
Философская феноменология религии (М. Шелер, А. Райнах, Э. Штайн) в контексте религиозности модерна*

© 2019 г. А.В. Кольцов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, 115184,
ул. Новокузнецкая, д. 23б.

E-mail: avk-23@yandex.ru.

<http://pstgu.ru/faculties/theological/chairs/apologetics/professors/Koltcov/>

Поступила 20.04.2018

Объектом рассмотрения является проект феноменологического анализа религиозного опыта, предложенный участниками геттингенского философского круга (М. Шелером, А. Райнахом, Э. Штайн). Анализируется значимость этих разработок как попытки интеллектуального оформления интуиций веры, в соответствии с чем последовательно решаются две задачи: установления религиозно-исторического контекста рассматриваемого проекта и постановки вопроса о его возможном влиянии на теологический дискурс его времени. В первом параграфе предложено описание специфических черт, присущих философской феноменологии религии как явлению религиозной жизни начала XX века. Для этого привлекаются категории: «секулярное», «модернизм» и «кризис». Второй и третий параграфы посвящены выявлению и демонстрации двух ключевых новаций феноменологического осмысления религиозного опыта: во-первых, речь идет о реалистической программе легализации познавательного статуса религиозного переживания, во-вторых, о проблематизации категории смысла, что можно назвать «герменевтическим эффектом» феноменологии. В заключении статьи делается вывод, что рассмотренный философский проект, с одной стороны, был обусловлен историческим контекстом, а с другой стороны, предложил новые интуиции для религиозных исканий своего времени. Вместе с этим предлагаются две гипотезы, проясняющие внутреннюю логику развития феноменологической философии с точки зрения ее религиозного контекста.

Ключевые слова: феноменология, религиозный опыт, Райнах, Шелер, Штайн, модерн, религиозный кризис.

DOI: 10.31857/S004287440006319-5

Цитирование: *Кольцов А.В.* Философская феноменология религии (М. Шелер, А. Райнах, Э. Штайн) в контексте религиозности модерна // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 64–74.

* Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

Philosophical Phenomenology of Religion (M. Scheler, A. Reinach, E. Stein) in Context of Religious Modernism*

© 2019 r. Alexander V. Koltsov

Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities, 23b, Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russian Federation.

E-mail: avk-23@yandex.ru.

<http://pstgu.ru/faculties/theological/chairs/apologetics/professors/Koltsov/>

Received 20.04.2018

The article concentrates on the project of phenomenological analysis of religious experience, as it was introduced by participants of the Göttingen philosophical circle (M. Scheler, A. Reinach, E. Stein). Their works are analyzed as a way of rational thematization of religious intuitions; according to this point of view two problems are discussed: 1) religious-historical background of the project and 2) question of its possible influence on theological discourse of the time. The first section of the article describes philosophical phenomenology of religion as a specific phenomenon of religious life of the early 20-th century; here a special attention is paid to categories “secular”, “modernism” and “crisis”. In the next sections two main effects of the phenomenological interpretation of religious experience are represented. The first one is realistic legalization of cognitive status of religious experience, the other is problematization of the category “meaning”, which can be called “hermeneutic effect” of phenomenology. Finally I make a conclusion, that the discussed philosophical project is, on the other hand, determined by its historical background, but on the other hand, has produced new insights for contemporary religious strivings. At the same time two suggestions are made, which try to explain the inner logic of development of phenomenological philosophy from the point of view of its religious context.

Key words: phenomenology, religious experience, Reinach, Scheler, Stein, modernism, religious crisis.

DOI: 10.31857/S004287440006319-5

Citation: Koltsov, Alexander V. (2019) “Philosophical Phenomenology of Religion (M. Scheler, A. Reinach, E. Stein) in Context of Religious Modernism”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2019), pp. 64–74.

Говоря о феноменологии религии, нельзя не вспомнить труд Рудольфа Отто «Священное», который, хотя и стоит особняком по отношению к философской школе Гуссерля, тем не менее не является полностью чужеродным интересующим нас текстам. Один из ведущих теоретиков секуляризации, немецкий социолог Ханс Йоас убедительно продемонстрировал, как решение Отто объяснить религию через метафору «святого» связано с общими тенденциями современной культуры, в частности с явлением «секулярной опциональности» [Joas 2014]. С.А. Коначева объединяет проект Отто с разработками Хайдеггера и Райнаха, указывая на оригинальность феноменологической модели философского осмысления религии в культуре модерна [Коначева 2015, 59–64]. Вслед за этими работами настоящее рассмотрение нацелено на предварительную разработку двух задач: во-первых, установить «религиозный

* The article is written in 2018 within the framework of the project "Russian religious thought of the second half of the 19th - beginning of the 20th cent.: The problem of German influence in the context of the crisis of spiritual culture" supported by PSTGU Development Foundation.

