
Сознание. Религия. Философия

**«НОВАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ» КАК БОГОСЛОВИЕ:
ЧТО ЭТО ТАКОЕ?***

И.В. КИРСБЕРГ

Поставленный в заглавии этой статьи вопрос привлекает внимание к идеям влиятельного современного немецкого философа – Германа Шмица, но только в одной области их применения – богословии. В других областях, рассматриваемых Шмицем (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 серьезности. 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 оно признает историчность истины, разнообразие концептуальных подходов («теперь нет всезнающих богословов»), сотрудничество вероисповеданий и желает учиться методологиям религиоведения¹. 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 приемов². «Современная задача освоения результатов и религиоведения, и новой философии, трактовки проблем демифологизации и возможности объективных религиозных утверждений ставит перед богословием цель переделать понятия богословского метода³, а также «осуществить развитие доктрин и соответствующих понятий, осмыслить их не просто в некоем общепонятийном виде, а конкретно и посредством точного исследования подходящих текстов...»⁴. Более того: современное богословие признает не прямое рассуждение о Боге – через эмпирический опыт⁵, признает рационализируемость религиозного (как не только выражения, а сообщения о «божественной действительности»⁶) 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

* Работа подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Спецификация религиоведческой феноменологии в смысле Э. Гуссерля (на примерах из библеистики)», грант № 12-03-00024.

утверждения больше не могут приниматься всерьез в качестве утверждений, а являются выдумками верующих и богословов»⁷. И «новая феноменология» тоже предполагает развитие в направлении эмпирической науки⁸. Она не притязает на аподиктическую достоверность, признавая ее только регулятивом выборки феноменов. Феномен рассматривается не как самопоказывающееся, непредвзято увиденное, «сама вещь», а, ввиду применения языка и исторически отчужденных точек зрения или отношений, как «положение вещей». Такой релятивистский пересмотр феноменологии приближает ее, по мнению Шмица, к непосредственному жизненному опыту, и, тем самым, к науке.

Перестраиваясь к науке, богословие не изменяет своей нормативной цели — обоснованию Бога, оно по-прежнему не создает модели сущего, пусть даже и неверные. Строгость познания только придает ей видимость научного блеска. В фактах, проверках и понятиях нет понимания, если в них не показано, а только обосновано то, о чем они свидетельствуют. Как заполнила бы эту познавательную пустоту «новая феноменология» — не видно. «Положение вещей» объявлено фактом⁹, так как опыт, видимо, кажется Шмицу общей эмпирической основой «новой феноменологии» и естествознания, однако такая общность ввиду поправок нуждается в прояснениях. Откуда видно, что отказ от трансцендентальных рассуждений или сущностного видения аподиктически несомненного последнего основания¹⁰ достаточен, чтобы обеспечить такую общность? Может быть, опыт «новой феноменологии» вообще не совпадает с опытом науки?

Обсуждение проверяемости и интерсубъективной несомненности «новой феноменологии», имеющее место 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 ее 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 мертвых. С мертвыми беседовать невозможно, однако широкое совпадение переживаний прокладывает феноменологический мост к их точкам зрения¹¹. 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 ясно, как отличить то, что фактически показано от этого опыта и соотнести факт и опыт.

Пусть в переживаниях проявляется единство людей, однако в фактах это единство только показывается, а не испытывается — неразличение указанных смыслов способствует смещению фактов и опыта. Ведь если в эмоции есть какое-то понимание — «мост к точкам зрения», а элементарное понимание уже эмоционально (повседневная жизнь Гёте¹²), в таком смещении не видно границ опыта и возможности просто смотреть на него. Наконец, как эти изменения «новой феноменологии» меняют, сохраняют ее феноменологичность — тоже не видно.

Нехватка познания в «новой феноменологии» тем более показывает ее соответствие богословию и ее возможности в этой области. Расширенное понимание опыта и неопределенное 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 обоснование 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. Шмиц называет искусственным понимание чувств как состояний души, *passio animae*; чувства — «пространственно излитые, охватывающие телесность силы»¹³. Чувства — это атмосферы, занимающие ту область неплоскостного пространства, что переживается как присутствующее¹⁴. Атмосферы обнаруживаются не как только предметы опыта, а как встречаемое «в ожидании или опасении желательных или неприятных изменений личностной ситуации». Проникнутая атмосферой ситуация становится выразительной — сгущается и выступает из фона на передний план¹⁵. Таким образом Шмиц 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 просматриваются¹⁶. Чувство как атмосфера может обладать для личности авторитетом. Например, божественное в качестве так понимаемого чувства обладает для верующего авторитетом безусловной серьезности. 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 божественности¹⁷.

