

*В.П. Визгин*

## **Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тупик**

**Визгин Виктор Павлович** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Гуссерлевская феноменология позднего периода, сформулированная в книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», рассматривается с позиций русской религиозной философии экзистенциального типа. Поэтому автор анализирует рецепцию Гуссерля Львом Шестовым. Задача статьи в том, чтобы раскрыть предельные, религиозные по своему пафосу мотивы радикального рационализма, проявившиеся в философии основоположника феноменологии. Автор показывает эти подосновы мышления немецкого философа через его восприятие не только таким русским экзистенциальным мыслителем, как Лев Шестов, но и таким христианским экзистенциалистом, применявшим феноменологический метод исследования, но не в гуссерлевской форме, как Габриэль Марсель.

В статье высказывается тезис о том, что радикальный рационализм феноменологии Гуссерля развивался как своего рода квазирелигиозная миссия, привлекая к себе выдающихся мыслителей XX в., которые, однако, получив импульс от Гуссерля, далеко ушли от разделяемых им позиций трансцендентализма и идеализма. Особое внимание уделено попытке Гуссерля создать последовательное феноменологическое учение на основе обращения к нетеоретическим корням теоретического мышления в «жизненном мире». Автор показывает противоречивость дела Гуссерля как радикального рационалиста, продолжающего традицию немецкого классического идеализма. Основной тезис статьи формулируется в ее заголовке: феноменология Гуссерля, представляющая собой, можно сказать, квазирелигию разума, оказывается по сути дела продуктивным ту-

пиком для философии. Не столько сам основоположник феноменологии, сколько его выдающиеся ученики продемонстрировали продуктивные возможности нового типа философствования, который Гуссерлем скорее формулировался как проект и задача, чем как то, что демонстрируется *in concreto* в предметных феноменологических анализах.

**Ключевые слова:** поздний Эдмунд Гуссерль, трансцендентальная феноменология, немецкий идеализм, рационализм, наукоцентризм, религия и философия, Лев Шестов, Габриэль Марсель

Предметом этих заметок по сути дела является даже не столько сама по себе гуссерлевская феноменология, сколько ее *восприятие* русской религиозной философией экзистенциального типа, хотя оно и не тематизируется в них систематическим образом. Поэтому неслучайно обращение к Шестову. Существенно и то, что русская религиозная философия мне близка, и я во многом разделяю ее предпосылки и предпочтения. Это позволило при обосновании главного тезиса, вынесенного в заголовок, в какой-то мере и, можно сказать, имплицитным образом опереться на личную *память* о впечатлениях, вызванных чтением Гуссерля в 60–80 гг. XX в., как на *веритативный* познавательный ресурс<sup>1</sup>. Но эксплицитно при развертывании своей аргументации я буду опираться на недавний опыт чтения его последней книги («Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»).

Писать о тех авторах, внутренней «симпатической» связи с которыми не ощущаешь, рискованно. Ведь познание без любви к предмету мало чего стоит. Много раз в прошлом пробовал втянуть себя в изучение Гуссерля и все время наткнулся на что-то мне чуждое в самих корнях его мысли. Почему же, спросит меня читатель, давным-давно выяснив, что по духу своей мысли Гуссерль мне чужд, я продолжаю читать его работы? Думаю, дело здесь вот в

<sup>1</sup> Речь идет об эпистемологической альтернативе отвлеченному, безучастному познанию, данной в форме «участного» познания, опирающегося на личную *память* и похожего на *свидетельствование* о том, что является частью познаваемого предметного целого. *Автобиография*, в том числе и философа, также обладает подобным познавательным потенциалом. Поэтому *воспоминание* может быть воплощенным моментом *истины* (*veritas*) того, что является его предметом. В силу этого такое воспоминание выступает как «веритатив». См. об этом: [Куссе, 2012, с. 75–93, особенно с. 89–90].

чем. О нем идет слава как о философе в высшей степени строгом и методичном, использующем новую и тонко разработанную терминологическую технику мысли, как если бы речь шла о каком-то математическом аппарате. Однако даже при средних способностях к математике, начав ее изучать, чему-то технически-оперативному все-таки научаешься. Читая же научного Гуссерля, я в результате ничему подобному не научился. После ознакомления с его работами никакой новой и перспективной интеллектуальной техникой я так и не овладел, потому что не мог ее отождествить с полученными представлениями об «интенциональности» сознания, «трансцендентальной редукции» и «эпохе». А если все же определенное понимание феноменологии как метода философского исследования у меня и сложилось, то скорее не столько в результате чтения книг Гуссерля (хотя и оно не было в этом отношении бесплодным), сколько благодаря работам его учеников от Хайдеггера и Шелера до Мерло-Понти, Рикёра и других философов, самостоятельно пришедших к своей версии феноменологии.

Почему же так получается? Вот для того, чтобы прояснить этот вопрос, я снова и снова берусь за работы Гуссерля. Однако такие программные (а, кажется, у него нет не программных работ) его сочинения, как логосовская статья «Философия как строгая наука» или даже ранние «Логические исследования», не без интереса читались и воспринимались, хотя резонансной вибрации мысли и не вызывали. Но вот недавнее чтение последней большой книги немецкого философа что-то во мне «задело» или даже «зацепило». В результате возникли эти заметки, слегка обработанные после их написания.

### Проект Гуссерля

Гуссерлевская феноменология с ее пафосом строгого универсально значимого аподиктического мышления ставит в центр философского исследования то, что называется *сознанием*. Гуссерль, продолжающий традицию новоевропейского рационализма с его вниманием к познавательной проблеме, поворачивает фокусировку философской мысли от мышления к сознанию. Поэтому анализ его проекта, представленного в книге «Кризис европейских наук

и трансцендентальная феноменология», можно начать с экспликации центрального для него понятия сознания. Сказать «сознание» значит, во-первых, сказать *интенциональность*, а во-вторых – *тотальность-в-себе*. Поэтому оно служит последним «смыслодателем» для всего в мире, для самого мира как подвижной взаимосвязи всего сущего. Сознание корреспондирует с идеей мира как такового. Оно, можно сказать, есть *чистый мир*, чистый в том смысле, что все априорные формы и структуры мира как процесса предзаданно аккумулярованы в нем. Чистое сознание, можно сказать, есть непосредственно нам данное в своей потенциальности всеединство. Иными словами, сознание есть чистая способность всеединства. А это и означает, что «корни» всего предметно сущего на уровне его смысла следует искать в нем. Сознание если и не творит саму реальность, то, по крайней мере, творит реальность ее смыслов. А что для нас реальность вне зоны ее смысла? Разве лишь пустая кантовская «вещь-в-себе».

Проговорив все это, мы, однако, ощущаем состояние *déjà vu*: что здесь является новым, которое ведь было обещано основоположником феноменологии? Новоевропейский идеализм всегда знал эту «тайну» сознания: в нашей жизни от сознания не отвертеться, оно непременно наличествует вместе с его предметом, вещью – какой бы та ни была. Поэтому, может быть, философскую смелость надо скорее видеть в другом – в честном признании, что отвергаемая гуссерлевской феноменологией «естественная установка» сознания *плодотворнее* идеалистической? Но не означает ли подобная честность конца самой философии? Однако оставим этот не пустой вопрос вопросом, вернувшись к проекту немецкого философа, представленному в его последней книге.