климат» проекта философской феноменологии религии и, во-вторых, проследить роль философского мышления в корректировании религиозных исканий XX в.

Начнем с пояснения: под именем «философской феноменологии религии» имеется в виду пространство религиозных исканий представителей феноменологического движения. Истории философии хорошо известны предположения о внутренних предпосылках возникновения этого направления: во-первых, принято указывать на то, что программа Гуссерля способствовала пробуждению религиозного интереса среди немецких интеллектуалов, во-вторых, ряд исследователей настаивают на концептуальной близости феноменологической методологии средневековой католической духовности (о значимости феноменологии для религиозного интереса см.: [Vidal 1972; Beckmann 2003, 43, 45–47], о близости феноменологии мистицизму: [Wolz-Gottwald 1999]). Основными инициаторами религиозной феноменологии являются М. Шелер и А. Райнах. Шелер — мыслитель, нашедший самостоятельный путь как к феноменологической философии, так и к религиозной проблематике; его геттингенские лекции по философии религии 1910-х гг. были ярким событием в истории феноменологического движения [Beckmann 2003, 158]. Райнах пережил религиозное обращение на фронтах Первой мировой войны, что получило отражение в черновых фрагментах, где разрабатывается проект феноменологической философии религии. Эти разработки были продолжены Э. Штайн, чье творчество является примером масштабного применения феноменологии к проблемам веры, начиная с прояснения сущности религиозного переживания и заканчивая попытками религиозно-богословского синтеза, в который предполагалось включить традиции схоластики (Фома), апофатического богословия (ареопагитический корпус), мистики (Тереза Авильская, Иоанн Креста) и феноменологической философии (Гуссерль). К числу основных текстов, которые составляют совокупность проекта философской феноменологии религии и которые мы будем рассматривать, относятся религиозно-философские фрагменты Райнаха [Reinach 1989a], два сочинения Штайн: трактат «Свобода и благодать» [Stein 2014^a], который можно охарактеризовать как изложенный философским языком духовный дневник, и оригинальный набросок «Что есть философия? Разговор между Эдмундом Гуссерлем и Фомой Аквинским» [Stein 2014^b], где в форме диалога мыслителей устанавливаются общие проблемы и своеобразие двух философских проектов; сборник Шелера «О вечном в человеке», в котором содержится чрезвычайно значимый для нашего вопроса фрагмент «О некоторых новых попытках естественного обоснования религии» [Scheler 1921, 564–677].

1. Религиозная мысль в ситуации модерна

Религиозный контекст обсуждаемого проекта, как представляется, может быть описан через три категории: 1) секулярное, 2) модернизм и 3) кризис.

1) Особенности интеллектуального климата прослеживаются уже в биографическом контексте (подробно биографические обстоятельства зарождения феноменологии религии были рассмотрены в статье: [Кольцов 2017]): все изучаемые авторы пережили религиозное обращение, будучи к тому времени состоявшимися интеллектуалами. «Пробуждение» (слово самих феноменологов) постигало людей, чье положение было сходно с обстоятельствами юности Гуссерля, в чьих воспоминаниях читаем:

Я рос в атмосфере господства позитивизма, который воспринимался как единственная точка зрения, подobaющая просвещенным людям. В окружавшей нас религии такой позитивизм видел лишь, с одной стороны, примитивные суеверия отсталых людей, кумиропоклонничество и тому подобное, с другой стороны, обскурантистский догматизм учений [Schweighofer 2015, 156].

Следует отдавать себе отчет в том, что такие умонастроения суть проявление секулярной культуры, когда религиозная точка зрения является факультативной по отношению к общезначимому «светскому» дискурсу; сциентистская рациональность принимает на себя полноту ответственности за выработку тотальной картины мира (общее описание секулярной ситуации см.: [Кырлежев 2011; Joas 2009]).

Феноменологи остаются носителями этой парадигмы, сохраняя «опциональность» в своих толкованиях религии. Свидетельства этому можно обнаружить в том, что Штайн

выделяет для веры особый локус — духовную область, раскрытие которой *происходит* с человеком, и притом не прекращает его погруженности в естественный мир закономерных обусловленностей [Stein 2014^a, 11f.]; сходное направление мысли угадывается у раннего Хайдеггера, когда религиозное мировоззрение представлено следующей диалектической ступенью по отношению к обыденному взгляду на мир [Коначева 2010, 76].