Таким образом, чувство как атмосфера является обоснованием Бога, простертого не только в душевный мир личности, а «далеко надо мной и моей частной жизнью»¹⁸. Не ясно различие Бога и чувства как своеобразной атмосферы — авторитета с безусловной серьезностью; можно подозревать, не упраздняется ли Бог в качестве чувства. Однако ясно, что какое-то различие подразумевается; также происходит и моральное чувство — с не меньшим авторитетом и серьезностью; единственный добавочный признак религиозного — это божество. В критике мировых религий сомнению подвергнут только способ понимания Бога — метафизическая конструкция объявлена ошибкой. Все-таки Шмиц имеет в виду богословие, когда обозначает области возможного применения своей феноменологии, — это ясно — не богословие в широком смысле — соединение богословско-религиоведческих областей, ни какое-то безбожное богословие, ни его упразднение. Но не только ввиду этого понимания мы догадываемся о каком-то различии чувства и Бога. Чувство в понимании Шмица предполагает какое-то свидетельство о Боге или образе Бога — как-то отличаемо от него. Он критикует понимание чувства как интенционального не с точки зрения поиска специфики интенциональности чувства, а с точки зрения гештальтпсихологии — «слишком легко посредством гладкой речи составляется (интенциональный) объект чувства»¹⁹. Направленность чувства сомнению не подвергнута, только уточнено различие чувства к чему-то и чувства о чем-то (например, 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, например, в случае радости успеха) чувство свидетельствует о нем. 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 случае 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, но сам по себе не является показателем чувства.

Итак, возможность религиозного чувства как вообще внепознавательного, 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» осуществлена возможность отличать чувство от образа Бога или самого Бога, по этому образу специфицируя чувство как религиозное. В качестве понимания только структуры чувства это

различие не богословское — оно не обосновывает Бога. Однако чувство, понимаемое соответственно этой познавательной структуре, кажется, осуществляет гносеологическую иллюзию: то, что свидетельствуется, происходит как независимое (таким образом скрытное обоснование Бога все-таки происходит). 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 по проверке свидетельства посредством разума (в мобилизации собственной критической способности человека²⁰) неопределенны; божество как атмосфера и эпифания не только опознается, 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 еще определил 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 Бога показывать чувство то более как свидетельство, то как непосредственное — в любом случае имея в виду чувство как познание, только более или менее явное (смешивая непосредственную данность и непосредственность переживания). «Переживательную» составляющую чувства, если чувство есть не только переживание, можно показывать, подчеркивая непосредственность свидетельства, предотвращая серьезные рассуждения о божестве. Эти возможности «новая феноменология» не обсуждает, как богословие она приступила к их осуществлению.

Это применение «новой феноменологии» не приговаривает ее лишь к культурному, а не познавательному осуществлению. И в качестве богословия 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, т.е. 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 (в основном когнитивное) понимание чувства 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 особенностях, показывающих «новую феноменологию» независимо от богословия (чувство как атмосфера, авторитет безусловной серьезности), 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. Еще не видно, как чувство веры проносится верующими — проходя не убывает не только в отдельных людях, но и в поколениях; однако надличностная приподнятость чувства вообще как такого потока уже замечена.

Божественная атмосфера переходит в эпифанию — предметное окружение в личный мир — и это построение служит не только обоснованием взаимосвязи человека и Бога в переживании, но и как некоторое описание, пусть только ввиду этой цели, душевного состояния, показывает взаимодействие чувства и мира в сознании. Так как структура чувства кажется Шмицу такой же, как мысль — интенционально-предметной, в такой общепознавательной общности не различимы особенности взаимодействий чувства и мысли как взаимонесводимых. У Шмица нет критериев для различения глубины взаимодействия — когда чувство только подчиняет мысль, так что ее содержание очевидно, более-менее восстановимо, или когда преобразованная чувством мысль ничего не понимает, только передает, усиливает чувство, поэтому восстановлению не подлежит. Чувство охватывает интенцию или только содержание мысли — что уже предопределяет трудности ее восстановления (большее или меньшее подчинение-искажение мысли), но оно также охватывает и всю структуру мысли — превращает мысль в свою выразительность. Содержание мысли принадлежит разным интенциям мышления, поэтому легче восстановимо, чем предмет в случае, когда изменяется его интенция. Если же мысль полностью изменена чувством, то пусть сохраняется ее структура, никакого соотношения с тем, что она имеет в виду, не происходит...²¹

Ничего этого Шмиц не видит, имеет в виду только мир — чувственные данности мысли. Тем не менее в этом уже есть понимание различия мира как только являющегося или выразительного, проникнутого атмосферой чувства, передающего, а не показывающего. Концептуальное продумывание этого различия и соответствующая строгость в богословии не осуществимы; если мир только выражает божественную атмосферу чувства, но тем самым еще не показывает ее, тогда нет эпифании атмосферы и нет обоснования. Однако подготовка общего понимания взаимодействия мысли и чувства уже происходит. В таком различии даже как будто намечена особенность веры в отличие от других чувств: в святых предметах не видно другого содержания

