы, которая является для взволнованного [ею] божественной, так как она как чувство обладает для него авторитетом безусловной серьезности» [23, S. 58]). Рассматривая «атмосферы» не как только предметы пространства, а встречаемое в «ожидании или опасении желательных или неприятных изменений личностной ситуации» [Ibid, S. 57], эта «новая феноменология» предвосхищает таким темно-мистическим видением понимание предметного как выражения чувств. Разумеется, «новая феноменология» таких предвосхищений не замечает; она имеет в виду Бога в чувствах, руководствуясь этим замыслом, закрепляет когнитивное понимание чувств. «Атмосферы, пространство и время чувства» кажутся способами свидетельства чувства о Боге – сближают, а не различают чувство и мысль. Возможность выражения как явления не обсуждается – такой возможностью это расширенно эпистемологическое понимание не задается. Переключением внимания к чувству в нем только изменено познание – отход из области абстрактной трансценденции и метафизики [Ibid, S. 57] – но концептуально не пересмотрено. В области абстрактной трансценденции и метафизики возможности обоснования Бога, видимо, исчерпаны [ср.: 26, особ. р. 57, 59, 60; 27, р. 109; 28, р. 140 и пр.] поэтому богословие ищет другие способы, даже явно не объявляя об

этой нормативной цели – в нашем примере в области чувств. Чувство не позволяет внятное обоснование, но зато с расширенно эпистемологической точки зрения в качестве непонятого кажется неопровержимым. С такой концептуальной высоты даже мистически непонятое кажется пониманием – у богословия как «новой феноменологии» появляется дополнительная возможность казаться значительным под видом познания.

Отсекая расширенную эпистемологию, мы выявляем специфику чувства как выразительной временности, в которой возможны виды внепознавательной мысли – в зависимости от проникновенности мысли – до полного исчезания мысли в чувстве, ее слияния с внепознавательно-внемыслительной чувственностью чувства. Однако в таком понимании еще не видно специфики религиозного чувства. Сквозь эту специфику можно было бы увидеть религию как переживание – чувство неограниченно охватывает любую область, а значение переживания в религии общепризнанно, пусть само переживание не понятно. Как видно, эту специфику нельзя понять через указание на Бога или какую-то область мира, скрытую под этим именем, – такой поворот вернул бы к расширенной эпистемологии. Разумеется, чувство придется специфицировать по эмоциональным свойствам – независимо от вопроса о Боге. Придется показывать возможность Бога в сознании верующего и понимания чувства как свидетельства о Боге.

Итак, какова специфика религиозного чувства?

Мирность. Мир не только попадает в это чувство, а происходит как

только его выражение – в преобразованном виде. Никаких других смыслов в таком мире нет.

Любимые вещи наших возлюбленных проникнуты нашей любовью – они дороги нам как перипетии нашей любви. Но для других это вещи, нисколько не изменившиеся от нашей любви. И мы сами способны видеть их таким образом – согласно их собственной природе. Мы способны увидеть шарф любимой как шарф – разве только во время страсти перестаем видеть, а только проникнуты через него любовью. Однако большая часть религиозных вещей помимо выраженного в них чувства невозможна – по меньшей мере, в сознании верующего, но нередко и для других людей. Храм не пригоден для жилья не только верующему, смыслы повседневности в нем вообще стерты. Как быт, религиозная утварь является малопригодной – не только во время богослужения, молитвы. Мир религиозного чувства постоянно происходит как его выражение; поэтому чувство никогда не прекращается в нем, даже когда непосредственно никем не испытывается – когда на мир просто смотрят. В таком качестве мир религиозного чувства – это постоянно поддерживающий его течение рельеф. Вокруг меняющаяся выразительность подробностей, только более-менее проникнутых чувством, добавляющих оттенки, не изменяя его основное течение. Но даже эти добавочные выразительности, тем более добавления к мирности влияют на все чувство – это все выражения, а не подробности, в каждой происходит все чувство разом. То, что как подробность развивает мир вне чувства, бы-