2) Одним из важных мотивов секуляризованного сознания является противопоставление современной культурной ситуации картине мира, закреплённой в религиозной традиции. Можно предположить, что в рассматриваемом случае усилению этого эффекта способствовало своеобразие религиозных исканий авторов, пришедших в христианскую философию «со стороны». Было бы ошибкой ожидать от феноменологов основательного знакомства с актуальной для их времени проблематикой университетского богословия: не следует забывать, что учениками Гуссерля становились по преимуществу светские специалисты, движимые идеей кардинального обновления всех позитивных наук (Райнах ко времени знакомства с «Логическими исследованиями» был профессиональным юристом, Штайн обучалась у ведущих психологов Хеннигсвальда и Штерна). В соответствии с этим религиозные искания побуждают новообращённых философов работать непосредственно с классическими текстами христианства: для Штайн таковыми будут сочинения средневековых мистиков, трактаты Фомы и труды Лютера (круг христианского чтения Штайн восстановлен в исследовании [Beckmann 2003, 158–159]). Одним из ведущих и неизменных импульсов религиозной мысли Шелера было августирианство [Schaber 2000]; размышления Райнаха следуют «Христианской вере» Шлейермахера [Reinach 1989c, 593f.].

Таким образом, поиски христианской традиции, на первый взгляд, выводят философскую феноменологию религии из современного ей богословского контекста соперничества консервативных (неосхоластика) и модернистских¹ программ. Однако в более обобщённой перспективе нужно признать, что стремление обосновать своеобразие религиозного сознания с точки зрения современной философии ставит этот проект в один ряд с теологическими вариантами «осовременивания» веры.

3) В связи со сказанным закономерно обозначить характерное для феноменологов ощущение конфликтной напряжённости между церковной традицией и интеллектуальной ситуацией Нового времени. Поиск путей преодоления этого конфликта был существенным мотивом замысла феноменологии религии; характерным является программный тезис Шелера:

Только эта [феноменологическая] метода, по моему опыту, обещает преодолеть преграду, которая зияет между познанием Бога и миром современной науки [Scheler 1921, 581].

В этом отношении уместно вспомнить мессианский посыл ранней феноменологии, связанный с представлением об общекультурном кризисе Нового времени. Известно, что такие настроения стояли уже за первым томом «Логических исследований» Гуссерля, где предполагалось преодолеть «теоретическое несовершенство отдельных наук» [Гуссерль 2011 I, 29]. Среди представителей геттингенского движения этот пафос был хорошо известен и иногда даже получал более яркое по сравнению с текстами Гуссерля выражение. К примеру, уже в заметке о Джеймсе 1910 г. Райнах критикует теорию истины американского философа, после чего говорит о феноменологии как средстве преодоления «слепой» картины мира позитивных наук [Reinach 1989^b, 50]. Любопытно, что уже в этом тексте Райнах, ещё не будучи верующим, выступает с резкой полемикой против прагматистского образа Бога, который исключает всякую возможность говорить о «собственно религиозных понятиях» [Reinach 1989^b, 49]. Это последнее обвинение созвучно общему представлению Райнаха о кризисе наук и всей современной культуры: в докладе «О феноменологии» основным признаком этого кризиса названо забвение сущности тех предметов, которыми занимаются ученые, что, в свою очередь, является частным случаем невнимания к многообразию переживаемых сущностей [Reinach 1989^c, 532–533].

Таким образом, правильно будет говорить о том, что феноменология религии, осознавая себя как поиск новых путей обоснования богословских высказываний,

в поисках сущностных основоположений дискурса веры (см. например: [Scheler 1921, 320]) проецирует на конкретный регион общее для феноменологического проекта в целом представление о кризисе нововременной культуры.

Переходя от описания обстоятельств, повлиявших на оформление идей, составляющих предмет рассмотрения, к рассуждению о религиозном значении обсуждаемого проекта, укажем, что, с нашей точки зрения, можно говорить о двух эффектах феноменологии религии, которые условно назовем «реалистическим» и «герменевтическим» и которые будут теперь последовательно раскрыты.

2. Религиозный пафос реалистической феноменологии

К началу XX в. в богословии выявляются две основные стратегии обоснования религии. Первую можно условно назвать *либерально-протестантской*, имея в виду Шлейермахера как наиболее яркого выразителя ее исходных установок²: подчиняясь общей логике секуляризационного процесса и, в частности, идеям немецкой философии (в первую очередь Кантовой критике супранатурализма) речь о религии переносится здесь в область субъективного опыта. В связи с этим вероучительные, иерархические и богослужebные аспекты церковной жизни получают иррациональное обоснование в религиозном чувстве, ярким следствием чего становится тенденция к разведению сфер научного познания и веры. Такие умонастроения были осуждены Католической Церковью под именем модернизма, на их преодоление был направлен проект *неосхоластики*, в рамках которого томизм провозглашался единственной приемлемой для католического богословия философией.

