

# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

И.В. Кирсберг

## КАК ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИ ЗАМАСКИРОВАТЬ БОГОСЛОВИЕ ПОД НАУКУ

**Аннотация.** В первой части статьи обосновано понимание богословия как не науки: по феноменологически выявляемым особенностям чувства в отличие от мышления показано ценностное, а не познавательное качество богословия. По особенностям взаимодействия чувства и мышления, соответственно с различением видов соподчинения ценности и знания, показана неоднородность богословия как дисциплины – с преобладанием ценностного. Таким же образом предусмотрено религиоведение – показывая его познавательное, не ценностное, а затем и научное качество, неоднородность и преобладающую тенденцию как дисциплины.

Во второй части на основе ценностно-познавательного смешения обоснована возможность классификаций маскировок богословия под науку, показаны возможности феноменологии и её преимущества перед (пост)позитивизмом в таких маскировках. Обозначена возможность внебогословской феноменологии в смысле Э. Гуссерля в религиоведении – на основе ценностно-познавательного различия.

**Ключевые слова:** философия, феноменология, демаркация, богословие, маскировки, псевдонаука, религиоведение, ценность, знание, наука.

1. Вопрос предполагает богословие как не науку. Рассмотрим это предположение, показывающее возможность вопроса.

**В**виду неопределённости критерия различия науки и не науки затруднительно увидеть качество богословия; институты науки, правила исследования кажутся очевидным свидетельством научности, показывая однако только дисциплинарную зрелость – сформировавшуюся структуру деятельности, а не науку. Осуществимые в любой гуманитарии, они не являются отличительным признаком науки – лишь ввиду привычного совмещения дисциплины и науки кажутся таким образом. Демаркацию они выполняли в начале науки, когда уединённая учёность замыкалась в редких учреждениях, сообществах, журналах – посреди ремесленничества. Распространение науки теперь позволяет организацию любой деятельности по её образцу, но не гарантирует науку. Распростра-

нение науки отделяет от неё её структуру, пусть такое уже замеченное различие дисциплины и науки<sup>1</sup> всё ещё не очевидно – привычно видеть науку там, где есть научная организация (хотя бы как метод). Это различие не выполняет демаркацию, но побуждает её искать – показывая, что и постпозитивистские исследования науки уточняют-совершенствуют её только как дисциплину, не выполняют демаркацию. Распространение и даже подгонка к постпозитивистскому пониманию образца науки в богословии – не преобразующее, однако, богословие в науку – подтверждает это различие в мире и его значение как процедуры; не будучи наукой богословие происходит как научная дисциплина. С точки зрения демаркации малозначащее в начале науки различие – дисци-

<sup>1</sup> Ср.: Тулмин С. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984. С. 306-307, 266-267.

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

плина и наука показывали одну и ту же (научную) область — теперь востребовано. Если в начале науки это различие соответствовало бы институтам науки и правилам исследования (и теперь ещё привычно говорить о науке, имея в виду её правила, исследование как таковое, а не её институты, подразделяя её таким образом на два слоя), теперь же это соответствие нарушено: институты и правила распространились за пределы науки, наука и дисциплина различаются не только как два слоя, а две разные области — демаркация в таком различии, подразумевающим смешения (науки и не науки, науки и дисциплины, дисциплины и не науки, науки как только исследования и науки как дисциплины) больше не выполнима.

В современном богословии обозначен переход от догматизма к эмпиризму: 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 вероисповеданий и желает учиться методологиям религиоведения<sup>2</sup>. Писание и традиция предоставляют теперь не только предпосылки, а данные. Данные должны быть рассмотрены в исторической перспективе. Они должны быть истолкованы в свете современных учений и приёмов<sup>3</sup>. «Современная задача освоения результатов и религиоведения, и новой философии, трактовок 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>. Или более теоретически отчётливо: 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>. На первый взгляд ненаучность такого богословия не очевидна — оно соответствует образцу (как видно, и в правилах и, ещё нагляднее — в институтах). Быть может, соответствует только теоретически, а не по ходу дела, но такое несоответствие не обязательно отменяет науку, только свидетельствует о её недостаточности.

Однако большинство религиоведов — в странах, где ещё не было подмены — по меньшей мере в ходе исследований отделяют богословие как не науку от религиоведения. Это как бы неодолимо стихийное размежевание наперерез теоретическим усилиям богословия утвердиться в науке тем беспристрастнее свидетельствует о каком-то познавательном провале богословия — ввиду неопределённости демаркации и тем более теоретической неразвитости религиоведения всё ещё не очевидном. «...не нахожу собственно никакого верного объяснения этому (утверждению религиоведения, а не богословия как науки — И.К.). Причина кажется мне в желании быть современными, богословие же вероятно несколько устарело, вероятно также чересчур набожно, но прежде всего кажется ненаучным, так что по структуре гуманитарных наук или науки вообще религиоведение просто лучше подходит университетам или высшим педагогическим школам»<sup>9</sup>. Однако кроме этого обычного непонимания не только причины, но и самого размежевания как такового — только повторение (богословие не наука, так как ненаучно) и произвол, не показывающий различия (не видно, в чём именно религиоведение «лучше»; «старость и набожность» богословия неопределённые), заметно и понимание: «Религиоведение и богословие различаются не по предметам, а методами и способам рассмотрения.<...> Религиовед-

<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). Cp.: Шахов М.О. Религиозное и научное знание, религиозная и научная вера // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М.: ИФ РАН, 2008. С. 40-61.