вает как выражение гибельно чувству или только религиозному чувству. Глубокая мысль, яркий образ в качестве выражений веры бывают невозможны – их навязывание религиозному чувству прерывает его. Чувство не происходит там, где нет его испытания – только высказывание или образ. Поэтому религия так чувствительна к нововведениям – предчувствуя в них угрозу чувству, тем большую, что чувство как непосредственность и временность не дается усилием, а происходит само собой. В чувстве нет самоконтроля – структуры, позволяющей изменять течение, разбивать чувство на отдельные содержания, ограничивать, перераспределять их влияния; нет никакой самосоотнесенности. Даже после устранения губительных нововведений чувство возникает медленно – по мере, в какой выражения чувства начинают снова испытываться, перестают только являться. Только возрождаемое чувство происходит как почти непередаваемый фон. Поэтому сопротивление обновлению – не только показатель кризиса, а силы веры, преодолевающей чуждое – внеэмоциональный мир или неуместное, враждебное чувство. «Косность» и «мракобесие» церкви могут быть неверным пониманием веры: ввиду разума кажущейся противоразумной; что вера как чувство развивает совершенно другую область, необходимо не связанную, а поэтому и необязательно противоречащую разуму – это просмотрено. Может быть то, что ввиду разума кажется таким мрачным образом, было выражением веры, сохраняющим ее преемственность и стойкость. Подобные упреки современному католиче-

ству – из богословия близкого нарушающим догмы, псевдосвященникам – так и предложения вводить в литургию чтения из других религий и литератур показывают не только непонимание религии, а сокращение веры в (около)церковных организациях. В такой среде – либерального отступничества – консерватизм может быть религиозным сопротивлением – не доводам разума, не другим чувствам, а сокращению веры изнутри: разрушению ее мирности.

Мирность древнерелигиозного чувства была глубже – технология проникнутых чувством вещей тоже преобразовывалась, ничто не происходило вне чувства. Теперь технология только зависит от чувства как его носитель – мышление качественно отделилось от чувства. Теперь храм переживается и одновременно просто видится в мире – даже верующий не обязательно переживает храм, когда на него смотрит. Тем очевиднее специфика чувства по древнему образцу.

«И устроят они мне святилище, и буду обитать среди них. (...) Сделайте ковчег из дерева ситтим; длина ему два локтя с половиною, и ширина ему полтора локтя, и высота ему полтора локтя. И обложи его чистым золотом; изнутри и снаружи покрой его; и сделай наверху вокруг него золотой венец. И вылей для него четыре кольца золотых, и утверди на четырех нижних углах его: два кольца на одной стороне его, а два кольца на другой стороне его. Сделай из дерева ситтим шесть, и обложи их золотом, И вложи шесть в кольца, по сторонам ковчега, чтобы посредством их носить ковчег. В кольцах ковчега должны быть шесть и не должны от-

ниматься от него. И положи в ковчег откровение, которое я дам тебе» (Исх. 25:8, 10-16). «И скажи всем мудрым сердцем, которых я исполнил духа премудрости, чтобы они сделали одежды Аарону для посвящения его, чтобы он был священником мне. Вот одежды, которые должны они сделать: наперсник, ефод, верхняя риза, стязной хитон, кидар и пояс. Пусть сделают священные одежды Аарону, брату твоему, и сынам его, чтобы он был священником мне. Пусть они возьмут золота, голубой и пурпурной и червленной шерсти и виссона, и сделают ефод из золота, из голубой, пурпурной и червленной шерсти и из крученого виссона, искусною работой. У него должны быть на обоих концах его два связывающих нарамника, чтобы он был связан. И пояс ефода, который по верху его, должен быть одинаковой с ним работы, из золота, из голубой, пурпурной и червленной шерсти и из крученого виссона. И возьми два камня оникса, и вырежь на них имена сынов израилевых.» (28:3-9). «Вот что должен ты совершить над ними, чтобы посвятить их во священники мне: возьми одного тельца из волов, и двух овнов без порока, И хлебов пресных, и опресноков, смешанных с елеем, и лепешек пресных, помазанных елеем; из муки пшеничной сделай их. И положи их в одну корзину, и принеси их в корзине, и вместе тельца и двух овнов. Аарона же и сынов его приведи ко входу в скинию собрания, и омой их водою. И возьми одежды, и облеку Аарона в хитон и в верхнюю ризу, в ефод и в наперсник, и опояжь его по ефоду; И возложи ему на голову кидар, и укрепи диадему святыни на кидаре; И возьми елей по-

мазания, и возлей ему на голову, и помажь его. И приведи также сынов его, и облеку их в хитоны, И опояшь их поясом, Аарона и сынов его, и возложи на них повязки...» (29:1-9).