В каждом из названных направлений феноменологи обнаруживают неудовлетворительные моменты, которые должны быть преодолены посредством прояснения сущностных оснований религии. *Либеральная теология* не устраивает Шелера своей неспособностью увидеть за религиозным опытом Бога. Критический анализ учения Шлейермахера показывает, что ему закономерно приписывается пантеистический, а в конечном пределе атеистический характер, поскольку предметом, на который направлено чувство к бесконечному, остается «универсум» [Scheler 1921, 584–600]. Слабой же стороной *неотомизма* является увлечение формально-рациональными способами аргументации. Красноречивой иллюстрацией этому служат схоластические доказательства бытия Божия, утрачивающие свою убедительность за пределами религиозной картины мира: эти аргументы, как демонстрирует Шелер, подражают две дорациональные аксиомы верующего мышления – различие между тварным бытием вещей и абсолютным бытием, а также представление о свободной творческой силе [Scheler 1921, 571–584]. А это значит, что рациональной аргументации (естественная теология) предшествует постижение божественного на более фундаментальном уровне (естественная религия) [Scheler 1921, 565–566].

Этому утверждению созвучны положения Штайн, когда речь идет, во-первых, о непосредственном богопознании [Stein 2014b, 115–116]. Примечательно при этом, что Штайн расходится с Шелером в оценке роли Фомы: в ее интерпретации Ангельский Доктор предстает апологетом мистически-непосредственного богопознания, в то время как в «О вечном в человеке» схоластическая теология недвусмысленно противопоставляется не только патристической традиции, но и богословию апостола Павла; любопытным образом для Шелера уже автор «Суммы теологии» является носителем рационализированного этоса европейского горожанина, в чем видится намек на то, что мир был «расколдован» несколько раньше, чем то принято считать. Во-вторых, речь идет о свободе как принципиальной особенности духовной реальности, которая раскрывается в религиозном опыте [Stein 2014a, 14–17].

При том что в первом случае опасение метафизических умозаключений отвергает последователей Шлейермахера в крайности субъективного иррационализма, а второй случай обнаруживает пределы силлогистической теологии, общей проблемой представляется типичное для ситуации Нового времени непреодолимое разведение сциентистского познания, ориентированного на раскрытие закономерностей, и религиозности, сущность которой можно усмотреть в преодолении закономерно

обусловленного положения вещей (в качестве примера можно указать на то, что для философии религии Штайн одной из базовых является категория духовной свободы как преодоления естественной закономерности; см.: [Stein 2014a, 10–12]). Феноменология ставит своих приверженцев в выгодное положение, освобождая от безусловного авторитета нововременной философии. Конфликт между религиозным традиционализмом и современностью может быть ослаблен, если удастся сконструировать философский аппарат, допускающий взаимодействие научного и религиозного дискурсов, и этому призвано служить феноменологическое прояснение основ теологии по аналогии со всеми позитивными науками.

Теоретические основы реалистической феноменологии оправдывают эти притязания. Во всех рассматриваемых сочинениях религиозность понимается как особого рода интенциональность, которой соответствуют самобытные акты, сущностные категории, а также свой коррелят. Штайн в «Свободе и благодати» демонстрирует [Stein 2014^a, 62–67] нозтическую уникальность религиозной веры (*fides*), противопоставляя ее синонимичным в обыденности интеллектуальным актам, таким как убеждение (*belief*) или мнение (*Meinung*): последние служат описанию градаций в сущности одного и того же акта познания (иными словами, с точки зрения специальной терминологии «интеллектуальное» верование является характеристикой осуществления акта), в то время как внутренняя самоочевидность религиозного переживания не позволяет помыслить, к примеру, веру молящегося в одном ряду с осуществляемыми в разной мере актами познания. Сходным образом у Райнаха своеобразие религиозной интенциональности выражается через категорию абсолютного: обыденным, «имманентным» актам в качестве характеристики присуща большая или меньшая степень их осуществления, в то время как переживание божественного всегда абсолютно [Reinach 1989^a, 606f.]. Шелер описывает то же самое как особое *воззрение* [Scheler 1921, 571] на мир, примером которого могут служить как дескриптивные разделы «Священного» Р. Отто, так и «чувство» Шлейермахера; упомянутые аксиомы абсолютного бытия и творческой свободы в феноменологическом ключе мыслятся двумя сущностными атрибутами божественного (сущностным атрибутам божественного посвящен отдельный раздел основного религиозно-философского труда Шелера: [Scheler 1921, 380–385]).