<sup>9</sup> Colpe C. *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*. Muenchen: Chr. Kaiser Vlg., 1980. S. 210.

ческое рассмотрение начинается как профанное. Однако не должно оставаться таким. Богословское рассмотрение начинается как религиозное, таким и желает остаться»<sup>10</sup>. Это понимание — по преобладанию социально-исторического (профанного) и вниманием к происхождению и развитию религии<sup>11</sup>, или религиозного — сосредоточено на взаимосвязях, а не отдельных подробностях; сами по себе методы, предметы бывают общими, проникают в религиоведение и богословие, поэтому не позволяют различие<sup>12</sup>. Это понимание, казалось бы показывающее различие религиоведения и богословия и намечающее даже демаркацию вообще, концептуально всё-таки не выполнимо: не видно способа, определяющего преобладания. Не видно, почему например социально-исторический анализ представлений о праве под влиянием религиозных идей законничества или свободы от закона (свидетельств, заметим вопреки автору, христианского понимания иудаизма, а не иудаизма как такового) оказывается богословским, а не научным<sup>13</sup>. Исследование происходит с различными предубеждениями (а не только предположениями — показывая внерациональное); не видно, почему хотя бы некоторые нельзя контролировать — направляя, преобразуя к исследованию, и почему предубеждение, осознанное как религиозное, обязательно искажает исследование<sup>14</sup> — осознавая, приступаем к контролю. Наблюдаемое нами понимание казалось бы предусматривало такую возможность — религиоведческое толкование Библии может быть богословским, богословы могут быть религиоведами (casus Трёльч, Франц Овербек)<sup>15</sup>; тем более не видно, почему в случае анализа права невозможно обратное. Даже и вообще неосознаваемые предубеждения преобразуемы в науку — так сказать объективно вовлечённые в ход исследования — иначе бы никакое исследование, всегда сопровождаемое громадным фоном неосознанного, не было возможно (Ср.: «только если они (предположения — И.К.) не прояснены, хлопоты не научны»<sup>16</sup>). Ввиду таких неясностей понимания невозможно внятное об-

суждение взаимовозможностей религиоведения и богословия, проникающих друг в друга, — сохраняются ли они таким образом (упоминание перехода религиоведения в богословие — история религии используется для догматики — не имеет в виду ничего проблематичного<sup>17</sup>, видимо, ни для религиоведения, ни для богословия, но почему?!), подвержены ли искажениям или некоторым улучшениям, как соотносятся с наукой и не наукой вообще. Другие подступы к пониманию демаркации в религиоведении нам не известны...

Итак, в таком виде это понимание концептуально не выполнимо; на наш взгляд — лишь поскольку отсечено от ценностно-познавательного различия. Автор привычно просматривает его значение для демаркации, поэтому и не слишком высокого мнения о нём<sup>18</sup> — видит это различие ввиду общности взаимовлияния ценности и знания, не замечая взаимонесводимое различие их качеств. «Уже в способе, каким подбирается даже материал, заключена ценность. Это не ценностно-нейтральное описание»<sup>19</sup>. Кроме того, автор считает с убеждением в научности богословия, открывающего содержания по ходу дела, независимо от норм и их одобрения<sup>20</sup>.

Однако прояснение ценности и знания как результатов различных структур сознания: значимости и образно-понятийной модели мира, складываемых по особенностям чувства и мышления, показало бы возможность демаркации (и концептуальность наблюдаемого понимания)<sup>21</sup>. Это происхождение ценности и знания в других демаркациях просмотрено; ценность и знание показывают независимо от сознания или обычно только ввиду мышления, понятого неопределённо-расширительно — как познание-сознание вообще, поэтому качественное различие и возможную концептуальность не видят. Ввиду познания очевиднее общность, чем различие знания и ценности, а так как наука, обнаружив производственную мощь, стала более-менее успешно выполняемым канонем любой деятельности, даже различие уровня знаний в дисциплинарно выравниваемых деятельности обычно не видят.

<sup>10</sup> Ibidem. S. 212, 214.

<sup>11</sup> Ср.: ibidem. S. 214.

<sup>12</sup> Ср.: S. 212-213.

<sup>13</sup> Ср.: S. 214-215.

<sup>14</sup> Ср.: S. 227.

