

Проф. каф. Онтологии, логики и теории познания НИУ ВШЭ,  
д. филос. н.  
И.В. Кирсберг  
[kirsberg@hotmail.com](mailto:kirsberg@hotmail.com)  
89268145679

### **«Новая феноменология» как богословие: что это такое?<sup>1</sup>**

*Аннотация:* на примере этой феноменологии показана новая тенденция современного богословия – обоснование Бога посредством чувств. Критическое изложение этой феноменологии отклоняет понимание чувства как познания. В качестве внепознавательного чувство не может быть свидетельством о Боге. На примере этой феноменологии предлагается обсудить особенности веры как только чувства, позволяющего эффект присутствия Бога.

“New Phenomenology” as Theology: What is it?

Using this phenomenology as an example the article demonstrates new tendency of modern theology – to ground God through feeling. The critical exposition of this phenomenology declines understanding of feeling as cognition. Being non-cognitive feeling cannot be evidence of God. The article proposes to discuss a specificity of faith as feeling allowing effect of God presence.

*Ключевые слова:* Герман Шмитц, новая феноменология, атмосфера, эпифания.

Key words: Herrmann Schmitz, new phenomenology, atmosphere, epiphany.

Вопрос привлекает внимание к идеям Германа Шмитца только в одной области их применения – богословию. В других областях, предлагаемых автором (архитектура, география, медицина, фонетика, психиатрия, педагогика, китаистика), возможности его феноменологии концептуально для нас не очевидны. Кроме того, эта разносторонность не опробованных идей вызывает подозрения в их серьёзности. А на фоне современного богословия, обозначившего переход от догматизма к эмпиризму – в области абстрактной трансценденции и метафизики возможности обоснования Бога, видимо, исчерпаны – «новая феноменология» выглядит перспективной.

Если последние триста лет богословие утверждало веру в Бога как вечную истину средствами дедукций, на основе писания и традиции, то теперь признаёт историчность истины, разнообразие концептуальных подходов («теперь нет всезнающих богословов»), сотрудничество

---

<sup>1</sup> По проекту РГНФ «Спецификация религиозоведческой феноменологии в смысле Э.Гуссерля (на примерах из библеистики)», № 12-03-00024.

вероисповеданий и желает учиться методологиям религиоведения.<sup>2</sup> Писание и традиция предоставляют теперь не только предпосылки рассуждений, а данные. Данные должны быть рассмотрены исторически. Они должны быть истолкованы в свете современных учений и приёмов.<sup>3</sup> «Современная задача освоения результатов и религиоведения, и новой философии, трактовки проблем демифологизации и возможности объективных религиозных утверждений возлагает на богословие задачу переделки понятия богословского метода».<sup>4</sup> «...осуществить развитие доктрин и соответствующих понятий, осмыслить их не просто в некоем общепонятийном виде, а конкретно и посредством точного исследования подходящих текстов...».<sup>5</sup> Более того: современное богословие признаёт не прямое рассуждение о Боге – через эмпирический опыт<sup>6</sup>, признаёт рационализируемость религиозного (как не только выражения, а сообщения о «божественной действительности»<sup>7</sup>) и даже необходимость такого представления религиозного – для проверки фактической достоверности сообщений: «Если действительность Бога... не отделима от утверждений верующих и богословов о ней, тогда такие утверждения больше не могут приниматься всерьёз в качестве утверждений, а являются выдумками верующих и богословов»<sup>8</sup>. И «новая феноменология» тоже предполагает развитие к эмпирической науке<sup>9</sup>. Она не притязает на аподиктическую достоверность, признавая её только регулятивом выборки феноменов. Феномен рассматривается не как самопоказывающееся, непредвзято увиденное, «сама вещь», а ввиду применения языка и исторически отчеканенных точек зрения или отношений – как «положение вещей». Вместе с вещью в нём охватывается и отношение. Такой пересмотр феноменологии к релятивизму приближает её, по мнению автора, к непосредственному жизненному опыту.