Гуссерль стремится открыть «мощную систему новых и в высшей степени удивительных априорных истин» [Гуссерль, 2004 б, с. 223]. В этом и состоит его замысел, манящая его, математика по образованию и духу<sup>2</sup>, мечта: «Истинная и подлинная философия, или наука, – говорит он, – и истинный и подлинный рационализм – это одно и то же» [Там же, с. 263]. «Неиссякаемой идеей философии» Гуссерль считает «окончательно обоснованную и универ-

<sup>2</sup> Не только отношение к миру, но и сам язык немецкого феноменолога взяты из математики: например, нужно находить, говорит он, «*инвариантные структуры*» [там же, с. 232].

сальную науку». Традиция Канта, определившего математизированность знания как меру его научности, угадывается за этим кредо основателя феноменологии. Как и кенигсбергский философ, такой чуткий к понятийным различиям с их скрытыми основаниями и такой же требовательный к универсальности и аподиктичности суждений, Гуссерль, однако, самым наивным образом отождествляет философию и науку, философа и ученого. Для него это тождество – аксиома, очевидность, которую не стоит даже проблематизировать. В этом, как и в остальном, он стопроцентный рационалист, в исповедании рационалистической веры не отходящий от ее традиции. Он только по-новому аранжирует представленную в ней основную идею философии Нового времени, лежащую в основании его наукоцентристского цивилизационного проекта, который им всецело и без тени сомнения или, тем более, критики принимается. Как и творцам-основателям проекта модерна, универсальная наука видится ему главным «органом», позволяющим человечеству «обрести устойчивость и преобразовать себя в новое человечество, руководствующееся чистым разумом» [Там же]. Религиозно-сотериологическая окраска тона этих слов очевидна. «Новое человечество (философское, научное)» возникло, считает Гуссерль, в древней Греции [Там же, с. 161]. Но с рождением новой европейской науки и последующим движением мысли, развился кризис выдвинутого в Греции идеала нового человечества, руководимого исключительно разумом как абсолютным судьей во всех делах и мыслях человека.

Если философ не разделяет подобную рационалистическую веру, выстраивая свою мысль на другой основе, то такого «уклониста» Гуссерль подвергает суровой критике. Подобные философии, говорит он, правда, «волнуют души, подобно стихам» [Там же, с. 262], но все они «тщетны», представляя в его глазах типичное философское дезертирство. Уклон в «олитературенную» философию он снисходительно называет «романтикой», призывая порвать с ней и вернуться к серьезной и «ответственной работе» разума [Там же]. В заряженной религиозным пафосом интонации, с которой Гуссерль произносит слова «ученый», «ответственная и серьезная методическая работа», слышится суровый аскетический дух германского протестантизма: не вдохновенно «порхающее», подобно бабочке, умозрение, мол, двигает философскую мысль,

а исключительно последовательная, машиноподобная, самоотчетная работа научного ума. Можно сказать, что, по Гуссерлю, Сальери – образец для настоящего философа, а не «гуляка праздный», которому ученейший музыкант напрасно завидует.

Никто с такой резкостью не нападал на Гуссерля, как Лев Шестов. С его яростных нападок и началась их дружба, что, кстати, говорит о широте духа немецкого мыслителя, да и его русского коллегу характеризует с лучшей стороны. Ведь именно певец «беспочвенности» был ярким представителем той самой «романтики» с ее поэтической и даже лирической мыслью, которую Гуссерль ни под каким условием не мог принять за подлинную философию. Конгениальным для Шестова был Кьеркегор, которого с ума сводила мысль, что он не спасется (в религиозном смысле). А Гуссерль охватывал совсем другой ужас – страх допущения одной лишь возможности того, что наше знание лишено *абсолютного основания* и висит «в воздухе». Но в обоих случаях за кадром предъявляемого философствования прослушивается экзистенциально-религиозный тонус высказываний.

Типом своего ума и души Гуссерль напоминает нам даже не столько Канта, сколько Фихте – та же несокрушимая воля к знанию знания, науке о науке («наукоучению»), к обоснованию ее<sup>3</sup>. Фихте почти всю свою творческую жизнь писал один вариант введения в наукоучение за другим. Подобно ему, Гуссерль пишет серию введений в чистую логику и трансцендентальную феноменологию, т. е. свои варианты «наукоучения». В движении мысль пафосе оба философа по сути дела совпадают: оба – пламенные рационалисты с борцовским темпераментом. «Моя борьба» – передает слова Гуссерля Лев Шестов [Шестов,

<sup>3</sup> Однако в первый период своего творчества он резко критически высказывался о Фихте: «Фихте, – пишет он Хокингу, – прошел мимо существенных проблем критики познания и потому погряз в мифической, а, в конечном счете, и мистической метафизике Я» [Гуссерль, 2004 а, с. 213]. Рационализм Фихте для него недостаточен. Уже с начала выдвижения своего феноменологического проекта Гуссерль устремлен к самой радикальной версии рационализма («я взорвал древнюю неуклюжую глыбу теории познания динамитом»). Таким же радикальнейшим революционером в философии как дисциплине хотел быть и самый выдающийся его ученик – Хайдеггер. Удивительно, но слова Гуссерля отсылают к такому его антиподу, как Ницше, также большого «динамитчика» в философии.

1964, с. 302]. Уже при первой встрече с немецким философом его искренность, увлеченность, всепоглощающая сосредоточенность на своей мысли поразили Шестова, увидевшего перед собой «человека, всю жизнь свою положившего на прославление разума». Это неукротимое стремление разума с абсолютной надежностью самоутвердиться в себе самом, демонстрируемое Гуссерлем, почувствует каждый, кто прочитает, например, его статью «Философия как строгая наука»<sup>4</sup>. Абсолютную истину самоочевидного разума Гуссерль, «как икону», говорит Шестов, «помещает в красном углу» своего сознания. Да, подобный культ был и у других рационалистов, скажем, у Лейбница или Канта. Но открыто делать из своего кумира «икону» они все же «не решались» [Шестов, 1993, с. 312]. А вот Гуссерль осмелился, решился – и без тени колебаний. Не в этой ли радикализированно наукоцентрической пророчески-религиозной по форме выражения «воле к истине» кроется главная инновация Гуссерля по отношению к традиции рационализма? «Значимость в себе» – таков рациональный смысл этой «иконы», знаменующей собой такое содержание, которое совершенно в равной мере значимо «для людей, ангелов, чудовищ или богов» [Шестов, 1964, с. 308]. Этот квазирелигиозный культ разума можно истолковать как вероисповедание математика, остающегося им и в философии («закон тяготения не уничтожился бы, если бы исчезли все тяготеющие тела»)<sup>5</sup>. Суперрационалист, рационалист-фанатик, так можно сказать о нем, и это будет правдой.

<sup>4</sup> Шестов предположил в рационалистическом кредо Гуссерля, в «пророчески вдохновенном тоне», высказанном в этой статье, умышленное следование за католической формулировкой догмата о папской непогрешимости (*Roma locuta, causa finita*). Поэтому можно сказать, что рационалистическое вероисповедание немецкого философа сполна раскрывается в таком парафразе этой формулировки – *scientia locuta, causa finita* [Шестов, 1993, с. 195].