<sup>15</sup> Ср.: S. 212.

<sup>16</sup> Ср.: S. 227.

<sup>17</sup> Ср.: S. 212.

<sup>18</sup> S. 214.

<sup>19</sup> Ibidem

<sup>20</sup> Ср.: S. 211.

<sup>21</sup> Этот ход мысли впервые предложен Л.В. Максимовым. Мы развиваем его на примере религиоведения.

Человек понимается сплошь познавательно — «расширенно эпистемологически». (В донаучное время — в средневековье — такого однообразного понимания не было: тогда развилось понимание различия структур сознания — по меньшей мере ума, воли, веры; мышление как *cogitatio secunda* рассматривалось в зависимости от воли — не чисто познавательно *causa subserviens voluntati*).

Теперь среди нарастающего однообразия не видно даже качества знания — не видно отличного от него внепознавательного (познаваемого, но познанием не являющегося), поэтому демаркации не выполнимы — они видят только общераспространённые, не показывающие специфику науки познавательно-дисциплинарные различия, качество знания не видят.

Внимание к предопределяющим, но неочевидным различиям — главное преимущество предлагаемой демаркации. Обзор только основного свойства мышления — различие его интенции и содержания, обнаруживаемое уже в ощущении, показывает возможность познавательной строгости: независимость исследователя, осуществляющего познавательные акты, от того, что в этих актах является. Сосредоточенность исследователя в этих актах на каком-то явлении — обдумывание — имеет в виду не переживание, а только понимание явления как оно есть — по меньшей мере как только образ. Переживание, или чувство прекращает это мыслительное различие — акта и содержания, поэтому в переживании нет познания, переживание только сопровождает, влияет на него (невозможно продумать нечто, смещая внимание от нечто к продумыванию, «сороконожка движется, но наблюдать за движением и двигаться не может», — только смещение акта и содержания нарушает познание, тем очевиднее невозможность какого-то понимания в чувстве — исходно целостном). Направленность чувства не имеет в виду предмет. Чувство непредметно: достигнув чувства предмет переживается в нём — как обособленное в чувстве содержание невозможно («мы любили вдвоём... мы дышали любовью»). Сходное мышлению различие в чувстве происходит только извне — когда его познают, а не когда испытывают. Также происходит и ценность, поэтому представима как чувство; объект оценки является только в представлении, а не в оценке, в оценке он переживается как значимость — оценивается, и поэтому непонятен (положительно или отрицательно

что-то оценивая, мы, тем самым, ещё не знаем, что это такое). Дальнейшие особенности этого свойства ценности — те же, что и чувства: интенсивность, неразложимость на другие ценности (чувства), оттенки целого, а не частей, некартинность (слепа не только любовь).

Итак, ввиду указанных свойств мышления и чувства опровержимо обычное замечание о невозможности ценностно-нейтральной точки зрения — смешивающее различные структуры сознания, просматривая возможность чисто познавательных или внепознавательных (переживательных) актов. Теперь демаркация по преобладанию внерелигиозного или собственно религиозного концептуально пересматривается как различие преобладающе познавательного — в религиоведении или ценностного — в богословии. Преобладание имеет в виду поиск различий в ценностно-познавательных взаимосвязях, скрытых всеобщим методолого-дисциплинарным образцом науки, и, обнаруживая неоднородность этих дисциплин, поиск их общей направленности — познавательной или ценностной<sup>22</sup>. Складывание ценностно-познавательных неоднородностей в одну интенцию опять-таки выясняется по свойствам мышления или чувства. Так как в мышлении акт и содержание разделены — так, что акт не осознаётся не только по ходу мысли, но и после прекращения обдумывания, чувство охватывает мысль целостно, но не всегда — всецело. Чувство, бывает, охватывает только содержание или только акт мысли. Соответственно, возможны разные виды подчинения знания — ценности: знание может быть ценностно преобразованным — настолько, что извлечь его из ценности, представляя как пусть ложное или непроверяемое но — понимание (какую-то модель предмета) затруднительно. Или знание может быть только подчинённым — ценностно искажённым только в акте или содержании, такое знание восстановимо. Сподвижники Христа несомненно знали о его жизни, но это знание так преобразовано в проповеди смерти и воскресения, так зависит от этого события, что только выражает значимость умершего и воскресшего, но ничего не говорит о нём. Исследователь, наверное, добивается до древнейшей значимости Христа — христианам, до первоначальной керигмы, но ничего не знает о Христе (не видно, как отличить то, что

<sup>22</sup> Подр. см.: Кирсберг И.В. Религиоведение: от дисциплины к науке? // Философия и культура. 2011. № 12.