Перестраиваясь к науке, богословие не изменяет своей нормативной цели – обоснованию Бога, по-прежнему не создаёт модели сущего, пусть и неверные. Строгость познания только придаёт ей видимость научного блеска. В фактах, проверках и понятиях нет понимания, если в них не показано, а только обосновано то, о чём они свидетельствуют. Как заполнила бы эту познавательную пустоту «новая феноменология» – не видно. «Положение вещей» объявлено фактом (S. 14), так как опыт видимо кажется автору общей эмпирической основой «новой

<sup>2</sup> Cp.: Lonergan J. F. *Theology in Its New Context* // Lonergan J.F. *A Second Collection*. Philad.: The Westminster Press, 1974, особ. p. 57, 59-60, 63, 67. Он же: *Theology and Man's Future* // *ibid.*, p. 140.

<sup>3</sup> Lonergan, *Theology in...* p. 58-59.

<sup>4</sup> Lonergan, *Theology and...* p. 111.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 136.

<sup>6</sup> Pannenberg W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Vlg., 1973. – S.316 (Vgl.S.330).

<sup>7</sup> *Ibidem*, S.331.

<sup>8</sup> *Ibidem*, S.332 (Vgl.S. 333).

<sup>9</sup> Schmitz H. *Kurze Einfuehrung in die Neue Phaenomenologie*. Freiburg / Muenchen: Karl Alber Vlg., 2010, S. 12ff.

феноменологии» и естествознания, однако такая общность ввиду поправок нуждается в прояснениях; откуда видно, что отказ от трансцендентальных рассуждений или сущностного видения аподиктически несомненного последнего основания (S. 15) достаточен, чтобы обеспечить такую общность.

Может быть опыт «новой феноменологии» вообще не совпадает с опытом науки. Обсуждение проверяемости и intersubъективной несомненности «новой феноменологии», происходящее ввиду этой саморазумеющейся общности, принципиальных теоретических трудностей не вызывает: конечно, если «положение вещей» – это факт общего с естествознанием опыта, трудности будут только в особенностях проверки, а не в её возможности или даже возможности познания вообще. Фундаментальная общность с наукой гарантирует если не достаточную строгость познания, то, по меньшей мере, познание вообще. Тогда можно объявить «новую феноменологию» обучением «утонченному вниманию» и «расширению горизонта», не сомневаясь, что за этими названиями есть познание.

В «непосредственном жизненном опыте» подразумевается не только являемое, но и переживаемое – поддерживающее единство живых и мёртвых. С мёртвыми беседовать невозможно, однако широкое совпадение переживаний прокладывает феноменологический мост к их точкам зрения (S. 14-15). Тогда в опыте есть по меньшей мере три смысла – восприятия, эмоции и осуществление сознания в целом – но их различия не видны. В повседневности такие различия могут быть и не значимыми, но в представлении фактов они необходимы – иначе не видно, как отличить то, что фактически показано, от этого опыта и соотнести факт и опыт. Пусть в переживаниях происходит единство людей, однако в фактах это единство только показывается, а не испытывается – неразличение указанных смыслов способствует смешению фактов и опыта. Ведь если в эмоции есть какое-то понимание – «мост к точкам зрения», а элементарное понимание уже эмоционально – повседневная жизнь Гёте (S. 15), в таком смешении не видно границ опыта и возможности просто смотреть на него. Наконец, как эти изменения «новой феноменологии» меняют, сохраняют её феноменологичность – что тоже может быть познавательно значимо, ведь феноменология задумывалась как исследование сознания, а не нормативное построение – тоже не видно.

Нехватка познания в «новой феноменологии» тем более показывает её соответствие богословию и её возможности в этой области. Расширенное понимание опыта и неопределённое понимание факта, позволяющие иллюзию сходства с наукой, исключение внимания к познанию как очевидному происходит и в богословии. Различие нормативных целей – обоснование собственной (про)научности или Бога

– не меняет качество таких построений. Нормативность под видом познания и науки – вот основа совместного развития богословия и «новой феноменологии».