<sup>5</sup> Эти слова Гуссерля из первого тома «Логических исследований» цитирует Шестов [1964, с. 310]. Они характеризуют его как радикального теоретика, опирающегося на математический идеал знания. Действительно, профессиональному математику, как вчера, так и сегодня, привычно думать, что априорные идеальные истины теоретического знания существуют реально и совершенно независимо от вещей этого мира, которые им «подчиняются». Поэтому современному теоретику естественно задаваться таким вопросом: «Если до <... > Большого Взрыва ничего не было, то не “было” ли и самой космологической теории, или она все же “существовала”?» [Паршин, 2011, с. 89].

В поисках знания, абсолютно значимого для сознаний всех мыслимых существ, для сознания вообще (*Bewußtsein überhaupt*), Гуссерль следует за Кантом, критическое переосмысление которого существенно для становления всей его феноменологии, включая и ее поздний вариант. Кант для Гуссерля недостаточно научен, ибо до научного познания «живой духовности» не доходит. Его мысль, считает он, надо дополнить и развить таким-то образом, чтобы она стала по-настоящему истинной философией, т. е. по сути дела гуссерлевской [Гуссерль, 2004 б, с. 155–161]. Так со своими «предшественниками» поступают почти все философы. Но, на наш взгляд, несмотря на все свое очевидное отступление от кантовской манеры развития мысли и на критику основоположника немецкого классического идеализма, далеко от Канта Гуссерль не ушел: трансцендентальный идеализм, пусть и несколько реформированный, так и остался горизонтом его мысли. Цепкие «объятия» трансцендентальной субъективности не позволяют ему решительно оторваться от автора «Критики чистого разума». Для радикального с ним разрыва мало декламаций о «тотальной смене установки» [Там же, с. 207]. Эффект топтания на том же самом – трансцендентальном – месте живо ощущается читателем «Кризиса...». Но, по сравнению с Кантом, у Гуссерля существенным образом расширяется зона тех значимостей, которые теперь должны получить свое последнее обоснование в представленной по-новому трансцендентальной субъективности. Однако, повторим, сам принцип окончательного наделения смыслом чего бы то ни было, исходя из трансцендентального субъекта, у него сохраняется.

«Естественная установка» сознания как бы «приваривает» акты созерцания, восприятия, мысли к их трансцендентной предметности, растворяя активность субъекта в объектах. А феноменология, «подвешивая», «притормаживая» такую установку, напротив, стремится направить внимание на ментальный акт в *чистом* виде, на его условия как на самостоятельный предмет мысли. Новая манера мыслить при этом все же действительно складывается. Но осуществленной в продуктивно работающей, предметной реализации я ее вижу не столько у самого основоположника феноменологии, сколько у его учеников. Может быть, глубже других Гуссерля понял Мерло-Понти, показавший в своей «Феноменоло-



гии восприятия», что прокламируемая учителем в наукообразно-схоластическом отвлеченно-нормативистском облачении идея феноменологии при своем осуществлении оказывается просто неким особым «мировидением» и уже потому «мироведением».

Феноменология нацелена на раскрытие субъективных, или субъектных<sup>6</sup>, предпосылок объективации опыта. Эти предпосылки Гуссерль особенно ревностно стремится отличить от выявляемых натуралистической психологией условий мысли. Натурализм, психологизм, релятивизм – вот то, нечто единое по сути, от чего он хочет окончательно и бесповоротно уйти. Суть его замысла в том, чтобы перенести фокус философского познания с предметного полюса, объективности, на трансцендентально субъективные условия и способы данности предметности, содержащиеся в «Я»-полюсе. Поэтому исходная мегаустановка Гуссерля остается по сути дела кантовской: «В Я-полюсе сосредоточено все» [Там же, с. 230]. Можно даже сказать, что Гуссерль радикализирует эпистемологическую революцию Канта, уводя от ограничивающей ее ориентации на обоснование механистического естествознания и точных наук эпохи Просвещения. На новом витке «ввинчивания» уже не в субъекта новоевропейской науки XVIII столетия, а в субъекта культуры конца XIX в. Гуссерль и продолжает дело Канта. В своем проекте он стремится оставить философское мышление и метод научными и даже радикализировать их научность, но расширить саму их предметность, включив в нее культуру и «жизненный мир» во всей пестроте его тотальности как ее основание.

### «Трансцендентальная жизнь»

Приглядимся теперь к выражению «трансцендентальная жизнь» [Там же, с. 235]. В этом оксюморонно звучащем словосочетании весь поздний Гуссерль, «подмешивающий» центральный концепт философии жизни к строгому теоретико-познавательному философствованию, высшим законодателем которого остается Кант. Кантианцы резко критикуют представителей философии жизни, отказывают им в звании настоящих философов. Гуссерль разделяет эту позицию. Но сам при этом делает главной темой сво-

<sup>6</sup> Здесь мы эти определения не различаем.

ей поздней философии именно жизнь как «жизненный мир». Вера Гуссерля в то, что всем правит трансцендентальное субъективное («властвующее во всем субъективное» [Там же, с. 237]), отсылает, как мы уже сказали, к кантовским корням его мысли. «Властвование» здесь означает, что трансцендентальная субъективность все на свете (и сам «свет») «конституирует»: «При любых обстоятельствах и из глубочайших философских оснований <...> нужно отдать должное абсолютной уникальности **его и его центральному** положению во всякой конституции» [Там же, с. 250]. Ego – абсолют для Гуссерля: «Придя к его, мы сознаем, что находимся в сфере такой очевидности, что спрашивать о чем-то позади нее уже нет никакого смысла» [Там же, с. 253]. Гуссерль не допускает никакой релятивизации принципа «Я», возможной, например, благодаря признанию связи его-центрической позиции с определенными историческими и культурными условиями. Однако его ученик Хайдеггер в своем истолковании субъективизма Нового времени пойдет как раз по этому пути<sup>7</sup>. Согласно ему, в определенное время, следуя исторической судьбе бытия, «к власти приходит субъективное», но его власть не абсолют, и услышанный «зов бытия» может положить ей предел, ибо «субъективное бытие человека никогда не было и никогда не будет единственной возможностью начинающейся сущности человека в его историческом свершении» [Хайдеггер, 1993, с. 162]<sup>8</sup>.

Упрекать Гуссерля в том, что он только под самую старость обратил полное внимания и почтения глаза героического рационалиста к жизни – обыкновенной, ненаучной и донаучной, – слегка хотя бы отвернувшись от боготворимой им науки, не стоит, хотя такое искушение и возникает. Вот, мол, певец «Заратустры» с молодых лет был верен посюсторонней жизни («будьте верны земле, братья»), а этот профессор-«наукоман» (выражение это тоже при-

<sup>7</sup> Ограниченность новоевропейского субъективизма, по Хайдеггеру, состоит в том, что он движется всецело в стихии представления: «Мир превратился в образ, как только человек как *subiectum* возвысил свою жизнь до положения некой середины всех сопряжений» [Хайдеггер, 1993, с. 151].

<sup>8</sup> Хайдеггер вполне в духе исторического релятивизма (который он, однако, не приемлет у Дильтея) связывает субъектоцентризм Нового времени с амбициями новоевропейского человека, проистекающими, как он говорит, из его освобождения «от обязательности христианской истины откровения и от обязательности учения церкви».

