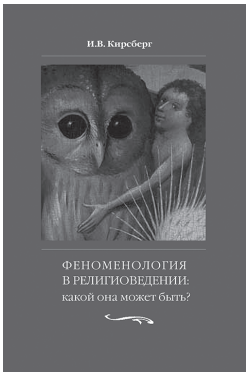

Кирсберг И. В.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: КАКОЙ ОНА МОЖЕТ БЫТЬ? ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИИ ТОЛЬКО КАК СОЗНАНИЯ

М.: Прогресс-Традиция, 2016. 304 с.
ISBN 978-5-89826-479-6

УДК 82-95 (2-1)
DOI: 10.31802/BCA.2022.13.1.010

> Невозможно осуществить науку в мире только научных претензий, где всё кажется знанием… Библия многозначительна не как мысль или поэзия, а их бесконечный источник.
>
> *И. В. Кирсберг*

В наше время как будто не принято говорить о гениальности: по-видимому, всеобщая релятивизация оценок сделала возможным оценивание только формального соответствия академическим, министерским и прочим стандартам. Труды Игоря Валерьевича Кирсберга (доктора философских наук, преподавателя ВШЭ) с их почти до непонятности лаконичным, часто кажущимся парадоксальным языком создают впечатление именно гениальности. Хотя предметом рецензируемой книги заявлена феноменология религии, И. В. Кирсберг, давно зарекомендовавший себя как человек, работающий над библейским текстом и создающий нетривиальные высказывания по поводу этого текста[1], и в названной публикации обращается преимущественно к Библии, на материале которой он даёт бóльшую часть примеров своей феноменологической редукции, раз за разом осуществляющей один и тот же шаг — сведéние религии к чувству.

Чувство, по И. В. Кирсбергу, является основной формой сознания, сознанием самим по себе, в его допознавательных структурах.

1 Его книга «Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане» (М., 2003), к сожалению, уже стала библиографической редкостью, но некоторые фрагменты из неё вошли в издание, которое мы здесь описываем.

Феноменология, отказывающаяся, как известно, от онтологических пропозиций (И. В. Кирсберг полагает, что она отказывается лишь от *собственных* пропозиций такого рода, но готова принимать их со стороны, от знания, и именно поэтому сама является особым типом знания — пониманием, знанием о сознании), в области религиоведения занимается «исследованием религии только как сознания», а это значит, что только феноменология занимается исследованием «религии самой по себе»[2] (с. 11–12). Для понимания логики построения кирсберговского текста надо прежде всего усвоить аксиому, что чувства сами по себе — не познание (с. 33), но «внепознавательные структуры сознания», которые «не осуществляют никакого понимания» (с. 38).

Мы не имеем в виду, что автор никак не обосновывает это положение. Хотя его аргументы даются широкими мазками, они вовсе не бессодержательны. «Прежде всего отклоняется идея интенции-предмета и какого-либо их сочетания как свойство чувства, а не мышления. В чувстве нет обособленных содержаний, к которым направлялась бы его интенция. Чувство вообще никуда не направлено — ни на содержания, ни на внешний чувству объект. Не известны примеры, когда чувство само по себе показывает или, по меньшей мере, свидетельствует о внутреннем или внешнем мире — обладает познавательным смыслом, както изображает мир» (с. 118). Нельзя, не впадая в логомахию, что-либо возразить против такой феноменологически чистой трактовки чувства именно как чувства. Однако в таком чистом виде чувство едва ли встречается: во всяком случае, недоказуемо, что оно древнее познания. Ведь человек не сначала чувствует, а потом познает, но чувствует и познаёт (себя и свои условия) одновременно. И. В. Кирсберг и не может утверждать фатальной изоляции чувства от познания, коль скоро он полагает, что «в составе мыслительных актов чувство может быть познавательно изменено» (с. 118). Следовательно, именно в религии характер чувства как не связанного с познанием представляет собой для него аксиому.

Повторяя известную мысль Дж. Вико[3], И. В. Кирсберг проводит границу между «древним» знанием и современным: «Не преобладает ли чувственность в знаниях древних вследствие более глубокого воздействия чувств на мысль, способствуя непосредственной выразительности или, по меньшей мере, изобразительности содержания мысли» (с. 73). Это имеет прямое

2 Во всех цитатах сохранён авторский синтаксис.

3 «Первые люди… должны были мыслить только под действием сильных ударов самых жестоких страстей, как мыслят животные» (*Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М., 2018. С. 184).