Вопрос о корреляте религиозного переживания является, на наш взгляд, краеугольным камнем реалистической феноменологии. Как известно, геттингенские феноменологи не признали трансцендентального поворота «Идей» Гуссерля, продолжив утверждать, что нозмо-нозтическая корреляция является достаточным критерием для утверждения реальности интенционального объекта; это обстоятельство, помимо прочего, ставит под вопрос весь проект феноменологии религии, поскольку до сих пор остается не снятым подозрение о принципиальной невозможности осуществления *erosche* по отношению к предмету веры. Шелер, к примеру, обращает в триумф реалистической программы критику либеральной теологии: речь о Боге возможна только тогда, когда сущностной особенностью религиозного акта признается реальность его коррелята [Scheler 1921, 585–587]. Райнах, в свою очередь, пишет, что раскрытие абсолютного в акте веры открывает доступ к Абсолюту — Богу, сущему на небесах [Reinach 1989^a, 607]. Соблазнительно предположить, что религиозные интуиции были ведущим мотивом антиидеалистической настойчивости феноменологов-реалистов (этот тезис, разумеется, требует тщательной историко-философской проверки).

Существенно важным представляется выраженное у Штайн противопоставление реалистической установки, которая предполагает пассивный характер познания, аффицируемого его предметом, трансцендентальному идеализму, когда предмет познания представляется конструктом, порожденным активностью познающего субъекта [Stein 2014^b, 114–115]. В этом утверждении слышится притязание на полемику с неокантовской (в первую очередь с Когеновой) философией религии, где Бог мыслится как идея; именно стремление к реализму переносит фокус философии религии к категории переживания. Вопрос конкуренции рационально-идеалистической и экзистенциально-реалистической богословских стратегий представляется в высшей степени любопытным и многообещающим, однако на данном этапе мы ограничимся его постановкой.

В качестве итога рассмотрения «реалистического эффекта» укажем на тот факт, что феноменология предложила критику сформированной нововременной культурой модели взаимодействия научного познания и веры и пути преодоления этой модели. Описание религиозного опыта как одного из возможных модусов интенциональности, на наш взгляд, может быть представлено как предвосхищение утверждений теоретиков постсекулярного (Хабермас, Капуто) о принципиальном равноправии религиозного и светского дискурсов.

3. *Герменевтический поворот*

Другим направлением богословской рецепции феноменологии можно счесть интерес к категории смысла, представленный главным образом в работах П. Тиллиха (вопрос о феноменологических истоках проблемы смысла в протестантской теологии предварительно намечен в статье: [Barth 2003]). В «Систематической теологии» он выделяет три исторических периода, определяющим признаком каждого из которых является постановка особых богословских проблем: 1) бессмертия, 2) вины и оправдания, 3) смысла [Barth 2003, 89]). Этой периодизации предшествовало то, что в начале своей университетской и церковной карьеры Тиллих с решительной остротой поставил перед христианством проблему смысла, с одной стороны, изнутри собственной жизненной ситуации, с другой стороны, с оглядкой на состояние современного ему общества времени Первой мировой войны. Именно вопрос о смысле должен был открыть доступ к глубинному измерению опыта веры. Историк немецкой теологии У. Барт устанавливает влияние на идею раннего Тиллиха работ Гуссерля [Barth 2003, 97].

Действительно, разработку вопроса о смысле можно представить одним из ключевых достижений феноменологической философии (см.: [Barth 2003, 98–104]). Уже в «Логических исследованиях» тезис об интенциональности сознания способствует, во-первых, подчеркиванию *событийного* характера познания (с чем связана значимость терминов «акт» и «переживание») и устанавливает, во-вторых, различие между предметом и содержанием когнитивного акта. Эта разница поясняется на примере знака, который сам по себе радикально отличен от усматриваемого в нем значения («значение» и «смысл» в данном случае можно рассматривать как синонимы). Медитация над этим примером предвосхищает развитую в «Идеях» теорию феноменологической редукции: суть этого приема можно свести к различению предмета, сущего (*Dasein*) – и образа его данности (*Sosein*) в аспекте значений. Иными словами, основное открытие феноменологии заключается в том, что *возвращение к вещам* возможно лишь в области смысла. Логическим продолжением этого представляется предложенный в «Идеях» запрет на вынесение онтологических суждений – *epoche*, поскольку этот запрет призван вернуть познавательные усилия в трансцендентальную область смыслов. Вероятно, в этом же ключе можно понять утверждение Хайдеггера, что онтология должна стать прояснением вопроса о *смысле* бытия.

Если согласиться с тем, что в развитии Гуссерлевой теории феноменологической редукции можно видеть последовательную разработку проблемы *смысла*, резонно будет предположить, что герменевтический интерес должен быть в гораздо большей мере присущ трансцендентальной, нежели реалистической феноменологии. Однако есть основания утверждать, что проблематика смысла получила самостоятельное развитие в проектах Райнаха, причем, будучи изначально намеченной применительно к общей теории познания, впоследствии оказала влияние на ход мысли в религиозных фрагментах.