надлежит Ницше) поклонился жизни только перед расставанием с ней. Такое суждение может возникнуть, когда читаешь в «Кризисе...», что последние основания науки лежат в повседневной жизни – в «жизненном мире» (*Lebenswelt*). Строение «жизненного мира», раскрываемое феноменологией Гуссерля в формах трансцендентальной субъективности, дает последний сущностный смысл научному познанию. Гуссерль сумел бросить взгляд не на идеализацию науки, что всегда вдохновляло прежних рационалистов, а на ее реализацию. Реализация же, оправдание и понимание науки возможно только в контексте «жизненного мира». Цель, говорит он, «должна была лежать в самой *этой жизни*» [Гуссерль, 2004 б, с. 76]. Вот тут-то и нужна «новая наука», наука методически организованного созерцания самих сущностей, доступ к которым открывает трансцендентальная редукция «естественной установки» сознания. Ох, как все амбивалентно и антиномично у этого радикального рационалиста в поздние его годы: сам он устремлен к естественности, жизни, живому созерцанию, а вот тебе на – вся эта жизненность-естественность открывается у него по ту сторону «естественной установки»!

Что же открывается Гуссерлю в поздние годы? То, что «царство изначальных очевидностей» – это постольку не объективная наука, поскольку собственным их местообитанием является «жизненный мир» [Там же, с. 175]. Математик и логик по складу мысли, он приходит, однако, к пониманию, что «более высоким достоинством в обосновании познания по сравнению с достоинством объективно-логической очевидности» обладают очевидности «жизненного мира» [Там же]. Итак, «скрытые источники обоснования» объективного знания следует искать в «жизненном мире». Нетеоретический исток научной теории нужно сделать предметом *новой* теории – примерно так можно сформулировать позицию Гуссерля. Феноменология и должна стать этой «новой наукой». Вот он, вечно манящий западного человека «пряник» – *новая наука!* Прежде всего, непременно «наука» и не менее непременно «новая». О ней мечтали Декарт, Лейбниц, Вико, Фихте, Маркс и многие-многие другие, в ней Запад провидел свое «спасение». Она как секуляризованный сотериологический миф выступает эрзацем христианства, вера в которое надломилась, особенно после кровопролитных религи-

озных войн. Только маргиналы гуманизма вроде Монтеня искали тогда *искусство жизни по себе*, для каждого – свое, а не новую объективную науку для всех.

Итак, в лице Гуссерля наукоцентризм Нового времени, не без парадокса, пытается преодолеть себя: «Наука как проблема и свершение наконец теряет свою самостоятельность и становится всего лишь частной проблемой» [Там же, с. 184]. Но преодоление науки если в какой-то степени и удастся, то только отчасти. Действительно, Гуссерль встраивается в традицию новоевропейского рационализма и, одновременно, с нею порывает, или, осторожнее говоря, пытается открыть путь в *другой* разум. При этом происходит частичное расставание с наукоцентризмом, которое достигается именно непомерностью рационалистического радикализма Гуссерля с его амбицией охватить «новой наукой» все – весь мир человека, жизни, истории, культуры. Здесь корни упомянутого парадокса его поздней философии.

Переосмысленный с помощью эпохе и редукции Кант, освободившийся от жесткой привязанности к науке своего времени, а заодно частично и к науке как таковой и делающий при этом шаг от протестантского христианства к языческому Платону – приблизительно так кратко можно представить себе позднего Гуссерля как мыслителя. Эпохе описывается им как своего рода «духовная практика», как философское замещение *религиозного обращения*, в котором он видит скрытое «значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству» [Там же, с. 187]. Когда мы читаем эти переполненные экзальтированной рационалистической верой страницы «Кризиса...», возникает искушение сказать, что, быть может, «комичен» не столько «женатый философ»<sup>9</sup>, сколько в возвышенно-патетическом, пророческом тоне философствующий *научный* философ. К тому же шаржированная серьезность всего гуссерлевского предприятия лишь усиливает эффект комичности при его восприятии: ведь, на наш взгляд, никакой «величайшей экзистенциальной перемены» для *человечества* из гуссерлевского эпохе не вышло – и выйти не могло. Но для *философской* мысли все эти героические усилия не пропали даром. И в речи позднего Гуссерля слышатся уже интонации

<sup>9</sup> Высказывание Шопенгауэра, авторство которого Шестов ошибочно приписал Ницше. См.: [Шестов, 1993, с. 228]. В примечаниях этот источник не указан.

его самых одаренных учеников, например, Хайдеггера: «Жить – значит всегда жить-в-достоверности-мира» [Там же, с. 194]. Действительно, тут нельзя не расслышать «Бытия и времени». А тематизация мира как ведущего концепта философской мысли заставляет вспомнить не только Хайдеггера, но и Мерло-Понти. Кстати, у позднего Гуссерля звучат и темы, характерные, например, для Рикёра (проблема узнавания и признания). Не без подачи Гуссерля, гуманитарное познание озаботилось вопросом об источнике смысла: что служит его условием? Как устроено полагание смысла, его «конституирование»? Давно уже определилась стратегия видеть смысл части укоренным в целом как системе и тотальности, искать смысл *частного* и *частичного* в его месте и роли в составе *целого*, объемлющего. Свой вклад в эту тенденцию внес и Гуссерль, «перекликающийся» со структурализмом, гештальтпсихологией и другими научными органицистскими подходами к гуманитарному исследованию. Но, говоря о смысле, мы упираемся в ограниченный «мироверием» горизонт гуссерлевского умознания: религиозное измерение для него в его законченных работах, включая «Кризис...», остается наглухо закрытым, хотя *тональностью* своего дискурса немецкий мыслитель его и воспроизводит. Поэтому неудивительно, что все надежды на отыскание последнего источника для смысла ни на что другое, кроме тотальности посюстороннего имманентного мира, возложить он не может. Гуссерль ставит себе заведомо невыполнимые задачи. Отсюда и предельный радикализм его рационализма.

### **Религиозный подтекст феноменологии «Кризиса...»**

Итак, не религиозная вера стояла у немецкого мыслителя на первом месте в списке приоритетных тем для феноменологического анализа. Математика и логика, теория познания и основания наук казались Гуссерлю более важными, чем проблема веры и религии. Но в глубине души с годами его как раз все больше и больше притягивали к себе религиозно-мистические явления культуры: «Чем старше я становлюсь, тем больше меня тянет углубиться в вопросы веры и научно размышлять о них в чистом созерцании», – пишет Гуссерль Дитриху Манке, своему ученику

[Гуссерль, 2004 а, с. 229]. Гуссерль в письмах ученикам говорит о своем интересе к немецкой мистике, «внутренняя религиозность которой» его «очень привлекает» [Там же, с. 228–229]. Но тут же делает знаменательное признание: «Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке ее метода <...> вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу» [Там же]. Удивительное признание! Две души, две воли живут в нем, как и в гётевском Фаусте. Серьезность воли, дух отречения, самоограничение ради требований рационалистическо-сотериологической миссии побеждают зов сердца. В своем радикальном рационализме Гуссерль видит данную ему свыше задачу. Ее выполнение – это своего рода мирская аскеза, служение верное и непреклонное. Посвятив себя целиком делу создания новой абсолютно научной философии, Гуссерль «наступает на горло собственной песне». Немецкий философ признает за собой «*серьезнейшую* волю к строгости» [Там же, с. 228], побеждающую зов «сердца», стремящегося к религиозно-мистическим созерцаниям. Он хотел бы и религиозные «предметы» разработать строго научно. Но задача, видимо, представляется ему слишком трудной, час для ее решения еще не пришел. Ведь ко всему нужно относиться строго методически, последовательно и поэтому философии религии у него в таком виде, признается он, пока нет. Что поражает в его переписке и этих признаниях, так это полное отсутствие *блаженной пассивности*, затаенно ожидающей творческого озарения. Гуссерль всегда сам и всегда рационально, т. е. с очевидным для разума основанием, выбирает проблемы для себя. И выбирает именно такие, какие предстают его уму «необходимыми и подлинно фундаментальными», решение которых встроилось бы в некое систематическое рациональное целое «в согласованной ясности». Никогда они сами не приходят к нему. Во всем у него видна одна только воля, серьезность, метод, система, научность, логическое содержание и структура.