отношение к герменевтике Библии в плане понимания выразительных средств священного текста и их единства с его содержанием. Современное знание, в отличие от незаинтересованного или просто чувственного древнего (автор книги здесь ссылается на Декарта), направлено на то, «чтобы (люди могли. — *И. В.*) стать господами и владетелями природы»[4]. В связи с этим дискредитируются попытки богословия приспособить под себя современное знание или (что, пожалуй, чаще происходит) приспособиться под него: «Пока ценностная деятельность, не связанная с господством и обладанием, будет менее значима, чем потребительская ценность науки… будет массовое воспроизводство псевдонауки. В таком мире богословие всегда будет маскироваться под науку» (с. 79).

И. В. Кирсберг вполне справедливо, на наш взгляд, изобличает мимикрию под то, подо что богословию вовсе не следовало бы мимикрировать, а именно под такую науку, которая полагает себя как *освоение* своего предмета, ведь относительно предмета богословия это может оказаться кощунственным, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Однако мнение о преобладании чувственности «в знаниях древних» помимо того, что само по себе противоречит исходной методологической установке на строгое разделение чувства и знания (если это разделение соблюдено и чувство рассматривается в его чистом виде, не имеет значения, преобладает ли оно где-либо или нет), к тому же остаётся произвольно высказанной гипотезой. Хотя акцент на чувственности действительно помогает нам снять с древних текстов некоторые наслоения нашей умственной интерпретации, не будет ли акцент на рациональности (не обязательно во всем совпадающей с современной) точно так же работать по отношению к наслоениям нашей эмоциональной интерпретации? Это и происходит, и является необходимой предпосылкой при попытках понять, например, логику толкований в духе аллегоризма у кумранских экзегетов, раввинов или апостолов.

Несмотря на предварительно высказанную критику, мы должны отметить, что текст И. В. Кирсберга, непосредственно касающийся материала, во многих случаях ставит читателя в ситуацию такой непосредственной очевидности, которая не часто даётся академической манере письма. Здесь нам придётся цитировать некоторые вещи без промежуточных комментариев, настолько они цельны даже при разборе на цитаты. «И в любви вещи немногословны, едва названы — иначе чувство заменялось бы его описанием» (с. 140). «Библия многозначительна не как мысль или поэзия,

4 *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 286.

а их бесконечный источник — сохраняя в чувстве мир непосредственнее литературы» (с. 143). «Текст и то, что за ним, сбываются друг в друге. Они отличаются друг от друга не как означающее и означаемое, а происходящие друг в друге события… Подробности текста проясняют происходящее, а то, что происходит в тексте, становится ясно из последовавших за текстом подробностей» (с. 162–163). Поэтому, в частности, «то, что Бог говорит о волах, продолжается в христианах» (с. 164). «Сказать ли, что Писание говорит или что Бог говорит, значит высказать одно и то же» (с. 163). «В цитатах Моисей, Давид или Исайя являются местом, где были слова» (с. 163). «Подробности жизни Павла, существующие за текстом как подробности благовестия, записаны не для рассказа; в тексте так же, как и за ним, [они] влекут в жизнь, то есть сохраняют действительность событий: столкнувшись с ними в записи, отвратившиеся от Благовестия галаты изменятся и должны измениться, как если бы Христос присутствовал среди них» (с. 167). «И когда Павел говорит "по-человечески" (Рим. 6, 19), не видно, чтобы эта речь обладала меньшим авторитетом; она по-прежнему направляет ко Христу, а не к размышлению о Нём и не является собственно личной речью. Текст как живое не показывает авторской работы над текстом. Автор является целиком в тексте не по своей воле…» (с. 168).

Ставшие тривиальными, почти жаргонными, вследствие «профессионального» богословского употребления, важнейшие термины и имена библейской проповеди, например, Закон (Тора), у И. В. Кирсберга начинают играть совершенно живыми гранями. «Закон является способом, которым происходит мир, и его подробностью: к погибели или ко спасению» (с. 174). «Христос происходит комплексным актом: одно событие смерти-воскресения пережито как единое чувство страдания-любви… и эти отрывки сближения Христа и Бога, готовящие историю догмата о богочеловеке, происходят не как лишь события, а пережитое» (с. 182). «Он не сам изменяет закон — по произволу или руководствуясь правилами, в Нём закон меняется, как живая Тора, так, чтобы не прекратилось испытанное. Он проговаривает перемену как древний пророк — перемена в Нём уже начинается, не происходит только словесно. Разводы, клятвы, талион… с Ним уже прекращаются: в Нём уже действует обет и любовь, как если бы клятв и талиона больше не было» (с. 185).