В марбургском докладе 1914 г. «О феноменологии» [Reinach 1989⁷] работа философа описывается как внимание к вопросу о *смысле*: феноменолог отличается от представителей прочих наук именно тем, что осуществляет переход от изучения предметов из области сущего к схватыванию их сущностных значений. Так, на примере математического закона ассоциации показывается, что оперирование арифметическими знаками может успешно осуществляться без ясного понимания их смысла: «Однако скобки обладают значением <...> Это вопрос о смысле; рядом стоит вопрос о бытии» [Ibid., 537]. В более развернутом виде «герменевтические» мотивы представлены в материалах курса «Введения в философию» [Reinach 1989⁸], который Райнах полугодом раньше читал в Геттингене:

(1) Для начала, здесь можно обнаружить экскурс в теорию «смысла». Во-первых, указывается на наличие некоторого третьего между значащим и означаемым: «значимость» (Bedeutung) предлагается понимать как отношение, или как функцию, сопрягающую знак с соответствующим ему предметом [Ibid., 418]. Во-вторых, дается намек на трансцендентальный статус смыслов: будучи материальным содержанием (Erlebnisgehalt) интеллектуальных актов, момент установления значения (в качестве «третьего») предполагает обращение от эмпирического знака к непосредственно доступным познанию означаемым вещам [Ibid., 418–420]; иными словами, понимание всегда сопряжено с переходом к области идеальных данностей.

(2) Частным примером обсуждаемых в марбургском докладе усилий по установлению смысла становится рассуждение о проблемах, связанных с внешним восприятием. При этом этот случай оказывается предельно радикальным, поскольку здесь ставится вопрос о смысле категории «бытия». Райнах указывает на то, что философский анализ онтологических категорий начинается с проблематизации утверждений наивного реализма [Ibid., 377], однако и философские суждения о бытии (Existenzhinweis) нуждаются в феноменологическом прояснении [Ibid., 381–382]. В конечном счете единственной полноправной формой философских высказываний о бытии становится постановка вопроса о смысле каждого онтологического утверждения.

(3) Сказанное позволит в дальнейшем перейти к критике онтологического аргумента бытия Божия [Ibid., 436–437]. Рассматривая основные изводы этого аргумента, Райнах показывает бессмысленность попыток говорить о чем-либо как о необходимо существующем: «Реальное существование — не то, о чем можно утверждать a priori... Лишь опыт может как-то помочь здесь» [Ibid., 437]. Уместно отметить вслед за Бекман [Beckmann 2003, 92–93], что установление сущностной необходимости апостериорного характера любых рассуждений о бытии обосновывает реалистический подход к феноменологии религиозного переживания.

В итоге представляется, что различие категорий «смысла» и «бытия» (и характеристика первой как более глубокой) является общим ходом, продиктованным логикой развития феноменологической мысли как для трансцендентальной, так и для реалистической программ. Применительно к Гуссерлю это различие придает феноменологической ерosche герменевтическое звучание, а в отношении Райнаха позволяет предположить, что герменевтический интерес спровоцировал определенную аккуратность при работе с экзистенциальными суждениями и в рамках реалистической феноменологии (о чем будет сказано ниже). Теологической иллюстрацией этой общей интуиции можно считать наблюдение У. Барта, что для Тиллиха вопрос о Боге является в большей степени вопросом о смысле, нежели о бытии [Barth 2003, 121–122].

Указанный богословский прецедент возвращает нас к религиозным фрагментам Райнаха. В наброске «К феноменологии предчувствий» воспроизводится ход, изложенный во «Введении в философию» и упомянутый выше при разборе аспекта (2): возникающий философский интерес к анализу сущности предчувствия как оригинального явления оказывается, с одной стороны, глубже по сравнению с укорененной в обыденной установке дискуссией между суеверием и скепсисом и в то же время, с другой стороны, безразличным к наивным оценкам истинности этого явления. Стремясь к пониманию («что это есть в собственном смысле?»), феноменолог ставит перед собой задачу «воссоздать из полноты проявлений целостную картину, ухватить ее, погрузиться в нее и через это достичь усмотрения сущности того, что до сих пор было известно лишь через словесное значение» [Reinach 1989^a, 590]. Стоит обратить внимание, что этот случай является примером того, как рассуждение о сущности приводит к ограничению суждений об истинности обсуждаемого явления, что можно с известной долей условности охарактеризовать как открытие Райнахом своеобразной protoerосche в границах реалистической феноменологии.

В связи с экзистенциальными притязаниями Райнаха-реалиста (о чем было сказано выше как о следствии критики онтологического доказательства бытия Божия) основой систематической философии религии для него должен был стать анализ религиозного переживания как опытного постижения предмета веры. Любопытным образом

сущность религиозного акта предполагает обратный переход от категории «смысла» к «бытию»: «Смысл, данный в содержании переживания, предполагает Бога существующим» [Reinach 1989^a, 595]. Такое понимание религиозного опыта выступает обоснованием реалистической настойчивости, о которой говорилось в предыдущем разделе.