может быть высказано от выражения). Построение модели его жизни — всё еще сюжет романа, а не научная, или хотя бы познавательная реконструкция (такие же трудности бывают в мире литературы — для тех, кто представляет литературу как мир (значимости как знание мира); американцу не могли сообщить ни о святом граале, ни о пленных девах, хотя что-то об этом при дворе короля Артура и было известно). Напротив, речи ап. Павла позволяют знание: ложное — об иудаизме или достоверное — о первых христианах и Павле (по меньшей мере после обращения); видно, как проникшие в речи сведения христологически изменялись — предшествующий этим изменениям акт древнего сознания (каким были добыты эти сведения впервые), очевидно, не был христологически изменён. Примеры ценностных искажений актов сознания — при некотором сохранении содержания — показывают толкования разных конфессий одинаковых отрывков: православное и протестантское толкования «буквы и духа», католическое и православное толкования «пресуществления». Чем строже мысль, тем больше сопротивление соответствующего знания ценностному преобразованию — разделение акта и содержания препятствует ценностному охвату всего знания. В современном богословии преобладает ценностно подчинённое, а не ценностно преобразованное знание. Тем не менее в качестве ценностного и современное богословие по существу неотличимо от литературы и др. искусств; создаёт значимости и превращает высказывания в выражения значимости. Убеждение, что богословие познавательно и даже научно, происходит ввиду «расширенной эпистемологии», из-за которой не видно ни демаркации, ни качества знания, ни, тем более, науки как строгого знания. Теперь выясняется — любое ценностное знание невозможно как понимание, поэтому качественно отлично от любого (даже ненаучного) знания как такового. Познавательные и даже научные области богословия — возможно учитываемые в глубине указанного убеждения — свидетельствуют о преобразовании богословия в религиоведение, а не возможности богословия как науки. Теперь выясняется — мысль тоже различным образом взаимодействует с чувством, выполняет познавательно различные подчинения ценности. Ценность может быть исходно встроенной в методологию познания — «технические правила умения» (инструкции полевых исследований, бесед с верующими), может быть привнесена и преобразована в методологию — «эмпатия»

не как путь к вере, а включённое наблюдение за верующим, вникание в текст как бы от веры не для признания, а понимания текста, и даже в случае отрицательной ценности — антисемитизм не как неприязнь-ненависть, а понимание различий в контрасте; направляет к исследованию суеверий не как только превратностей, а хранилищ утраченного<sup>23</sup>. В таком виде ценность является познанием, но может быть сохранена и как ценность — в качестве фона, способствующего познанию. Все эти возможности — следствие свойства мышления; обособление акта от содержания позволяет познанию управлять ценностью — понимать, преобразовывать в методологию, сокращать-усиливать влияние, отстраняя ценность как предмет мысли или поддерживая ценностную интенцию, направляя мысль по направлению ценности на один и тот же объект.

Этот направленный рост знания — и в отсутствие дисциплины, только ходом исследования — более устойчив, чем рост ценностей; мысль содержательна, поэтому сохраняет, накапливает любые содержания как мысли — аналитико-синтетична, чувство целостно-бессодержательно, поэтому необходимо не сохраняет содержания, пусть происходящие как чувство — стихийно, усиливается-ослабевает или неизменно, проникая в них (любовь не разложима на ненависть, уважение, дружбу, пусть даже вызвана этими чувствами или усилена ими). Поэтому богословие добывается преобладания за счёт знания, научной дисциплины и религии.

Итак, в богословии как дисциплине различимо собственно богословие — внепознавательная ценностная область, обосновывающая, развивающая идею Бога (познавательными или эмотивно-волютивными средствами), и прорелигиоведение, известное под именами научного, религиоведческого богословия — область меньших-больших исследований, только общепознавательных или совпадающих с религиоведением как наукой. В собственно богословии различимы ценностно преобразованное и виды ценностно подчинённого знания. Выяснение подробностей взаимодействия всех этих областей до уровня отдельных исследований показывает изменение преобладающей направленности дисциплины в целом; поскольку результаты исследований вовлечены в собственно

<sup>23</sup> См.: Кирсберг И.В. Антисемитизм как способ исследования? (В.В. Розанов: предвосхищения библистики 20 в.) // Философия и культура. 2009. № 4.

богословие, они больше не являются знанием — не только испытывают влияние, а изменяются соответственно значимости, подкрепляют её, становятся её выражением, так что исследования не обособлены от богословия. Очевидно, в таком богословии как дисциплине преобладает внепознавательная область (собственно богословие). Исторически такое преобладание может ослабевать — в середине XIX в., в связи с образованием религиоведения, и в XX в., когда из-за богословских пролиберальных поисков подлинной христианской традиции (первопроповеди, *ipsissima verba*, «ядра») возникают и отделяются от богословия школы и методологии (Графа-Вельгаузена, Гункеля, «критика текста», «генеалогии», «форм-анализа»). Теперь же, например в России, богословие подавляет религиоведение, однако не окончательно: ценность не производит знание, а только подчиняет, преобразует его... Такие же области различимы и в религиоведении как дисциплине — с преобладанием научного или общепознавательного знания, с видами познавательно преобразованных и познавательно подчинённых ценностей (собственно религиоведение) и — пробогословие<sup>24</sup>.