Равным образом оживает в феноменологическом описании библейская эстетика, будь то эстетика радости или страдания и бедствия: в обеих сферах «тело не имеет очерченного внешнего вида — как отделившейся от глубины поверхности» (с. 193). Трудно было бы описать одной фразой эстетику Песни Песней и пророческих эсхатологических обетований,

но И. В. Кирсбергу такая задача оказывается под силу: «Всё это одна и та же радость, переполнившая каждую телесную черту, радость неудержимая в человеке, немедленно разнёсшаяся повсюду, каждая её телесная особенность может заменить другую, незавершённа сама в себе — все они вместе, необособленны, одна открытая всему живому плоть — радость, что вступает весельем ликующей земли» (с. 194). С подобным описанием вполне органично, как изнанка, соседствует другое: «“Прижизненная” смерть и загробный мир различимы лишь по усугублённости… Принадлежавшее роду Еннома [место] вблизи Иерусалима, полное отбросов и трупов, с человеческими жертвами Молоху, не превратилось в загородную свалку, а пережито как уничтожающая мерзость. О смерти как загробном мире древний иудаизм немногословен не потому, что евреи мало интересовались смертью (обычное мнение в библеистике), а потому, что смерть сливается с жизнью или греховная смерть, страдание, грех — это одно [и то же]» (с. 197).

И. В. Кирсберг заставляет нас вспомнить нечто давно забытое, не вследствие утраты нами чувства ввиду «современности», но, скорее, вследствие как раз мимикрии под те области, в которых его непосредственное выражение или описание становится столь же неуместным, как и полёт бабочки в обстановке энтомологической коллекции. Пожалуй, опровержением тезиса о том, что описываемые чувства принадлежат исключительно «древним», будет как раз их узнаваемость. Или описано не то, что в действительности было, или граница между наблюдающим и наблюдаемым, между «древностью» и нашим «познанием» является условной, во всяком случае, проницаемой. Замечательно по-своему и то, что на протяжении многих страниц, нанизывая свои гениальным образом сделанные примеры-обобщения, которые можно пить как чистую поэзию, И. В. Кирсберг чаще всего не говорит практически ничего нового, лишь воспроизводя круговое движение, которое он приписывает библейским авторам[5]. Он как бы имитирует свой материал или находится в нём, а искомое научное «познание» остаётся за пределами книги, лишь продекларировано в ней.

Феноменология религии, по И. В. Кирсбергу, должна избавиться «от высокомерия перед фактами», чтобы она, «осознавая специфику познания в отличие от внепознавательного, осуществляла… исследовательскую модель живого сознания» (с. 49). При этом она сама не способна ни добывать факты, помимо феноменов, ни судить о них. Попытка судить была бы более чем «высокомерием» — отказом от феноменологической редукции, а отказ от учёта фактов был бы как раз феноменологическим

5 *Кирсберг И. В.* Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. С. 23.

«высокомерием». Факты доставляют религиоведению другие науки. Хотя И. В. Кирсберг не называет их конкретно, из контекста понятно, что это науки о социальном. «Почему мир происходит как чувство, может быть выяснено в исследовании этого же мира как только фактического и внерелигиозного: какие социально-политические, экономические причины вызывают и поддерживают переживание мира, почему не развивается его познание» (с. 187). Словно отмахиваясь от того факта, что феноменологическая редукция была изобретена уже после оформления попыток исчерпывающим образом объяснить сознание из того типа онтологии, которая полагает социально-политические и экономические причины в его основу, а также от того факта, что в основе редукции к феноменам лежит неудовлетворённость этой моделью, редукционистской по отношению к самому миру феноменов, И. В. Кирсберг защищает не только «строго рациональное понимание религии как определённых структур сознания», но и «возможность отчётливого понимания её причин: почему возникают эти свойства религиозного чувства», что «выясняется в исследовании мира как такового, независимо от сознания» (с. 153).

В рамках рецензируемой книги никаких конкретных путей к этому исследованию не предлагается. Автор лишь помогает понять, что его ни в коей мере нельзя считать завершённым: «Как огромная вариативность причин вызывает одно и то же явление — религию, — по-прежнему неясно» (с. 14). Поэтому фактически феноменология остаётся у И. В. Кирсберга чистой, не служебной по отношению к какой-либо научной парадигме и не нуждающейся в прояснении со стороны этой парадигмы (хотя, разумеется, никто не может помешать осуществиться любым способам объяснения). И эта феноменология, по нашему мнению, будет очень полезной для восприятия Библии на уровне чистой выразительности — основополагающем для всякой последующей интерпретации.

Библиография

Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.: РИПОЛ классик, 2018.

Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.

Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. М.: Древлехранилище, 2003.

Илья Сергеевич Вевюрко