Но в философии, на мой взгляд, значима и *чуткая пассивность* открытой ко всему в мире и даже за его пределы свободной души, а также и качество звучащего в ней слова. Его ритм, тембр, интонация значат больше, чем обычно считают, полагая, что в философии главное – концептуальные ходы мысли, содержание идей,

представленное в их системном оформлении. И еще: в философии, какой бы архирационалистической и строго логической она себя ни «позиционировала», важны ее религиозно-мистические «корни». Анализ С.Н. Булгаковым истории новой европейской философии как *трагедии познания* в этом плане остается актуальным [Булгаков, 1993, с. 311–518]. Действительно, мы привыкли к тому, что философия судит религию, религиозное мировоззрение. Но на самом деле не меньше правоты за противоположным судом – религиозным над философией. Ведь творческой самопорождающей силы живой истины у философии нет. В этом позиция русского религиозного мыслителя нам представляется оправданной.

Вот и в немецком идеализме, о котором нам напомнил Гуссерль<sup>10</sup>, слышны не только его христианские, прежде всего, протестантизмом обусловленные интонации, но и гностические<sup>11</sup>. Да, протестантизм живо чувствуется в тоне Гуссерля-мыслителя. Но от него он делает шаг к своеобразной, языческой по своим корням мистике «разумоверия». Это справедливо отметил Шестов: «Гуссерль, – пишет он, – верный своим заданиям, держится ближе к Платону» [Шестов, 1964, с. 315], чем к Канту, протестантскому философу. Христианская философия говорит о *сверхразумности* высшей значимости. Гуссерль же настаивает на ее разумности: абсолютно значимо *только* разумное. Саму религию он считает значимой лишь постольку, поскольку она мыслится как имеющая некий логически прозрачный смысл для разума. Иными словами, причем его же собственными, «значимая религия» – это «религия как идея», т. е. религия в ее санкционированном разумом содержании. Под этими словами мог бы подписаться и Гегель, христианская компонента в философии которого так же не велика, как и у Гуссерля. Рационализм изначально в греческой культурной традиции сложился как языческая квазирелигия разума. Исток его

<sup>10</sup> Свою философию Гуссерль считал «настоящей энтелехией немецкой философии и немецкого идеализма», с чем нельзя не согласиться. Он видел в ней «завершение» традиции немецкого идеализма в его «чисто научном облике». Вот это суждение уже не бесспорно. Гуссерлю, наконец, казалось, что новая философия как абсолютно строгая наука наподобие математики им уже создана. А вот это, на наш взгляд, ошибочное суждение. См.: [Гуссерль, 2004 а, с. 234, 227].

<sup>11</sup> О гностических мотивах у Шеллинга и Соловьева см.: [Козырев, 2007; Гайденко, 2005, с. 68–92].

философской несостоятельности – его религиозная ошибка: обожествление того, что не есть Бог. Как говорил Бердяев, споря с Шестовым как радикальным критиком «разумоверия», разум ведь тоже от Бога. Но это не означает его тождества с Ним.

Книги Гуссерля (и «Кризис...» здесь не исключение) удивительно бедны культурным, историческим, литературным и, главное, религиозным содержанием, хотя религиозно-мистический *подтекст* за философской мыслью немецкого философа нельзя отрицать. Шестов пронизательно заметил, что Гуссерль никогда не напишет «феноменологии религии» [Шестов, 1993, с. 235], ибо, можно так пояснить его мысль, религия, если она не сводится к отвлеченной духовности, ему чужда как мыслителю, к ней у него нет вкуса, как нет у него интереса и к миру художественной культуры. По крайней мере, их осязаемого присутствия в его философствовании мы не заметили. Не религия и не искусство питают и волнуют его мысль. Зато его ум не устает изобретать программы все новых и новых теоретических усовершенствований феноменологического проекта. Но по сути дела говорит он все время об одном и том же, несмотря на все «подвижки» в очередных формулировках его проекта.

Однако все эти только что произнесенные нами суждения, начиная с шестовского, требуют уточнения. Высказывая их, мы имеем в виду только изданные при жизни немецкого философа работы, включая «Кризис...», оставшийся неоконченным и в таком виде опубликованный после его смерти. Мы сказали, что с годами Гуссерль все больше и больше интересуется проблемами философского осмысления религии. Но разработка систематически оформленной феноменологии религии так и не была им завершена. В его архиве, однако, сохранились наброски к ней, которыми гуссерлеведы занялись совсем недавно. Как последовательный рационалист Гуссерль стремится решить «проблему» Бога и прояснить соответствующее «понятие». Этого он достигает, как и обычно, обращаясь к сознанию. Сознание в своих предначертаниях и антиципациях предстоящего ему контакта с миром стремится к подтверждению их в опыте. В этом состоит изначально присущая сознанию *телеология*. Понятие Бога при этом вводится Гуссерлем как *гарант* такого подтверждения или, как он говорит, «единогласия». Другим концептом, моделирующим рациональный смысл



понятия Бога, выступает у него *Всесознание* (Allbewusstsein). Вот в этих связанных в концептуальную систему понятиях (телеология, гарантирование, Всесознание) и состоит «ядро» феноменологии религии Гуссерля, оставшейся неразработанной. Кстати, его идея гарантирования напоминает идею Бога у Лейбница, у которого Бог понимался как высшая инстанция, обеспечивающая «предустановленную гармонию» между душевной и телесной субстанциями. Клаус Хельд, на работу которого мы здесь опираемся, говорит, что задуманная Гуссерлем феноменология религии напоминает ему идеи Уайтхеда и Тейяра де Шардена [Хельд, 2010, с. 15–30].

Мимоходом обратим внимание на одно небезынтересное обстоятельство. Именно через феноменологическую тематизацию религиозно-мистической «предметности» Хайдеггер, начиная с лета 1918 г. **ex professo взявшийся за нее, приходит затем к экзистенциальной философии**, сформулированной в систематическом виде в «Бытии и времени» (1927). Гуссерль же, «притормозивший» свою разработку этой тематики, так и не преодолел потенциального барьера, отделяющего трансцендентальную и даже «генетическую» феноменологию от экзистенциальной философии. Его неприятие мира экзистенциалистских идей разобщило основоположника феноменологии с его самым выдающимся учеником.