кроме выразительности веры. Так же проявляются и другие предметы в сознании искренне и глубоко верующего: без веры для него невозможен мир. Шмиц не говорит об этом, но его молчание может быть понято красноречиво: в мире, проникнутом божественной атмосферой, Шмиц 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 ее выразительность. Эта мирность веры позволила бы понимание ее непсихологичности в сознании верующего: глядя на мир как выразительность веры, он осознает веру 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 — ее 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, т.е. 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 смещению 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 Шмиц не показывает, но он невольно показывает возможность не только богословия, но и отталкивания от него.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ср.: Lonergan J. F. Theology in Its New Context // Lonergan J. F. A Second Collection. Philadelphia, 1974. P. 57, 59 – 60, 63, 67; Lonergan J. F. Theology and Man's Future // Second collection P. 140.

² Lonergan J. F. Theology in Its New Context. P. 58 – 59.

³ Lonergan J. F. Theology and Man's Future. P. 111.

⁴ Ibid. P. 136.

⁵ Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. – Frankfurt am Main, 1973. S. 316.

⁶ Ibid. S. 331.

⁷ Ibid. S. 332.

⁸ Schmitz H. Kurze Einfuehrung in die Neue Phaenomenologie. – Freiburg; Muenchen, 2010. S. 12ff.

⁹ Ibid. S. 14.

¹⁰ Ibid. S. 15.

¹¹ Ibid. S. 14 – 15.

¹² Ibid. S. 15.

¹³ Ibid. S. 79. Ср.: *Schmitz H.* Was bleibt von Gott? Negative Theologie Heute // Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion. – Freiburg; Muenchen, 2007. S. 21.

¹⁴ *Schmitz H.* Kurze Einfuehrung in die Neue Phaenomenologie. S. 78.

¹⁵ *Bendrath Chr.* Christliche Theologie «im Lichte der Entdeckung der subjektiven Tatsachen» // Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion. S. 57. Подробнее см.: *Schmitz H.* Hoehlengaenge. Ueber die gegenwartige Aufgabe der Philosophie. – Berlin, 1997. S. 147ff.

¹⁶ *Schmitz H.* Kurze Einfuehrung in die Neue Phaenomenologie. S. 91.

¹⁷ Ср.: Ibid. S. 98; *Bendrath Chr.* Op. cit. S. 58.

¹⁸ Ср.: *Schmitz H.* Kurze Einfuehrung in die Neue Phaenomenologie. S. 98.

¹⁹ Ibid. S. 90.

²⁰ Ср.: *Schmitz H.* Was bleibt von Gott? Negative Theologie Heute. S. 24.

²¹ О взаимодействии мышления и чувств с точки зрения их строгого различия см. например: *Курсберг И.В.* Как феноменологически замаскировать богословие под науку? // *Философия и культура.* 2012. № 11. С. 32 – 33. О специфике чувств в отличие от мышления см.: *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. – М., 2003. С. 85 – 100; *Курсберг И.В.* Как возможно обоснование феноменологии религии при помощи феноменологических авторитетов? // *Философия. Язык. Культура.* Вып. 4. – СПб., 2013. С. 29 – 40.

REFERENCES

Kirsberg I.V. Kak fenomenologicheskii zamaskirovat' bogosloviye pod nauku? *Filosofiya i Kultura.* 2012. № 11.

Kirsberg I.V. Kak vozmozhno obosnovaniye fenomenologii religii pri pomoschi fenomenologicheskikh avtoritetov? *Filosofiya. Yazyk. Kultura.* Vyp. 4. Sankt-Peterburg, 2013.

Lonergan J. F. A Second Collection. Philadelphia, 1974.

Maksimov L.V. Kognitivizm kak paradigma gumanitarno-filosofskoi mysli. Moskva, 2003.

Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main, 1973.

Schmitz H. Hoehlengaenge. Ueber die gegenwartige Aufgabe der Philosophie. Berlin, 1997.

Schmitz H. Kurze Einfuehrung in die Neue Phaenomenologie. Freiburg; Muenchen, 2010.

Was bleibt von Gott? Beitrage zur Phaenomenologie des Heiligen und der Religion. Freiburg; Muenchen, 2007.

Аннотация

На примере «новой феноменологии» показана новая тенденция современно-го богословия – обоснование Бога посредством чувств. Критическое изложение этой феноменологии отклоняет понимание чувства как познания. В качестве непознавательного чувство не может быть свидетельством о Боге. На примере этой феноменологии предлагается обсудить особенности веры как только чувства, позволяющего эффект присутствия Бога.

Ключевые слова: Герман Шмиц, новая феноменология, атмосфера, эпифания.

Summary

Using the «new 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.

Keywords: Hermann Schmitz, new phenomenology, atmosphere, epiphany.