2. Теперь с прояснением предположения богословия как не науки очевидна возможность вопроса: как феноменологически замаскировать богословие под науку? Некоторая ясность достигнута при помощи феноменологии — богословие видно в перспективе сознания, тем уместнее выглядит этот вопрос даже по способу постановки.

Значимость знания в современности («чтобы стать господами и владетелями природы») и внепознавательное качество ценности обращают богословие к псевдонауке; богословие показывается таким образом, вытесняя религиоведение под видом науки, извлекая дополнительные выгоды за счёт науки — приспособляясь к этой потребительской значимости, не будучи в состоянии осуществиться как познание. Пока ценностная деятельность будет менее значима, чем наука (в преобладающем мире, где деньги — единственное, что позволяет не думать о них, наука как основание производства более выгодна) будет массовое воспроизводство псевдонауки. В таком мире богословие всегда будет маскироваться под науку — утрачивая собственную значимость

рациональной поддержки древних ценностей. В качестве суррогата познания и науки богословие показывает разнообразие тонких маскировок — таковы любые подробности, в которых оно утверждается как наука, руководствуясь внепознавательной целью. Принцип и классификации маскировок уже обозначены нами<sup>25</sup>. Теперь их обзор мы начинали бы с дисциплинарной организации богословия как науки, показывающей первооснову маскировок — ценностно-познавательное смешение — самым неочевидным, объективным образом: независимо от воли учёных, вследствие потребительской значимости науки в современности. Эта основа и является предопределяющей в возможных классификациях<sup>26</sup>; раньше мы указывали её не так отчётливо, прежний наш принцип зависимости от критериев науки, только подразумевающий ценностно-познавательное различие и отклонения от него, менее основателен.

Обращение богословия к феноменологии, тем более в смысле Э. Гуссерля, несмотря на упадок феноменологии религии, исчезающей в фактических науках, несмотря на обычный просмотр идей Гуссерля религиоведами-«феноменологами», внимающих больше его авторитету<sup>27</sup>, тем убедительнее подтверждает ценностно-познавательное смешение как основу маскировок; феноменология, показывающая мир и сознание как чистое сознание, преодолевающая в таком видении единого мира феноменов различие субъекта и объекта, является дополнительной, более эффективной методологией этого смешения. (Пост)позитивистские образцы науки происходят ввиду познавательного, пусть и просматривают его; в такой сплошной неопределённости не выполняют смешение специально; обнаружение ценностной направленности познавательных ухищрений богословия, выполненных по этим образцам, очевидно разоблачительно. Однако феномены не являются моделью — показывают только сами себя — показываются; увидеть, что происходит

<sup>25</sup> Кирсберг И.В. Способы уточнения религиоведения как гуманитарной науки // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 1.

<sup>26</sup> Новый пример классификаций: Кирсберг И.В. Религиоведение: от дисциплины к науке? // Философия и культура. 2011. № 12. С. 90.

<sup>27</sup> Кирсберг И.В. Религиоведческая феноменология в ретроспективе и перспективе // Философия и культура. 2009. № 7. С. 39-44; он же: О научной неопределённости религиоведческой феноменологии и о возможности её научной строгости // Философия и культура. 2009. № 8. С. 70-73.

<sup>24</sup> Кирсберг И.В. Религиоведение: от дисциплины к науке? // Философия и культура. 2011. № 12. С. 88-93.

таким образом пусть ложное, но всё-таки знание или ценность — затруднительно. Выполнение феноменологии позволяет скрадывание специфики мысли и чувства — в одних и тех же методах эпохэ и редукции деятельность сознания показывается как переживание — не очевидно, как происходит феномен таким образом — в понимании или переживании. Неограниченное поощрение эпохэ и редукции, распространяемых на весь мир, усугубляет смешение и затемняет его. Осторожное использование феноменологии Гуссерля религиоведами-«феноменологами» — только отдельных идей, искажённым образом — не только следствие непонимания, но опасения нарушить науку; сохраняя фактическую достоверность такие «феноменологи» не отличают феномен от факта, эпохэ от редукции — устраняя таким образом вопросы о чистом сознании и его представимости по критериям науки. Кроме авторитета, таких «феноменологов» привлекает внимание феноменологии к сознанию. Внеконцептуальное извлечение превращает феноменологические идеи в психологические, общеметодологические очевидности. Исследование интенциональности верующего, выявляющее религиозную значимость явлений для религиозного сознания, не показывает ничего собственно феноменологического, интенциональность в таком виде психологам общеизвестна. Эпохэ как сосредоточие на религии, предотвращающее смешения с внерелигиозным, также не показывает ничего феноменологического, даже вообще не метод — общее обозначение предметной направленности любого тщательного исследования. Понятие редукции упоминаемо редко, скорее отрицательно — обозначает расширительно толкуемое сведение религии к внерелигиозному (в объяснении тоже видят редукцию) — подчёркивая сосредоточие на религии, также не имеет в виду ничего особенного — ни в феноменологическом, ни в каком-то другом смысле; такой антиредукционизм возможен при любой методологии, любой науке («*hypotheses non fingo*»), и тоже может быть объявлен редукцией — представляет явление только таким образом.