Однако герменевтический потенциал феноменологии религии не ограничивается этим. Заслуживают внимания следующие рассуждения Райнаха, датированные 28–29 апреля 1916 г.:

Вера в изначальное совершенство человека и мира нужна не как вера в начальное, но как в «подлинное» совершенство <...>

Следует особо обратить внимание на это «подлинно совершенное». Не начальное, не должствующее быть. Следует избегать именно последнего так и напрашивающегося недоразумения. Возможно, речь идет об обычно не известной, особой категории. Возможно, это можно сравнить с тем блаженным, который является «подлинно» благородным, смиренным человеком. Жена блаженного будет всегда любить его, того, кто «подлинно» является другим, не тем, кем он кажется. Не можем ли мы точно так же говорить о любви Бога к людям? [Райнах 2001, 32].

Зададимся вопросом: не является ли противопоставление веры в «начальное» и «долженствующее быть» совершенство человека и мира вере в «подлинное» совершенство попыткой вынести за скобки историческое измерение эсхатологической керигмы? Нам кажется, что в этом фрагменте Райнах рассчитывает проникнуть к смыслу одного из утверждений веры посредством отстранения от наивно-историцистского понимания мифа о грехопадении. Такой ход мысли, несомненно, стоит сопоставить с Бульмановой программой демифологизации, которая на первый взгляд представляется более решительным (и соответственно менее дальновидным?) вариантом разведения керигмы и мифа. Возможно, за благоговейными догадками об «обычно не известной, особой категории» скрывается некий извод феноменологической герменевтики (и возможно, разрабатывая свой религиозно-философский труд, Райнах даже продумывает пути примирения феноменологической ероще с реалистическими притязаниями религиозного мышления). Смелость нашего предположения, несомненно, нуждающегося в тщательной проверке, оправдывается, однако, его важностью для вопроса о принципиальной возможности применения феноменологической методы в сфере религиозного переживания.

Более надежным результатом рассмотрения «герменевтического эффекта» может быть указание на то, что его следствием явилась ситуация, когда понятие осмысленности по отношению к вере оказалось более широким, нежели понятие истинности. Несомненным достижением феноменологии следует счесть то, что категория смысла получает двойное значение – как одновременно переживания и толкования, благодаря чему снимается противоречие между субъективным и объективным статусом религиозного познания.

В итоге выявления и сопоставления двух важнейших интуиций феноменологии религии – реалистического тезиса и обращения к категории смысла – можно сделать ряд заключений разной степени обоснованности.

Во-первых, представляется в достаточной степени обоснованным понимание философской феноменологии религии как явления религиозной жизни Европы начала XX в., предложившего в условиях своего времени новые модели интеллектуального оформления ортодоксальных утверждений веры.

Другим несомненным результатом является установление исторической роли феноменологии в преодолении нововременной ситуации: мы постарались показать, что описание религиозного познания как самобытной интенциональности может быть понято в категориях перехода от секулярной к постсекулярной парадигме.

В качестве гипотез можно высказать следующие предположения:

1. Задача построения философского аппарата, пригодного для осмысления религиозного опыта, потребовала от феноменологов полемики с неокантианской традицией трансцендентально-идеалистического учения о Боге. Связанный с этим интерес

к учению о предметном корреляте интенциональных переживаний, вероятно, был одним из стимулов для развития реалистического проекта внутри феноменологии.

2. Вместе с тем остается не проясненным до конца вопрос о принципиальной возможности феноменологического прояснения основоположений веры. Несомненно, в дальнейшем должна быть проверена гипотеза о том, что религиозно-философские построения Райнаха являются поиском пути примирения реалистических притязаний верующего сознания с эвристическим радикализмом гуссерлианского принципа *epoche*.

Герменевтический потенциал феноменологии религии, на наш взгляд, не был исчерпан известными теологическими репликами. Связанную с ним новацию не стоит недооценивать: вполне вероятно, что феноменологическая философия ответственна за глубокое преобразование познавательных стратегий, что можно было бы назвать изобретением «герменевтической рациональности». В конституируемой категории смысла «герменевтической» субъективности вслед за Хайдеггером принято видеть преодоление рационалистической субъективности Декарта (соответственно, и шире, всего Нового времени). Вполне вероятно, что экзистенциальной теологии определено свое, и не последнее, место в истории постсовременности. В частности, призыв к прояснению смысла ценой отказа от исторически обусловленных критериев истинности (подкрепленный раскрытием наивно-обыденных предпосылок этих критериев) позволяет заново актуализировать и одновременно проблематизировать концепт символа, что раскрывает обширные перспективы для разработки языка религии.