Постройка святилища, изготовление священных одежд и жертвенной пищи – эти разные на современный взгляд производства происходят одинаково: как поток исполненных велений Бога. Не видно способов производства – как сделать ковчег, как обложить его чистым золотом, что за «искусная работа», ефод, как выпекать хлеб. Ни по отдельности, ни в целом не видно результатов производства – в потоке ковчег, святилище, одежда качественно не различимы, исполнены в незавершенности. Они нанизываются друг на друга – так, что каждый происходит как все: обрыв или дальнейшее перечисление, даже перестановка не влияет на качество происходящего. Мы остановились на откровении (25:16), но могли бы назвать только шесть (25:13), или вопреки тексту начать с хлеба и затем перейти к ковчегу, ничего не сказав об одежде – и тогда происходило бы то же. Важны не результаты и не последовательность, а что они вообще происходят; как достичь результатов и что они – в потоке все равно не видно. Перед нами – не производства, не результаты как данности, а сам собой вырастающий поток – как бы вне опосредующей деятельности человека. Каждое новое перечисление его усиливает – как продляющие его постепенности. Любые попавшие в него подробности происходят так же – люди перечислены вместе с приношениями и так же как все: «каждый человек», или все люди – «они сдела-

ли» (25:2). Или отдельный человек – Аарон – происходит в постепенности перечисляемых одежд; так же как святилище, возникающее по мере подробностей. Святилище, одежда, хлеб происходят одинаково – постепенности одного и того же потока. Богослужение не только когда названо, а всегда – когда бы ни был этот поток – исполненные веления Бога. И в изготовлении святилища, и одежды, и хлеба – уже богослужение. Все эти подробности – оттенки длительности, длящие этот поток. Все, попавшее в этот поток, одинаково им охвачено. Ковчег происходит не только сквозь дерево ситтим, золото, венец и кольца; венец и кольца возможны и между ситтимом и золотом или возможно что-то еще, совсем не названное – качество такой постепенности не изменилось бы, меняется только длительность. Так же продолжается и любая другая подробность – дерево ситтим, включенное в ковчег так же, как ковчег в святилище, возможно в подробностях – они только не названы, но возникают как любой момент. Такой же постепенностью длится богослужение – сквозь подробности, каждая из которых возможна в бесконечной продолженности.

Такое намеренное продление чувства мирностью – добавлением выражений – возможно, например, в талмудическое время:

«Услышь меня, Господи, услышь меня [1 Цар. [3 Ц.] 18:37]». Р. Аббаху сказал: «Почему Илья говорит дважды ‘услышь меня?’» Этим учат, что Илья сказал перед святым, да будет благословен он: «Господь мира, услышь меня, пусть бы огонь снизошел с неба и истребил все, что на алтаре;

и ‘услышь меня’, да обратил бы ты их дух, чтобы они не могли сказать, что это было колдовским делом”. Ибо сказано: “Ибо ты же обратил их сердца назад”» (Berak. 9b).

Молящее чувство длится, усиливается теперь не только повтором просьбы услышать, а словами о небесном огне, алтаре и слабоверящих – дополнительно закрепляется.

Ковчег происходит сквозь дерево ситтим, золото, венец, а не шерсть и виссон: ковчег это не ефод. Вне различий качеств усиление этой временности, продолжение не происходило бы. Однако эти качества опять-таки переживаются, а не видятся как таковые; иначе как бы одно замещало другое, или все. Их непередаваемое различие происходит в непосредственной чувственности, а не в мысли. Они кажутся как подробности нам – поскольку мы остановили их своим вниманием, не вовлекаемся в эту временность. В качестве оттенков они так преобразованы – в бесконечной длительности своих мгновений – что пространственно неопределены. Остановив ковчег и святилище вниманием, мы только видим, что ковчег находится в святилище, но его расположение, как именно он соотносится с ним – не видим. Пока мы не увидели, по меньшей мере, не вообразили ковчег и святилище вне этой временности и, таким образом, не соотнесли мирность с миром – ничего в этом ковчеге и святилище как таковых не понимаем. Мы и распознаем их как ковчег и святилище, лишь извлекая из этого потока – наблюдая со стороны. По мере вовлечения мы все менее понимали бы, о чем речь.