Феноменологически пустое использование феноменологии всё-таки оправдано наукой — по меньшей мере не вредит или даже улучшает исследование. Бережное внесение феноменологии в богословие — богословы постепенно осознают методологические возможности феноменологии как таковой — готовит натиск против науки. В ка-

честве феноменологии богословие ещё не кажется наукой, но по меньшей мере уже далеко не очевидно как не наука, в таком виде уже отчётливее представляет неопределённое понимание познания и науки под видом науки или, по меньшей мере, концептуально поощряет эту неопределённость как соответствующую современности.

Например, жизненный мир как предконцептуальная духовная область безличных актов трансцендентальной субъективности представляется сплавом мифов, легенд, символов, религий — общностью вообще всех людей<sup>28</sup>, таким образом по меньшей мере — возможным концептуальным обоснованием смешения науки и не науки. «Мы учимся вглядываться сквозь сознание в жизнь, сквозь эгоичность в интересующую субъективность, сквозь рубежи поляризованных естественных и социальных миров в жизненные миры, а сквозь нейтральные виды настоящего эпистемологии — во всеобъемлюще понятую историчность и напряжения прошлого и будущего»<sup>29</sup>.

Пока что дано обоснование смешений вообще, а не именно науки и не науки, эти неопределённости ещё не провозглашены (по меньшей мере феноменологически) нормой современной науки — это только пролог. Но наблюдаемое будет видно воочию. Разрозненные ценностные нападки на науку могут быть сомкнуты. Уже наблюдается сходство обоснования ценностно-познавательных смешений богословской феноменологии, религиоведческого постмодернизма, обоснования религиоведческой эмпатии, герменевтики — и вне религиоведения и богословия тоже — имеется в виду преодоление субъект-объектного различия<sup>30</sup>, в концептуальной неопределённости обозначающего одну сплошную

<sup>28</sup> Mehta J.L. *Life-Worlds, Sacrality and Interpretive Thinking // Religious Consciousness and Life-Worlds*. Shimla-New Delhi: Indian Inst. of Advanced Study, Indus Publ. Com., 1988, p. 13 и сл.

<sup>29</sup> Chatterjee M. *Opening Remarks // Religious...* p. 2, ср. p. 3, 4-5.

<sup>30</sup> Ср.: Zhdanov V. *Ansätze zu einer religionswissenschaftlicher Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. München: Wilhelm Fink Vlg., 2008. S. 474, 477 und bes. 480. Nehring A. *Im Wunderland des Glaubens. Religionswissenschaft zwischen Kulturhermeneutik und Kulturpolitik // Kulturhermeneutik...* S. 421-422. Flood G. *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London-New York: Cassel, 2007. P. 13. Cox J.L. *A Guide to the Phenomenology of Religion (Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates)*. London — New York: Graham Harvey, 2006. P. 201 (обзор мнения известного исламоведа В. Смита (W.C. Smith)).

возможность выгадывания из всего. Ввиду размаха научного производства и нарастающего потребления наука кажется не нужной, любая гадость может быть выгодна — её облагораживают за счёт науки, или хотя бы познания; что гадость значима лишь на фоне значительного — не замечают. Впрочем никакой упадок не уничтожит науку; ценность не производит знание, а только использует или, в условиях общественных уродств, паразитирует....

Сходно представимо и чистое сознание — структурно такое же, только больше показывающее трансцендентальную субъективность, а не интересубъективное. Очевидна возможность представления такой субъективности — доопытного, как бы независимого от человека или мира сознания вообще — как показателя Бога. Ценностный, а не исследовательский смысл такого представления жизненного мира, или чистого сознания скрыт вопросами, описаниями святого в сознании — как образуется его пространство-время в актах сознания верующего<sup>31</sup>. Что такие исследовательски проникающие вопросы, описания не имеют в виду понимание сознания верующего, а обоснование зависимости сознания от Бога оказывается не очевидно. Святое в сознании показывается — как самостоятельное, другие явления показываемы в зависимости от него, что имеется в виду только сознание в условиях, когда всё является как сознание, может быть, по меньшей мере относительно святого, не принято во внимание. Так ввиду познавательных средств феноменологии подмена незаметна: складывание святого в актах подменяется зависимостью актов от святого: «... сознание не в состоянии ничто конституировать... вне абсолютного бытия. Сознание является сознанием трансцендентального абсолюта, поскольку представляет необходимый фундамент всякого другого бытия. Однако само фундаментальное сознание не является бытием, которое из себя смогло бы сотворить другое бытие, тем более божественное бытие... В качестве сознания трансцендентального абсолюта само сознание действует как сознание абсолюта в кавычках. Как соотносятся эти два абсолюта, трансцендентальный и последний, абсолютное