В «феномене Гуссерля» удивительно то, что, будучи рационалистом в духе Декарта и Канта, хотя и с некоторой склонностью к платонизму, он, быть может, увереннее любого иррационалиста увел современную мысль от безоговорочного следования канону новоевропейского рационализма, от так называемой «классики». От трансцендентализма и априоризма в теории познания его ученики обратились к исследованиям культуры, языка, общения людей, их конкретного исторически обусловленного существования с его «ситуациями» и «конечностью», продемонстрировав не столько возможности некой универсальной феноменологической методической техники, сколько интересы и предпочтения современной мысли. Подобная обезличенная в едином гуссерлианском стандарте техника есть скорее миф, чем реальность, потому что каждый крупный философ-феноменолог мыслит своеобразно, оригинально, имеет свои собственные перспективу и манеру исследования. Парадоксально, но именно в школе Гуссерля, среди его учеников, произошла смена прежней ориентации философского исследова-

ния преимущественно с науки (а ведь именно предпочтительности «наукоедческой» проблематики следовало бы ожидать от ее лидера, рационалиста и «наукомана») на культуру, искусство, эмоциональный и волевой мир человека, на его восприятие, телесность, историю и т. п. Математик по духу, он своей школой дал мощный толчок как раз не математическому и естественнонаучному познанию и ориентированной на него философии, а гуманитарному знанию, что дополняет уже отмеченную парадоксальность философского дела Гуссерля.

Это случилось отчасти и потому, что «семена» современной мысли он, казалось бы, стопроцентный представитель классической рационалистической традиции, обильно разбросал в своих сочинениях. Это, например, различие тела как мертвого (Körper) и живого (Leib) [Гуссерль, 2004б, с. 147–150]. Гуссерль, видимо, мало интересовавшийся таким оппонентом рационализма, как философия жизни, но ясно осознававший радикальность своего неприятия ее, вдруг активно вводит центральный ее концепт в свою чисто научную рационалистическую философию. Сам титанизм его устремленности к ней, нацеленной на то, чтобы все на свете охватить единым познающим разумом с его самоочевидностями и несокрушимыми необходимостями, на них выстраиваемых, требует подобных рискованных шагов, которые оборачиваются подобным парадоксом и приводят к смене классического философского мышления неклассическим. С понятийно-логической зоркостью опытного математика он, прежде всего, в самой логике и науке видит «трещины» противоречий и «зияния» недообоснованности. В результате из его проекта абсолютной науки вышел Хайдеггер, после своего «поворота», на манер умудренного поэта, воспевающий мир «полевой тропинки» (Feldweg). В итоге благодаря Гуссерлю философия приблизилась к религии, поэзии, искусству, литературе и, в конце концов, мудрости, т. е. ко всем тем явлениям культурной традиции, которых он не мог не сторониться как адепт «строгой науки» по причине их младенчески недоразвитой, как он считал, разумности. Словно обезумев от непомерной рационалистической амбиции, философия подобным зигзагом тихо, но со временем все увереннее и увереннее, сворачивает к скромной мудрости и умудренной повседневности, задушевности и интимности, к пониманию ранее недооцененной роли обычного языка как «дома бытия».

### Подводя итоги

Итак, пафос Гуссерля, излучаемый его стремлением к абсолютно надежному знанию, его невероятная энергия не может не вызывать восхищения, но его мысль, увы, меня не вдохновляет и не питает. Систематическую «чистую» науку о «жизненном мире» как «генетических» корнях «феномена человека» я не могу считать, во-первых, достижимой, а во-вторых, бесспорно самой главной задачей современной философии. Следовать за ним, увлекаться его увлечением, воодушевляться его воодушевлением, увы, дано не всем. Уже только поэтому таким людям «противопоказано» долго на нем «застрывать». Но осмыслить рационализм как сущностную, хотя и одностороннюю, экзистенциальную страсть европейского человечества, поняв ее смысл и границы, нужно. И сделать это, минуя Гуссерля, невозможно.

Теперь попробуем ответить на такой вопрос: почему знакомство с книгой позднего Гуссерля скорее охлаждало мой интерес к ее автору, чем его усиливало? Не потому ли, что на протяжении многих страниц он увлеченно говорит о своей «новой науке», объясняет, от какого знания она отличается, указывает, на каких осевых понятиях строится, но не дает при этом *ни одного примера* своей науки *в действии!* Не похож ли Гуссерль на фонтанирующего идеями военного теоретика в генштабе – летят описания новейшей стратегии и тактики, новых сулящих быструю победу средств ведения боевых действий, следуют непрерывные призывы к радикальной реформе армии, раскрываются замыслы будущих битв, но при этом мы не переживаем ни одного действительного боя, ни единой «рукопашной схватки»? Страстно и интересно, рассматривая свой проект с самых разных сторон, он говорит и говорит о своей феноменологии, но упрямо ее не предьявляет. Однако нам трудно не согласиться с тем, что, говоря словами одного его ученика, когда погружаются в феноменологическое исследование, то «меньше говорят, больше молчат и больше видят» [Шелер, 1994 а, с. 213].

Контраст с Марселем в этом отношении поразительный: французский философ почти ничего в модальности *in abstracto* о феноменологическом методе не говорит – он его предьявляет в его работе в предметной конкретности. Есть весомые основания считать, что Гуссерль воспринимался Марселем как крупный и влиятельный

философ, но остающийся в плену идеализма с присущим ему «духом абстрактности» (*esprit d'abstraction*). Уже поэтому резонировать с ним на общей для них волне интеллектуального подъема он не мог, о чем свидетельствует, например, его восприятие парижских лекций Гуссерля. Поначалу очарованный мыслью немецкого философа, затем он испытывает чувство полного ее непонимания [*Extraits des Entretiens...*, 1974, p. 398]. Марсель считал, что «Гуссерлю не удалось создать терминологию» [*Ibid.*]. Суждение это может шокировать: как так не создал терминологии, когда всем известно, какой богатый и тонкий терминологический аппарат он создал! Мы, однако, поймем это суждение французского философа, если обратим внимание на его отзыв о работе одного ученика Гуссерля. Характерно, что, приглядевшись к исследованию такого гуссерлианца, как Гюнтер Штерн, написавшего книгу о феноменологии обладания, Марсель делает такой вывод: «Нужно действовать напрямую, воздерживаясь от обращения к терминологии немецких феноменологов, являющейся столь часто просто непереводаемой» [Marcel, 1968, p. 198]<sup>12</sup>. В «Очерке феноменологии обладания», увидевшем свет после публикации исследования Гюнтера Штерна, французский философ и продемонстрировал свой, отличный от гуссерлевского, действующий «напрямую» феноменологический метод. На наш взгляд, именно *трансцендентальная* феноменология Гуссерля была в первую очередь чужда французскому философу, чего, видимо, нельзя сказать о ранней – эйдетической – ее стадии. На эту мысль нас наводит и высказывание о Гуссерле Рикёра, который говорит о своем присоединении «к его эйдетическому методу описания», выдвинутому в ранний период, но ставит под сомнение феноменологическую редукцию и гуссерлевский идеализм в целом [Рикёр, 2013, с. 423]<sup>13</sup>. Отношение к феноменологии Гуссерля у Марселя близко к рикёровскому, но со значительно большей дозой критицизма. И дело здесь

<sup>12</sup> Мы здесь не можем подробно рассматривать тему соотношения Гуссерля и Марселя. Отошлем интересующихся ею к глубокому исследованию Рикёра [Рикёр, 2013, с. 421–451] и к нашим кратким заметкам [Визгин, 2008, с. 342–345, 430].

<sup>13</sup> Современные гуссерлеведы определяют первый период развития Гуссерлем его феноменологического проекта как «дескриптивный» или «эйдетический» [Журенной, 1999, с. 7]. Феноменология «Кризиса...» в этой периодизации характеризуется как «генетическая».