Обоснование Бога посредством чувств предоставляет богословию как «новой феноменологии» дополнительную возможность казаться значительным под видом познания. Чувства не позволяют внятное обоснование, но зато в качестве непосредственного трудно опровержимы. Автор называет искусственным понимание чувств как состояний души, *passio animae*; чувства – «пространственно излитые, охватывающие телесность силы» (S. 79)<sup>10</sup>. Чувства – это атмосферы, занимающие ту область неплоскостного пространства, что переживается как присутствующее (S. 78). Атмосферы являются не как только предметы опыта, а встречаемое «в ожидании или опасении желательных или неприятных изменений личностной ситуации». Проникнутая атмосферой ситуация становится выразительной – сгущается и выступает из фона на передний план<sup>11</sup>. Таким образом автор очерчивает специфику чувства как непосредственного состояния, охватывающего не только душу, а весь личностный мир и руководящего личностью как норма. Правовые, моральные, религиозные воздействия нормы рассматриваются по особенностям чувства, его проникновению в личность и окружение, а не взаимодействию правила и мотивов (это обычное понимание нормы не отрицается, а пересматривается в зависимости от чувств). Ввиду психологической интроспекции чувства (состояния души) эта его специфика и возможность как нормы просматриваются (ср.: S. 91). Чувство как атмосфера может обладать для личности авторитетом. Например божественное в качестве так понимаемого чувства обладает для верующего авторитетом безусловной серьёзности. Проникнутые чувством как божественной атмосферой, личностные ситуации могут быть многозначительно выражены в фигуре, «воплощающей их как плакат». Такая фигура, действительная или воображаемая, является эпифанией божественного, Богом дающейся божественности<sup>12</sup>.

Таким образом чувство как атмосфера является обоснованием Бога, простёртого не только в душевный мир личности, а «далеко надо мной и моей частной жизнью»<sup>13</sup>. Не ясно различие Бога и чувства как своеобразной атмосферы – авторитета с безусловной серьёзностью; можно подозревать, не упраздняется ли Бог в качестве чувства. Однако ясно, что какое-то различие подразумевается; так же происходит и

<sup>10</sup> Ср.: 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, S. 21.

<sup>11</sup> Bendrath Chr. Christliche Theologie "im Lichte der Entdeckung der subjektiven Tatsachen" // Was bleibt von Gott? Beitrage zur... S. 57, подп. см.: Schmitz H. Hoehleengaenge. Ueber die gegenwartige Aufgabe der Philosophie. Berlin: Akademie Vlg., 1997, S. 147ff.

<sup>12</sup> Ср.: Schmitz, Kurze... S. 98 и Bendrath, idem, S. 58.

<sup>13</sup> Ср.: Schmitz, Kurze... S. 98.

моральное чувство – с не меньшим авторитетом и серьёзностью, единственный добавочный признак религиозного – это божество. В критике мировых религий сомнению подвергнут только способ понимания Бога – метафизическая конструкция объявлена ошибкой. Всё-таки автор имеет в виду богословие, когда обозначает области возможного применения своей феноменологии – это ясно – не имеет в виду богословие в широком смысле – соединение богословско-религиоведческих областей, ни какое-то безбожное богословие, ни его упразднение. Но не только ввиду этого понимания догадываемся о каком-то различии чувства и Бога. Чувство в понимании автора предполагает какое-то свидетельство о Боге или образе Бога – как-то отличаемо от него. Автор критикует понимание чувства как интенционального не с точки зрения поиска специфики интенциональности чувства, а с точки зрения гештальт психологии – «слишком легко посредством гладкой речи составляется (интенциональный) объект чувства» (S. 90). Направленность чувства сомнению не подвергнуто, только уточнено различие чувства к чему-то и о чём-то (радость прекрасному пейзажу и радость успеха). В любом случае имеется образ, в зависимости от особенностей которого уточнено чувство – в образе выделены «область сгущения» и «точка укоренения». В качестве направленного на образ, пусть менее очевидно в случае радости успеха, чувство свидетельствует о нём. Интенция чувства не как направление, а течение времени, объект как только попавший в чувство, им проникнутый, но не являющийся его целью – эти возможности не замечены, например, в понимании радости прекрасному пейзажу. Может быть успех как точка укоренения образа принадлежащего радости – это только причинно-следственная связь успеха и радости (через соответствующий образ), а вовсе не проявление собственного качества радости. Может быть образ успеха возникает в мышлении, а не в чувстве, и только вызывает радость – сам по себе не является показателем чувства.