Но, может быть, древние видели

ковчег или святилище только по мере этой временности – не как таковые? Может быть, включение в мир происходило не через мышление и познание, а через чувство – люди вовлекались в мир, не понимая. Может быть, древнее производство не было опосредовано мышлением, а происходило неосознанно – через непосредственно-чувственное включение в мир... По меньшей мере, в Библии не видно примеров мира – только мирность, помимо выразительности которой ничего нет. Если в Библии что-то видят, и это видение глубоко вовлечено в чувство.

Посредством мирности чувства сохраняются в поколениях – мирные вещи устойчиво выражают определенные эмоциональные состояния, приобретая характер кода. Как только выражения некоторые так не зависят от мира, что воплощаются в разных поколениях и даже различных культурах – позы страдания, любви, радости происходят через изображения (в картинах, скульптурах) или жесты людей. Однако мирность вне-религиозных чувств происходит разрозненно – среди менее выразительных вещей, только в некоторых чувствах мирность происходит устойчиво – как специфицирующее свойство.

Мерность. Религиозное чувство происходит непрерывно и в пределах одного уровня. Его волнения, всплески, упадок колеблются вокруг этого уровня. Таким образом, ввиду мирности очевидна и мерность: устойчивые выражения поддерживают чувство более-менее на одном уровне.

Внерелигиозные чувства прихотливее; они происходят сквозь переменчивые выражения – не прекратившиеся как подробности. Охвачен-

ные нашей любовью, вещи расцветивают ее, но с успокоением показываются как таковые или выражают другие чувства. Религиозное чувство не прекращается никогда, менее податливо изменениям. Уходят верующие, нет молитвы, закончились службы, но, по меньшей мере, есть храмы, сохранена какая-то утварь, книги. Даже разваливаясь, в музеях их выразительность тускнеет, но не перестает – они невозможны как именно вещи. Даже уничтожение этих вещей только сократит мирность, в качестве кода она сохраняется на разных носителях – храм разрушен, но остается в книге. Изъятие святилища из Библии сократит чувство, но не уничтожит его. В данных отрывках чувство происходит как богослужение, постепенно усиливаясь – через святилище, Аарона, жертвенную пищу. Сохраняясь только в Аароне и пище, богослужение все-таки косвенно сохраняет святилище – так взаимны эти оттенки чувства. Проникнувшись Аароном, мы проникаемся и святилищем. Глядя на Аарона, на пищу, догадываемся, как происходит святилище.

Сопричастие. Сквозь мирность и мерность религиозное чувство происходит как общее всем людям – надличностное. Чувство происходит в каждом верующем, вещи как выражения переживаются людьми – не являются как предметы внешнего мира, это выразительность самого чувства. Каждым чувство переживается лично – и тем не менее не как личностное чувство; происходит в верующем так, что проходит через него. Чувство проносится верующими.

Личностное только присоединяется к чувству как его главное выра-

жение – особо не чувствуется в вере, или прочувствовано как сама вера. Присоединение влияет на амплитуду чувства, но не превращает его в свое: сопричастие не является соперением. Любое чувство как общесознательная структура всегда происходит как соперение; любовь чувствуется как свое другое – в слиянии с личным не сдержано, как в сопричастии. Богослужение переживается по мере святилища, Аарона, жертвенной пищи, но в отличие от любви так и не становится личным делом – не только вследствие несвоевременной индивидуализированной личности, а как сопричастие.

Ни сопричастие, ни соперение невозможны как беседа. В чувстве нет структуры, осуществляющей соотношение – никакое обособление субъекта в нем не возникает. Чувство не расслаивается на общесубъективное и личное, а только как бы приподнимается в захватывающих всплесках или сквозь мирность, мерность и сопричастие над личным – расширяя личность к другому или преобразуя в себя. В таких кратких состояниях чувств или в течении религиозного чувства преобладает общность переживания. В религиозном чувстве это преобладание сохраняется все время, а в других чувствах по временам – соперение неустойчиво.

В общности переживания как сопричастия сквозь личное непосредственно прочувствовано само религиозное чувство. В людях как оттенках богослужения уже происходит это переживание. Аарон передает его, а не себя, он его длительность вместе со святилищем и жертвенной пищей. Причастные религиозному чувству верующие проникнуты его

продолжительной длительностью – в них сказываются поколения его выражений.