сознание и Бог?»<sup>32</sup> Теперь этот вопрос понятен как обычный богословский вопрос о зависимости мира от Бога — но скрытый феноменологической поддержкой: кажется, что Бог обнаружен, а не нормативно установлен — пусть в сознании, но это позволительно не заметить, так что ценностно обосновывающий, а не исследовательский смысл вопроса (подразумевающего не понимание, есть ли такая зависимость, а убеждение, что такая зависимость есть) не очевиден. Подчёркивание трансцендентальности, а не чистоты чистого сознания — доопытного, а не преобразовано опытного, даже когда такой опыт на примере иконы казался бы явным<sup>33</sup> — заранее настраивает к Богу: чтобы увидеть абсолют в сознании, потом абсолютное сознание и, наконец, два абсолюта. Подчёркивание преобразованного опыта, сохраняющего взаимосвязь с миром не эпохэ и не редукции, затрудняло бы настройку. Настройка пересматривает эпохэ и редукцию — Бог не подвержен этим процедурам, вопреки Гуссерлю, но в постепенности настройки и частичном выполнении процедур (в области святого), пересмотр выглядит не очевидно. В ходе такой настройки пересмотр неизбежен; его необязательно формулировать, тем более скрывая его и дополнительно упрятывая непознавательность замысла (кроме того, верность феноменологии кажется залогом науки). Впрочем познавательная нетронутость Бога для богослова естественна — искажения феноменологии в этой области возможно и не заметить. Пересмотр смело формулируют — всё экзистенциальное нельзя выносить за скобки<sup>34</sup> — когда настройку только готовят, и ценностное превращение познания ещё не наступило; пока религиоведов не постигла опасность, они не осознают её. Пересмотр не имеет в виду критику Гуссерлем естественной установки — её сохраняют, подхватывают; под видом критики упрощённых причинных связей<sup>35</sup> неопределённый образ познания выглядит обоснованнее. Сосредоточие на явлении сознания, позволяющее более тщательный осмотр, превращается в способ ценностно-познавательного смещения и познавательную маскировку ценности таким образом — вне вопроса о причине ценность про-

<sup>31</sup> Ср.: Braun H.J. Notizen zu einer transcendental-philosophischen Phaenomenologie der Religion // Noch eine Chance fuer die Religionsphaenomenologie? Bern: Peter Lang, 2001. S. 356-367. Он же: Elemente des Religioesen. Aufbau und Zerfall seiner Phaenomene. Zuerich: Artemis Vlg., 1993. S. 41, 45.

<sup>32</sup> Ibidem. S. 358.

<sup>33</sup> Ср.: Ibidem. S. 51, ср. S. 38 — гилетическое подчёркнуто в контексте ноэзы.

<sup>34</sup> Ср.: Chatterjee M. Opening Remarks // Religious... p. 1.

<sup>35</sup> Ср.: Chatterjee M. Opening Remarks // Religious... p. 1-2.

ще приравнять к знанию; не видно различия обоснования и объяснения — любая только субъективно подкреплённая значимость, ещё не очевидная как следствие этого истинного или ложного основания, уже кажется показывающей его таким образом — как причину. Быть может подкрепление не обосновывает — только дополнительное выражение значимости, усиливающее её, а не обозначение, пусть ложное, необходимой связи и даже происхождения.

Богу надо молиться, так как он наш спаситель. Люди воскреснут, так как Христос воскрес. Солнце восходит, так как земля вращается вокруг солнца.

Вне вопроса о причине качество таких подкреплений кажется одинаковым. Тем более, когда подразумеваемые явления по ходу таких рассуждений видимы одинаково — как феномены; истина или ложь, субъективность или объективность таких подкреплений в чистом сознании стёрта. Видна только одинаковая взаимосвязь одинаковых явлений (Бога, спасения, людей, Христа, солнца, земли), которая в такой качественной однородности и общераспространённости исподволь представима как природная, необходимая — истинная причина. В преувеличиваемой одинаковости не различить психологические, логические и именно природные связи; природой, причиной, истиной объявляемо что угодно — чтобы увидеть Бога мир превращают в видимость. Структуры сознания, очевидные после расчистки сознания от избыточных вопросов, пренебрегаемы или рассматриваются не для понимания религии: увидеть Бога, чтобы убедиться в нём (пусть в со-

знании верующего). Теперь и сознание верующего ради Бога могут заключать в скобки.