Примечания

¹ Необходимо оговорить четкое терминологическое разграничение между «модернизмом» в узком смысле как либеральным движением в католической теологии рубежа XIX–XX вв. и более общей характеристикой религиозной ситуации «модернизма» в широком смысле. В рамках данной статьи рассмотрение сосредоточено на втором, расширительно понимаемом аспекте модернизма.

² Конфессиональные особенности протестантской и католической реакции на вызовы Нового времени заслуживают отдельного рассмотрения. Так, нами сейчас игнорируются попытки рационализации протестантской теологии и последовавшее в противоположность им романтическое увлечение католицизмом.

Источники и переводы – *Primary Sources and Translations*

Гуссерль 2011 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Том 1. Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011.

Райнах 2001 – *Райнах А.* Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги. 2001.

Reinach, Adolf (1989^a) ‘Aufzeichnungen’, Schuhmann, Karl (ed.) *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, I, Philosophia-Verlag, München, pp. 589–611.

Reinach, Adolf (1989^b) ‘Einleitung in die Philosophie’, Schuhmann, Karl (ed.) *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, I, Philosophia-Verlag, München, pp. 369–513.

Reinach, Adolf (1989^b), Schuhmann, Karl (ed.) *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, I, Philosophia-Verlag, München.

Reinach, Adolf (1989^c) ‘Über Phänomenologie’, Schuhmann, Karl (ed.) *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, I, Philosophia-Verlag, München, pp. 531–550.

Scheler, Max (1921) *Vom Ewigen im Menschen*, Verlag der Neue Geist, Leipzig.

Stein, Edith (2014^a) ‘Freiheit und Gnade’, Beckmann-Zöllner, Beate and Sepp, Hans Rainer (ed.) *‘Freiheit und Gnade’ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)*, Herder, Freiburg, pp. 8–72 (Edith Stein Gesamtausgabe 9).

Stein, Edith (2014^b) ‘Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin’, Beckmann-Zöllner, Beate and Sepp, Hans Rainer (ed.) *‘Freiheit und Gnade’ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)*, Herder, Freiburg, pp. 91–118 (Edith Stein Gesamtausgabe 9).

Ссылки – *References in Russian*

Кольцов 2017 – *Кольцов А.В.* Проблема религиозного обращения на примере феноменологического движения в Германии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4 (35). С. 255–275.

Коначева 2010 — *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.

Коначева 2015 — *Коначева С.А.* Философия, религия, наука: модели осмысления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 51–75.

Кырлежев 2011 — *Кырлежев А.* Постсекулярное: Краткая Интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100–106.

References

Barth, Ulrich (2003) 'Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich', *Religion in der Moderne*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 89–126.

Beckmann, Beate (2003) *Phänomenologie des Religiösen Erlebnisses: Religionsphilosophische Überlegungen Im Anschluss an Adolf Reinach Und Edith Stein*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Joas, Hans (2009) 'Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 2, pp. 293–300.

Joas, Hans (2014) 'Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?', Lauster, J., Schüz, P., Barth, R. and Danz, Ch. (ed.) *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlin; Boston, pp. 59–77.

Koltsov, Alexander V. (2017) 'The Problem of Religious Conversion: The Case of Phenomenological Movement in Germany', *State, Religion, Church in Russia and Abroad*, Vol. 4 (35), pp. 255–275 (in Russian).

Konacheva, Svetlana A. (2010) *Being. The Holy. God: Heidegger and the philosophical theology of the 20th century*, Russian State University for Humanities, Moscow (in Russian).

Konacheva, Svetlana A. (2015) 'Philosophy, Religion, and Science: the Models of Understanding', *State, Religion, Church in Russia and Abroad*, Vol. 1 (33), pp. 51–75 (in Russian).

Kyrlezhev, Alexander (2011) 'Post-secular: short interpretation', *Logos*, Vol. 3 (82), pp. 100–106 (in Russian).

Schaber, Johannes (2000) 'Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption', *Person und Wert: Schelers 'Formalismus': Perspektiven und Wirkungen*, Alber, Freiburg, pp. 162–191.

Schweighofer, Astrid (2015) *Religiöse Sucher in der Moderne: Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900*, De Gruyter, Berlin, Boston.

Vidal, Jacques (1972) 'Phénoménologie et Conversions', *Archives de Philosophie*, 35, pp. 209–243.

Wolz-Gottwald, Eckard (1999) *Transformation der Phänomenologie: zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Passagen Verlag, Wien.

Сведения об авторе

КОЛЬЦОВ Александр Валерьевич — преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Author's information

KOLTISOV Alexander V. — Lecturer at the department of philosophy and religious studies of St. Tikhon's Orthodox University, Moscow.