Как главное выражение люди могут замещать собою всю мирность. В талмудическое время:

«Р. Иоханан говорит от имени р. Йозе: “Откуда нам известно, что святой, да будет благословен он, говорит молитвы? Ведь говорится: ‘Даже их я приведу на мою святую гору и обрадую их в моем доме молитвы’ [Ис. 56:7]”. Не сказано ‘их молитвы’, а ‘моей молитвы’; следовательно святой, да будет благословен он, говорит молитвы”. О чем же он молится? Р. Зутра бен Тови сказал от имени Рава: “Да будет воля моя, чтобы милость моя подавляла гнев мой, и чтобы милость моя преобладала над моими [другими] качествами, так что я бы общался с моими детьми по милости и, в их пользу, не судил по строгости”. Учили: р. Измаил бен Элиша говорит: “Однажды вошел я в сокровенную часть [святилища] пожертвовать ладан и увидел корону Бога [Akathriel Jah], Господа духов, сидящего на высоком и величественном троне. Он сказал мне: ‘Измаил, сын мой, благослови меня!’ Я ответил: ‘Пусть будет воля твоя, чтобы милость твоя подавляла гнев твой и преобладала над твоими другими качествами. Так что ты общался бы с детьми твоими по милости и, в их пользу, не судил по строгости!’ И он кивнул мне...” (Berak. 7a).

Эти передающие слово Бога происходят только как его выразители. Они присоединяются не друг к другу, а к этим словам – они проникнуты ими так, что личные особенности не происходят как таковые, а только по мере слов. Даже только эта после-

довательная разность людей усиливала бы проникновенность, пусть бы даже повторяемых слов. И здесь переживаются не люди, а само религиозное чувство, переданное словесно через людей. И без святилища качество переживания бы не изменилось, люди могут замещать его: святилище, люди, все слово Бога продолжают в одной и той же постепенности. Как мирность равви Измаил возможен вместо святилища.

В общности переживания как сопереживания чувство происходит индивидуализированно, и его общность как таковая не чувствуется. «Но любили мы больше, чем любят в любви – я и нежная Анабель Ли», – в этом «больше» переживается не только взаимность любви, однако сама любовь переживается не как таковая, а во взаимности. Разумеется, в данном случае мы не сосредоточены на сопереживании как комплексном акте – на взаимности, а имеем в виду переживание вообще как сопереживание – в отличие от сопричастия. Все-таки отметим: и в случае взаимности сопереживание не обладает свойствами религиозного чувства – возлюбленная настолько лично происходит в любви, что не может быть мирностью. Поэтому во взаимности, по меньшей мере, меняется состояние любви – от неразделенной к взаимной. Присоединение к религиозному чувству не меняет его качество даже настолько; происходит или нет Аарон – в богослужении меняется длительность, но состояние богослужения более-менее одно и то же: богослужение все равно усиливается. Аарон не сопереживает богослужению, а причастен ему как выражение – его мирность.

По этим основным свойствам понятна некоторая независимость религиозного чувства от людей, происходящего вопреки смерти. Вера продолжается в отдельном человеке, или в поколении, или эпохе. Так или иначе, люди входят и выходят из более-менее неизменной веры. Сохраняется вера, а не люди, ушедшие в веру. Вне религиозных свойств такая независимость чувств возможна в кратких всплесках, когда чувства сильнее нас; чувства происходят в сопереживании, вплоть до взаимности, посредством этой индивидуализации чувств сохраняются личности; поэтому обособление внерелигиозных чувств невозможно.

По этим свойствам понятно, каким образом религиозное чувство кажется божественным; переживание чувства в этих свойствах как независимого, простертого в бесконечной длительности видится верующим таким образом. Переживая религиозное чувство и одновременно, по меньшей мере, воспринимая его, верующий не замечает различие этих актов, тем более, что внимание к чувству все равно прочувствовано – переживание и явление религиозного чувства как единый акт кажутся чувством к Богу, даже только через особые свойства этого чувства, даже если никакой образ Бога при таком переживании (во внимании) не возникает. Если же чувство посредством мысли вызывает образ Бога или этот образ влияет на него или вызывает новое чувство (особенно если уже прочувствован) – тем более религиозное чувство кажется чувством к Богу. Эта причинно-следственная зависимость мышления и чувства кажется более-менее мыслительной – направленной к этому