Этот дрейф — малозаметные превращения феноменологии в богословие, в строгих выполнениях ещё кажущейся познанием, — не остановим сдержкой редукции и эпохэ, религиозной выразительности вне исследователя;<sup>36</sup> не видно, чтобы такие предусмотрительные меры остановили дрейф. Никакое субъект-объектное различие, заметное и в этих мерах, действительно возможное и в феноменологии — например через различие «что» и «как» сознания (ноэтического и ноэтического), не обеспечит познание, если имеет в виду не понимание, а убеждение (хотя бы только подчинено ценностному — в составе акта чувств). Феноменология исходно претендует на преодоление субъект-объектного различия — предрасположена к внепознавательному, тем более её разворачивание к познанию сопряжено, на наш взгляд, с самым основательным пересмотром: от качества ценности и знания. Тогда произойдёт ограничение феноменологии только предметной областью — сохранится строгое познавательное различие не как псевдонаука, а с целью познания, при строгом выполнении феноменологии<sup>37</sup>.

Эти примеры богословской феноменологии — выполненные или только ожидаемые — не для опровержения феноменологии; мы подтверждаем феноменологию, феноменологически показывая богословие. Увидев маску, удалось ли увидеть под ней богословие? По меньшей мере мы не презрели богословие, разоблачив его, а впервые внятно увидели — это не только не наука, это — не познание.

### Список литературы:

1. Кирсберг И.В. К сознанию Библии. Феноменологическое проникновение в живое. Saarbruecken: LAP Lambert Academic Pbl., 2011.
2. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания, (под ред. В.Н. Поруса), М.: ББИ, 2009.

<sup>36</sup> Ср.: Smart N. The Phenomenon of Religion. London: Macmillan, 1973. P. 52.

<sup>37</sup> Подр. о возможности внебогословской феноменологии в религиоведении в смысле Э. Гуссерля: Кирсберг И.В. Религиоведческая..., он же: О научной..., он же: Как возможна научная «религиоведческая феноменология»? // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / под ред. В.Н. Поруса. М.: ББИ, 2009, он же: К сознанию Библии. Феноменологическое проникновение в живое. Saarbruecken: LAP Lambert Academic Pbl., 2011. С. 4-16.

3. Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М.:ИФРАН, 2008.
4. Тулмин С. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984.
5. Braun H.J. Elemente des Religioesen. Aufbau und Zerfall seiner Phaenomene. Zuerich: Artemis Vlg., 1993.
6. Colpe C. Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Muenchen: Chr. Kaiser Vlg., 1980.
7. Cox J.L. A Guide to the Phenomenology of Religion (Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates). London — New York: Graham Harvey, 2006.
8. Flood G. Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion. London — New York: Cassel, 2007.
9. Kulturhermeneutik. Interdisziplinaere Beitrage zum Umgang mit kultureller Differenz. Muenchen: Wilgelm Fink Vlg., 2008.
10. Lonergan J.F. A Second Collection. Philad.: The Westminster Press, 1974.
11. Noch eine Chance fuer die Religionsphaenomenologie? Bern: Peter Lang, 2001.
12. Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Vlg., 1973.
13. Religious Consciousness and Life-Worlds. Shimla — New Delhi: Indian Inst. of Advanced Study, Indus Publ. Com., 1988.
14. Smart N. The Phenomenon of Religion. London: Macmillan, 1973.

**References (transliteration):**

1. Kirsberg I.V. K soznaniyu Biblii. Fenomenologicheskoe proniknovenie v zhivoe. Saarbruecken: LAP Lambert Academic Pbl., 2011.
2. Nauchnye i bogoslovskie epistemologicheskie paradigmy: istoricheskaya dinamika i universal'nye osnovaniya, (pod red. V.N. Porusa), M.: BBI, 2009.
3. Problema demarkatsii nauki i teologii: sovremennyy vzglyad. M.:IFRAN, 2008.
4. Tulmin S. Chelovecheskoe ponimanie. M.: Progress, 1984.
5. Braun H.J. Elemente des Religioesen. Aufbau und Zerfall seiner Phaenomene. Zuerich: Artemis Vlg., 1993.
6. Colpe C. Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Muenchen: Chr. Kaiser Vlg., 1980.
7. Cox J.L. A Guide to the Phenomenology of Religion (Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates). London — New York: Graham Harvey, 2006.
8. Flood G. Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion. London — New York: Cassel, 2007.
9. Kulturhermeneutik. Interdisziplinaere Beitrage zum Umgang mit kultureller Differenz. Muenchen: Wilgelm Fink Vlg., 2008.
10. Lonergan J.F. A Second Collection. Philad.: The Westminster Press, 1974.
11. Noch eine Chance fuer die Religionsphaenomenologie? Bern: Peter Lang, 2001.
12. Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Vlg., 1973.
13. Religious Consciousness and Life-Worlds. Shimla — New Delhi: Indian Inst. of Advanced Study, Indus Publ. Com., 1988.
14. Smart N. The Phenomenon of Religion. London: Macmillan, 1973.