в том, что гуссерлевский наукоцентризм был неприемлем для христианского экзистенциалиста, каким все же был Марсель, несмотря на его нелюбовь к этой и любым другим философским этикеткам. Что же касается Рикёра, то он был учеником и Гуссерля, и Марселя. Но есть основание считать его в большей степени учеником немецкого философа, чем французского мыслителя. Действительно, под высказыванием Рикёра о том, что «главная ось нашего отношения к истине проходит через науку» [Entretiens autour de Gabriel Marcel, 1976, p. 89], **Гуссерль, безусловно, охотно бы поставил свою подпись, чего не сделал бы Марсель.** Не поставили бы под ним свою подпись и мы. Причина такого отказа в том, что ось религии никак нельзя не считать главной или даже самой главной. А еще ведь помимо науки существуют и такие сферы культуры, как, например, искусство и литература, которые тоже не являются стерильными в деле истины.

Я понимаю гуссерлевскую феноменологию как *продуктивный тупик* новоевропейского рационализма. Ведь сами по себе ставившиеся Гуссерлем в «Кризисе...» вопросы («кто мы как субъекты, осуществляющие смысловое и значимостное свершение универсальной конституции», «конституирующие в общности друг с другом мир как полносную систему?» и т. п.) говорят о том, что все это – стародавнее *déjà vu* трансцендентального идеализма в чуть обновленной «одежке». Из «Я» как абсолютной точки отсчета выхода у Гуссерля не предусмотрено, его просто у него нет. Если живого Бога религиозной веры «согнуть в бараний рог» «логической значимости», или «разумного смысла», то при таком условии, равнозначащем «богоубийству», действительно правомочно будет утверждать, что абсолютным основанием всего, последним «смыслодателем» является сознающий себя разум, «трансцендентальная субъективность» как некое «философское человечество». Ахиллесова пята гуссерлевской феноменологии в том, что она живет языческой по своим истокам *квазирелигией разума*, остающегося при всем «подмигивании» Платону, однако, не столько даже античным, сколько новоевропейским. Действительно, вызывавший сарказмы Гейне субъективный идеализм в духе Фихте слышится в таких словах Гуссерля: «Философ, находящийся в состоянии эпохе, ни себя, ни других не считает с наивной прямотой значимыми в качестве *людей*, но именно и только в качестве фе-

номенов, в качестве полюсов трансцендентальных вопрошаний» [Гуссерль, 2004 б, с. 246]. Не является ли трансцендентальное эпохе философическим трансом сознания, «кляксой» в душе, возомнившей себя бог весть какой всемогущественной? Да, действительно, нужно сначала «заморочить голову», чтобы в силу этого образовался разрыв между отстраняемой «естественной установкой» и возникшей в результате такой «заморочки» неестественной, вымученной позой. Надо сначала впасть в своего рода «прирученное безумие», чтобы потом можно было наблюдать за тем, как от него можно вернуться к здоровому сознанию. Гуссерль так и делает, уверяя своих читателей, что после переживания состояния «эпохе» и в результате него ничего, собственно говоря, из мира здоровой обыкновенной жизни они не потеряли, что все «вещи» в их всамделишной трансцендентной вещности так и остались на своих местах, что никакого солипсистского бреда не возникло. Занятие «неестественной» позиции так же естественно для новоевропейской идеалистической философии, как аналогичное занятие экспериментально-идеализирующей позиции в новоевропейской науке. Как без первого условия нет философии этой эпохи, так без второго нет ее науки. Здесь действительно наука и философия Нового времени идут слаженным в единство тандемом. Если экспериментальная наука немыслима без определенного рода экспериментов с природой, то соответствующая ей философия так же немыслима без подобных экспериментов с сознанием.

*Разумная* активность в мире, однако, действительно требует работы «смыслополагания», понимания, «конституирования», говоря гуссерлевским языком. Тезис об абсолютном трансцендентальном субъекте как последнем «смыслодателе» всего невозможно подтвердить, исходя из своего личного *человеческого* опыта. Напротив, в нем мы находим, скорее, подтверждение элементарного религиозного тезиса, а не догмы рационализма. Впавший в теоретическую манию немецкий профессор может говорить о «Я» как «смыслодателе» всего, но кто может это утверждение удостоверить опытом своей жизни, жизни партикулярного человеческого существа такого-то? Напротив, всякий не зараженный подобной манией человек может подтвердить, что мир создан не нами, что его смыслы не являются продуктами нашей «трансцендентальной субъективности», во всяком случае, скажет он, не я их произвел, хотя в

меру своей разумности и могу их понимать и даже, при определенных условиях, уточнять. Более того, он не может не видеть, что мир как автономное целое не имеет смысла сам по себе, в самом себе, а обретает его в сверхмировом, «охватывающем» мир начале. Иными словами, рационалистическое «мироверие» опровергается обычным человеческим опытом при условии его полиазимутальной открытости. Поэтому естественная, «наивная» установка, на отстранении от которой и строится феноменология Гуссерля, в конечном счете, если мы больше преданы *истине мудрости*, чем истине стремящейся к научной строгости идеалистической философии, предпочтительнее прокламируемой ею «неестественной» установки, если только мы сохраняем естественную способность оценивать «вещи» по мере их *высшей* истины.

Принять же ценностный приоритет «естественной установки» значит согласиться на отстранение самой немецко-профессорской теоретической философии, отречься от ее «мюнхаузенского» идеала. Но философский «силач», воспитанный в германском трансцендентальном стиле, на это не пойдет. Он выберет байроновскую позу теоретика-одиночки: «Эпохе порождает единственное в своем роде философское одиночество, которое является фундаментальным методическим требованием для действительно радикальной философии» [Там же, с. 297]. Из философского радикализма такая установка надеется извлечь нечто «сверхмощное» – вполне фаустианская амбиция<sup>14</sup>. Так что и сопоставление с Байроном оказывается уместным: «Я, стоящий надо всем естественным вотбытием» [Там же, с. 247].

В заколдованном мире жила германская «романтика», литературность которой так невыносима для Гуссерля, если она просачивается в философию. Но в столь же заколдованном, «замороженном» мире живет и германская трансцендентальная философия. Вот некоторые приметы подобной «заморочки» – наивно «упёртое» стремление к радикальной революции в мышлении, питаемое «кротовой» верой в абсолютную ценность подобного радикализма; столь же слепая вера в систему и универсальный метод; догма обязательной для философии «беспредпосылочности»; отождествление науки и философии.

<sup>14</sup> Об «одержимости немецкой земли» «идеями авторитета», власти, могущества говорит, например, такой ученик Гуссерля, как Шелер [Шелер, 1994 б, с. 34].

Все это частично раскрывает высказанную выше формулу гуссерлевской феноменологии, обозначившую ее как «продуктивный тупик». О ее тупиковости, на мой взгляд, уже достаточно сказано. А вот ее продуктивность раскрыта меньше. Но она несомненна так же, как и то, что прокламируемая ее создателем «новая наука» является тупиком. Во-первых, правда германского идеализма и, в частности, гуссерлевской феноменологии, непоследовательно стремящейся выйти за его пределы, в том, что мы действительно участвуем в «конструировании» смыслов, понимая в них мир и расширяя его познание. Но уловить *высшие* смыслы нам невозможно без противоположным образом направленной установки на «расслабление» «Я»-активности: без *духовно значимой* «пассивности» вся наша разумная активность немногого стоит. Об этом знали не только поэты и художники, но и некоторые философы. Мы участвуем в «конструировании» образов реальности, но *не ее самой* в ее первооснове. Поэтому воображение, восприятие, чувства, эмоции, телесность и воплощенность и выступили основными темами феноменологических исследований в работах учеников Гуссерля. И уже только поэтому нельзя не признать плодотворности титанических усилий основоположника философской феноменологии.