образу, происходящей в коррелятивной интенционально-предметной связи, тем более, что осмысливается, а чувство как течение кажется и направлением. Таким образом, вместо одной зависимости кажется другая, вместо различных структур сознания кажется только одна. Чувство Бога (вера) кажется направленной на Бога, по меньшей мере, на образ Бога, специфицирующего чувство аналогично содержанию мысли. В качестве некоторой мысли религиозное чувство кажется и некоторым познанием *sui generis* – понимающим если не самого Бога, то образ его. Попадая во внимание, мирность кажется окружающим миром, поддерживая уверенность в несомненности Бога – тем более, что любая данность мысли в качестве предмета ее интенции кажется более-менее самостоятельной. Так как мирность связана с мерностью и сопричастием, распознать ее как только субъективное еще труднее – она ведь даже переживается верующим надличностно, как не его. Смешение несомненности и подлинности, познавательной уверенности и веры, поскольку религиозное чувство кажется мыслительно-познавательным, теперь понятно – испытание переживания кажется и проверкой на истину. Переживание веры кажется свидетельством несомненности Бога.

Общие свойства мышления и чувства тоже способствуют этим смешениям; происходящие согласно времени, мышление и чувства кажутся одинаковыми и в том, как они происходят. Отличные от мира они равно кажутся соотносимыми с ним.

Как видно, это понимание чувства фактически общее верующему,

богослову и религиоведу, различаемое только по области поиска – мир или сознание верующего, но представляемое одинаково – по образцу мысли, не видит саму природу религиозного чувства. В крайнем случае религиовед может фактически отказаться специфицировать религию или религиозное чувство через Бога, признавая их неотличимыми от социальных областей, сознания вообще или чувств – такое понимание лишь отвлекло бы от понимания религии. Спецификация религиозного чувства независимо от вопроса о Боге позволяет строго рациональное понимание религии как определенных структур сознания и возможность отчетливого понимания ее причин – почему возникают эти свойства религиозного чувства, выясняется в исследовании мира как такового, независимо от сознания. По мере такой спецификации выясняется и возможность религиозного познания – как взаимодействуют мышление и религиозное чувство, как мышление отклоняется от религиозного чувства к предметному.

Таким образом, вопрос о Боге, или вопрос о Боге в сознании, выясняется как только вопрос о самом сознании.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кирсберг, И.В.* К сознанию Библии. Феноменологическое проникновение в живое [Текст] / И.В. Кирсберг. – Saarbruecken : LAP Lambert Ac. Publ., 2011.
2. *Кирсберг, И.В.* Христологический мир ап. Павла как показатель древнехристианского сознания [Текст] / И.В. Кирсберг // Философские науки. – 2013. – № 11.
3. *Кирсберг, И.В.* Религиоведческая феноменология в ретроспективе и перспективе [Текст] / И.В. Кирсберг // Философия и культура. – 2009. – № 7.
4. *Кирсберг, И.В.* О научной неопределенности религиоведческой феноменологии и о возможности ее научной строгости [Текст] / И.В. Кирсберг // Философия и культура. – 2009. – № 8.
5. *Кирсберг, И.В.* Как феноменологически замаскировать богословие под науку? [Текст] / И.В. Кирсберг // Философия и культура. – 2012. – № 11.
6. *Веккер, Л.М.* Психические процессы. Т. 3. Субъект. Переживание. Действие. Сознание [Текст] / Л.М. Веккер. – Ленинград : ЛГУ, 1981.
7. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – СПб. : Наука, 2001.
8. *Гуссерль, Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания [Текст] / Э. Гуссерль. Т. 3 (1). – М. : ДИК, 2001.
9. *Гуссерль, Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию [Текст] / Э. Гуссерль. – М. : ДИК, 1999.
10. *Гуссерль, Э.* Идея феноменологии : пять лекций [Текст] / Э. Гуссерль. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2006.
11. *Максимов, Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли [Текст] / Л.В. Максимов. – М. : РОС-СПЭН, 2003.
12. *Кирсберг, И.В.* Религиоведение: от дисциплины к науке? [Текст] / И.В. Кирсберг // Философия и культура. – 2011. – № 12.
13. *Geyser, J.* Intellekt oder Gemuet? (Auszuege) [Text] / J. Geysler // Die Diskussion um das Heilige. – Darmstadt : WBG, 1977.
14. *Baetke, W.* Das Phaenomen des Heiligen [Text] / W. Baetke // Die Diskussion um das Heilige. – Darmstadt : WBG, 1977.
15. *Schulte, G.* Nichts bleibt von Gott (Fuenf Notizen zur Religion) [Text] / G..Schulte // Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion. – Freiburg ; Muenchen : Karl Alber Vlg., 2007.
16. *Josuttis, M.* Erfahrungen mit dem Goettlichen in der Praxis von Kirche [Text] /