Итак, возможность религиозного чувства как вообще непознавательного, никак не связанного с вопросом о Боге, концептуально не предусмотрена. Чувство, специфицируемое посредством образа, по меньшей мере теоретически – если предположить, что чувство и образ один и тот же акт – отделимо от образа или его содержания; так в «новой феноменологии» происходит возможность отличать чувство от образа Бога или самого Бога, специфицируя чувство как религиозное по этому образу. Как только понимание структуры чувства это различие не богословское – не обосновывает Бога. Однако чувство, понимаемое соответственно этой познавательной структуре, кажется осуществляет гносеологическую иллюзию: то, что свидетельствуется происходит как независимое. Может

быть независимость Бога имеется в виду только в сознании (как только образа чувств), однако если чувство превышает меня и мою частную жизнь, разлито в мире как атмосфера, то и независимость Бога приобретает большую степень. Непосредственность чувства кажется единственной внятной гарантией свидетельства – предложения автора по проверке свидетельства посредством разума (в мобилизации собственной критической способности человека<sup>14</sup>) неопределёнными; божество как атмосфера и эпифания не только опознаётся, допустим чувством, а переживается – в этом потоке смещений несомненности и подлинности не видно возможности рассуждений о самом божестве. Как бы разум удостоверил не только подлинность чувства – что верующий искренен, не лицемерит, но и несомненность вообще какого-то присутствия в чувстве. А затем ещё выяснил это присутствие как божество, а не другой авторитет. Если чувство происходит в таком потоке, не видно критерия различить чувство и Бога. Однако возможно по мере обоснования показывать чувство то более как свидетельство, то как непосредственное – в любом случае имея в виду чувство как познание, только более или менее явно (смешивая непосредственную данность и непосредственность переживания). Переживательную составляющую чувства, если чувство не только переживание, можно показывать, подчёркивая непосредственность свидетельства, предотвращая серьёзные рассуждения о божестве. Эти возможности «новая феноменология» не обсуждает, как богословие она приступила к их осуществлению.

Это применение «новой феноменологии» не приговаривает её лишь к культурному, а не познавательному осуществлению. И как богословие она может быть рассмотрена в ракурсе религиоведения – как подготовка понимания эмоциональной специфики веры. Заимствуя общеизвестное понимание чувства как познания – эмоционального гештальта, «новая феноменология» не видит качество чувства как именно эмоции, тем более возможность отличить конкретное чувство – веру – от других чувств по его собственным эмоциональным особенностям, независимо от связанного с чувством внешнего объекта или проникнутого чувством образа. Своеобразие веры подразумевается в зависимости от Бога, образа Бога. Вера, строго говоря, не понимается, а обосновывается как религиозное и вместе с ним – заимствованное понимание использовано для подтверждения Бога, пусть только в вере, а не для выяснения природы веры, возможности какого-либо присутствия в ней, вопроса о Боге в вере и вообще в сознании верующего. Все эти познавательные возможности, пусть бы даже ввиду общеизвестного понимания, просмотрены: в обосновании они не нужны. Тем не менее в рассуждениях о божестве, эпифании, их взаимодействии, а также в

---

<sup>14</sup> Cp.: Schmitz, Was bleibt... S. 24.

особенностях, показывающих «новую феноменологию» независимо от богословия – чувство как атмосфера, авторитет безусловной серьёзности, готовится понимание веры.

Пусть в утверждении чувства как атмосферы очевидно нормативное построение; это утверждение представимо и как некоторое понимание качества чувства – захватывающего, независимым потоком проходящего через людей. Ещё не видно, как чувство веры проносится верующими – проходя не убывает, не только в отдельных людях, а поколениях; надличностная приподнятость чувства вообще как такого потока уже замечена.