- M. Jossutis // Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion. – Freiburg ; Muenchen : Karl Alber Vlg., 2007.
17. *Hoergl, Ch.* Psychologische Begrueudung der Religion in Menschen [Text] / Ch. Hoergl // Wesen und Weisen der Religion. – Muenchen : Hueber, 1969.
 18. *Berner, U.* Selbstinterpretation und Unsterblichkeitsglaube in Religion und Religionswissenschaft. Untersuchungen ueber altestamentliche und fruehchristlich-alexandrinische Texte und zur historischen Religionsphaenomenologie [Text] / U. Berner. – Goettingen, 1974.
 19. *Loos, St.* Bernhard Weltes Phaenomenologie der Religion. Kritische Anfrage im Licht gegenwaertiger philosophischer Phaenomenologie [Text] / St. Loos // Phaenomenologie der Religion. Zugaenge und Grundfragen. – Freiburg ; Muenchen: Karl Alber Vlg., 2004.
 20. *Figal, G.* Phaenomenologie der religioesen Erfahrung [Text] / G. Figal // Phaenomenologie der Religion. Zugaenge und Grundfragen. – Freiburg ; Muenchen : Karl Alber Vlg., 2004.
 21. *Nehring, A.* Intercultural Communication and Religion [Text] / A. Nehring // International Conference “Religion and Media. Transcultural Perspectives”. FAU-Erlangen, November 2-3, 2010 (неопубликованная запись доклада).
 22. *Casper, B.* Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religioesen Geschehens [Text] / B. Casper. – Freiburg ; Muenchen : Karl Alber Vlg., 1998.
 23. *Bendrath, Ch.* Christliche Theologie “im Lichte der Entdeckung der subjektiven Tatsachen” [Text] / Ch. Bendtath // Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion. – Freiburg ; Muenchen : Karl Alber Vlg., 2007.
 24. *Schmitz, H.* Hohlengaenge. Ueber die gegenwaertige Aufgabe der Philosophie [Text] / H. Schmitz. – Berlin : Akademie Vlg., 1997.
 25. *Schmitz, H.* Was bleibt von Gott? Negative Theologie heute [Text] / H. Schmitz // Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion. – Freiburg ; Muenchen : Karl Alber Vlg., 2007.
 26. *Loneran, J.F.* Theology in Its New Context [Text] / J.F. Lonergan // Lonergan J.F. A Second Collection. – Philad. : The Westminster Press, 1974.
 27. *Loneran, J.F.* The Absence of God in Modern Culture [Text] / J.F. Lonergan // Lonergan, J.F. A Second Collection. – Philad. : The Westminster Press, 1974.
 28. *Loneran, J.F.* Theology and Man’s Future [Text] / J.F. Lonergan // Lonergan, J.F. A Second Collection. – Philad. : The Westminster Press, 1974.

REFERENCES

1. Kirsberg I.V. K soznaniyu Biblii. Fenomenologicheskoye proniknoveniye v zshivoye [To consciousness of the Bible. Phenomenological penetration into the live], Saarbruecken: LAP Lambert Ac. Publ., 2011.
2. Kirsberg I.V. Christologicheskyy mir ap. Pavla kak pokazatel’ drevnechristianskogo soznaniya [Christological world of ap. Paul as an indicator of early Christian consciousness], *Filosofskiy nauki*, 2013, No 11.
3. Kirsberg I.V. Religiovedcheskaya fenomenologiya v retrospektive i perspective [Theological phenomenology in a retrospect and prospect], *Filosofiya i kultura*, 2009, No 7.
4. Kirsberg I.V. O nauchnoy neopredelionnosti religiovedcheskoi fenomenologii i o vozmozhnosti eyo nauchnoy strogosti [On scientific uncertainty of theological phenomenology and possibility of its scientific severity], *Filosofiya i kultura*, 2009, No 8.
5. Kirsberg I.V. Kak fenomenologicheskii zamaskirovat’ bogosloviye pod nauku? [How phenomenologically to disguise divinity under science?], *Filosofiya i kultura*, 2012, No 11.
6. Vekker L.M. Psikhicheskyye prozessy [Mental processes]. T. 3. Subyekt. Perekhvataniye. Deistviye. Soznaniye, Leningrad: LGU, 1981.
7. Gusserl’ E. Kartzianskie razmyshleniya [Cartesianische Meditationen], Spb.: Nauka, 1998.
8. *Gusserl’ E.* Logicheskie issledovaniya [Logical researches. Researches on phenomenology and knowledge theory], *Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya*. T. 3 (1), M.: DIK, 2001.