Божественная атмосфера переходит в эпифанию – предметное окружение в личный мир – и это построение не только обоснование взаимосвязи человека и Бога в переживании, а как некоторое описание, пусть только ввиду этой цели, душевного состояния показывает взаимодействие чувства и мира в сознании. Так как структура чувства кажется автору такой же как мысль – интенционально-предметной, в такой общепознавательной общности не различимы особенности взаимодействий чувства и мысли как взаимонесводимых. У автора нет критериев различить глубину взаимодействия – когда чувство только подчиняет мысль, так что её содержание очевидно, более-менее восстановимо или когда преобразованная чувством мысль как только её выразительность ничего не понимает, только передаёт, усиливает чувство, поэтому восстановлению не подлежит. Чувство охватывает интенцию или только содержание мысли – что уже предопределяет трудности её восстановления (большее или меньшее подчинение-искажение мысли), но охватывает и всю структуру мысли – превращает мысль в свою выразительность. Содержание мысли принадлежит разным интенциям мышления, поэтому легче восстановимо, чем предмет, когда изменяется его интенция. Если же мысль полностью изменена чувством, то пусть сохраняется её структура, никакого соотношения с тем, что она имеет в виду, не происходит... Мысль на чувство влияет по-другому – изменяет чувство в целом, а не его особенности. Чувство подчиняется интенции мысли – способствует её ходу (тогда тем более кажется направленной на её предмет, мыслительной) или мысль вызывает чувство – тогда чувство происходит как состояние-фон, независимо от её структуры, или обращает внимание на чувство как данность, чтобы, таким образом, прервать или ослабить его<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> О взаимодействии мышления и чувств с точки зрения их строгого различия см. напр.: Кирсберг И.В. Как феноменологически замаскировать богословие под науку? // Философия и культура, 2012, №11, С. 32-33. О специфике чувств в отличие от мышления: Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003, С. 85-100, Кирсберг И.В. Как возможно обоснование феноменологии религии при помощи феноменологических авторитетов? // Философия. Язык. Культура. Вып.4. Спб.: Алетейя, 2013, С. 29-40.

Ничего этого автор не видит, имеет в виду только мир – чувственные данности мысли. Тем не менее уже есть понимание различия мира как только являющегося или выразительного – проникнутого атмосферой чувства – передающего, а не только показывающего. Концептуальное продумывание этого различия и соответствующая строгость в богословии не осуществимы; если мир только выражает божественную атмосферу чувства, но тем самым ещё не показывает её, тогда нет эпифании атмосферы и нет обоснования. Тем не менее подготовка общего понимания взаимодействия мысли и чувства уже происходит. В таком различии даже как буд-то намечена особенность веры в отличии от других чувств: в святых предметах не видно другого содержания кроме выразительности веры. Так же происходят и другие предметы в сознании искренне и глубоко верующего: без веры для него невозможен мир. Автор не говорит об этом, но его молчание может быть понято красноречиво: в мире, проникнутом божественной атмосферой, автор явно имеет в виду только выразительность, а не сам мир...

Может быть вера – на наш взгляд это так – отличается от других чувств глубиной преобразования мысли – предметы мысли происходят как только её выразительность. Эта мирность веры позволила бы понимание её непсихологичности в сознании верующего: глядя на мир как выразительность веры, он осознаёт её как мир или основание мира, а не состояние души. Божественная атмосфера тогда понятна не только как обоснование Бога, а воспроизведение сознания верующего. По этой особенности веры – её мирности – мы намечаем понимание эффекта присутствия в ней, по меньшей мере, как вопроса: какие особенности веры как чувства позволяют верующему переживание Бога даже в отсутствие образа. Вопрос обостряем тем более, если вера как чувство невозможна как понимание – какое-то свидетельство о Боге (пусть даже только в сознании). Может быть в вере переживается не Бог, а только вера: присутствие иллюзорно, как эффект происходит в мышлении, а не в вере – особенности веры кажутся верующему как Бог. Несомненность присутствия поддерживается общесознательным единством мысли и чувства, при всех модусах данностей мира неизменно присутствующих. Одинаковое их понимание как познавательной структуры способствует смешению подлинности и несомненности, тем более когда причинно-следственная связь мысли и чувства кажется интенционально-предметной (т. е. когда различные способы взаимодействия мысли и чувства ввиду одинакового их понимания кажутся проявлением этой структуры). Таким образом, подлинная вера кажется истиной Бога.

Ничего этого автор не видит, но он невольно показывает возможность не только богословия, а отталкивания от него.