9. Gusserl' E. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. T. 1. Obshee vvedenie v chistuju fenomenologiju [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie], M.: DIK, 1999.
10. Gusserl' E. Ideja fenomenologii: pjat' lekocij [Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen)], Spb.: IC «Gumanitarnaja akademija», 2006.
11. Maksimov L.V. Kognitivizm kak paradigma gumanitarno-filosofskoy mysli [Cognitivism as the paradigm of Humanities and philosophical thought], M.: ROSPEN, 2003.
12. Kirsberg I.V. Religiovedeniye: ot discipliny k nauke? [Religious studies: from discipline to science?], *Filosofiya i kultura*, 2011, No 12.
13. Geysler J. Intellekt oder Gemuet? [Auszuege], *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt: WBG, 1977.
14. Baetke W. Das Phaenomen des Heiligen, *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt: WBG, 1977.
15. Schulte G. Nichts bleibt von Gott (Fuenf Notizen zur Religion), *Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion*, Freiburg / Muenchen: Karl Alber Vlg., 2007.
16. Josuttis M. Erfahrungen mit dem Goettlichen in der Praxis von Kirche, *Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion*, Freiburg / Muenchen: Karl Alber Vlg., 2007.
17. Hoergl Ch. Psychologische Begrueundung der Religion in Menschen, *Wesen und Weisen der Religion*, Muenchen: Hueber, 1969.
18. Berner U. Selbstinterpretation und Unsterblichkeitsglaube in Religion und Religionswissenschaft. Untersuchungen ueber alttestamentliche und fruehchristlich-alexandrinische Texte und zur historischen Religionsphaenomenologie, Goettingen, 1974.
19. Loos St. Bernhard Weltes Phaenomenologie der Religion. Kritische Anfrage im Licht gegenwartiger philosophischer Phaenomenologie, *Phaenomenologie der Religion. Zugaenge und Grundfragen*, Freiburg/Muenchen: Karl Alber Vlg., 2004.
20. Figal G. Phaenomenologie der religioesen Erfahrung, *Phaenomenologie der Religion. Zugaenge und Grundfragen*, Freiburg/Muenchen: Karl Alber Vlg., 2004.
21. Nehring A. Intercultural Communication and Religion, *International Conference "Religion and Media. Transcultural Perspectives"*, FAU-Erlangen, November 2-3, 2010.
22. Casper B. Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religioesen Geschehens, Freiburg/Muenchen: Karl Alber Vlg., 1998.
23. Bendrath Ch. Christliche Theologie "im Lichte der Entdeckung der subjektiven Tatsachen", *Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion*, Freiburg / Muenchen: Karl Alber Vlg., 2007.
24. Schmitz H. Hohlengaenge. Ueber die gegenwartige Aufgabe der Philosophie, Berlin: Akademie Vlg., 1997.
25. Schmitz H. Was bleibt von Gott? Negative Theologie heute, *Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion*, Freiburg / Muenchen: Karl Alber Vlg., 2007.
26. Lonergan J.F. Theology in Its New Context, *Lonergan J.F. A Second Collection*, Philad.: The Westminster Press, 1974.
27. Lonergan J.F. The Absence of God in Modern Culture, *Lonergan J.F. A Second Collection*, Philad.: The Westminster Press, 1974.
28. Lonergan J.F. Theology and Man's Future, *Lonergan J.F. A Second Collection*, Philad.: The Westminster Press, 1974. ■

Кирсберг Игорь Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики», kirsberg@hotmail.com

Kirsberg I.V., Dr. Sc. (Philosophy), Professor, Ontology, Logic and Theory of Knowledge Department, National Research University "Higher School of Economics", kirsberg@hotmail.com