Значительность мысли Гуссерля вытекает, на мой взгляд, даже не столько из содержания выдвинутого им проекта, сколько из поразительной энергии, последовательности и упорства в его отстаивании, из неутомимой изобретательности при его переформулировках и усовершенствованиях, из педагогического и организационного дара, благодаря которому немецкий философ сумел собрать вокруг себя и своего творчества талантливых, выдающихся мыслителей. Достаточно назвать такие имена, как Хайдеггер, Шелер, Сартр, Мерло-Понти, Левинас, Рикёр. Именно феноменологическое движение, начало которому положил геттингенский профессор, привело к тому, что пейзаж философии в первые десятилетия XX века существенным образом преобразился. Влиятельный руководитель продуктивной школы – вот его главная роль в современной философии, которую он с необычайной эффективностью выполнил.



### Список литературы

- Булгаков С.Н.* (1993) Трагедия философии (философия и догмат) // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука. С. 311–518.
- Визгин В.П.* (2008) Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. М.: Издат. дом «Мир». 710 с.
- Гайденко П.П.* (2005) Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // *Vittorio*. Международ. науч. сб., посвящ. 75-летию Витторио Страды. М.: Три квадрата. С. 68–92.
- Гуссерль Э.* (2004 а) Изб. филос. переписка. М.: Феноменология – Герменевтика. 309 с.
- Гуссерль Э.* (2004 б) **Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.** Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль. 339 с.
- Козырев А.П.* (2007) Соловьев и гностики. М.: Савин С.А. 543 с.
- Куренной В.* (1999) От редактора // *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуал. кн. С. 5–12.
- Куссе Х.* (2012) Воспоминание как доказательство // Федор Августович Степун. М.: РОССПЭН. С. 75–93.
- Паршин А.Н.* (2011) Русская религиозная мысль: возрождение или консервация? // Русская философия (традиция и современность). 2004–2009. М.: Рус. путь. С. 74–92.
- Рикёр П.* (2013) Габриэль Марсель и феноменология // Поль Рикёр в Москве. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация». С. 421–451.
- Хайдеггер М.* (1993) Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис. 333 с.
- Хельд К.* (2010) Бог в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т. С. 15–30.
- Шелер М.* (1994 а) Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Избр. произведения. М.: Гнозис. С. 195–258.
- Шелер М.* (1994 б) Формы знания и образование // Там же. С. 15–56.
- Шестов Л.* (1964) Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Умозрение и Откровение. Париж: YMCA-PRESS. С. 299–327.
- Шестов Л.* (1993) Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука. 667 с.
- Entretiens autour de Gabriel Marcel* (1976) Neuchâtel: La Baconnière. 285 p.
- Extraits des Entretiens qui eurent lieu à Dijon les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel* (1974) // *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 79., juillet-sept. P. 328–410.
- Marcel G.* (1968) Être et Avoir. Т. 1: *Journal métaphysique* (1928–1933). P.: Éditions Aubier-Montaigne. 220 p.

---

## Quasi-Religion of Ratio as a Productive Impasse

*Viktor Vizgin*

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 14/5 Volkhonka, 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

The author looks at Husserl's later phenomenology, stated in «The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology», from the standpoint of Russian religious philosophy of existentialist denomination. The aim is to uncover the ultimate, religiously inspired motives of radical rationalism that had become apparent in the philosophy of the founder of phenomenology. The author shows them as underlying the German philosopher's thought, and in doing that resorts to the work of the Russian existentialist thinker Leo Shestov and his form of Husserl's reception, as well as to Gabriel Marcel – the Christian existentialist, who practised the phenomenological method, although not of a Husserlian kind.

The radical rationalism of Husserl's phenomenology unfolded as a sort of a quasi-religious mission and attracted the outstanding thinkers of the XXth century. However, having received initial impulse, they departed widely from his transcendentalism and idealism. The article pays special attention to Husserl's attempt to create a consistent phenomenological doctrine turning to the non-theoretical roots of theoretical thinking, i.e the *Lebenswelt*. The author shows the contradictoriness of Husserl's cause as a radical rationalist moving in the tradition of German classical idealism. The article's main thesis is formulated in its title. Husserl's phenomenology, which may be described as a quasi-religion of ratio, turns out to be a productive dead-end. Rather than the founder himself, Husserl's distinguished followers demonstrated the productive potential of the new way of philosophizing, which the founder conceived more as a project, or a problem, but not as something to be performed *in concreto*, through specific phenomenological analyses.

**Keywords:** Edmund Husserl, transcendental phenomenology, German idealism, rationalism, science-centrism, religion and philosophy, Leo Shestov, Gabriel Marcel

## References

Bulgakov S. N. (1993) Tragediya filosofii (filosofiya i dogmat) [The Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma)]. In: Bulgakov S.N. *Sochineniya*, t. 1. Moscow: Nauka, p. 311–518 (In Russian)

*Entretiens autour de Gabriel Marcel* (1976) Neuchâtel: La Baconnière. 285 p.

Extraits des Entretiens qui eurent lieu à Dijon les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel (1974). *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 79, juillet-sept., p. 328–410.

Gaidenko P. P. (2005) Gnosticheskie motivy v ucheniyakh Shellinga i VI. Solov'eva [The Gnostic Motives in the Doctrines of F.W.J.Schelling and Vladimir Solovyev]. *Vittorio. Mezhdunarodnyi nauchnyi sbornik, posvyashchennyi 75-letiyu Vittorio Strady*. Moscow: Tri kvadrata, p. 68–92. (In Russian)

Heidegger M. (1993) *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Work and Reflections of Diverse Years]. Moscow: Gnozis. 333 p. (In Russian)

Hel'd K. (2010) Bog v fenomenologii Husserlya [God in Husserl's Phenomenology]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii. 2009/2010*. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, p. 15–30. (In Russian)

Husserl E. (2004 a) *Izbrannaya filosofskaya perepiska* [Selected Philosophical Correspondence]. Moscow: Fenomenologiya – Germenevtika. 309 p. (In Russian)

Husserl E. (2004 b) *Krizis evropeiskikh nauk i transcendental'naya fenomenologiya*. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu [The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology. Introduction to Phenomenological Philosophy]. SPb.: Vladimir Dal', 339 p. (In Russian)

Kozyrev A. P. (2007) *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. Moscow: Savin S.A. 543 p. (In Russian)

Kurennoi V. (1999) Ot redaktora [Editor's note]. In: Husserl' E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii*. T. 1. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. Moscow: Dom intellektual'noi knigi, p. 5–12. (In Russian)

Kusse Kh. (2012) Vospominanie kak dokazatel'stvo [Recollection as a Proof]. *Fyodor Avgustovich Stepun*. Moscow: ROSSPEN, p. 75–93. (In Russian)

Marcel G. (1968) Être et Avoir, t. 1. *Journal métaphysique* (1928–1933). Paris: Éditions Aubier-Montaigne. 220 p.

Parshin A. N. (2011) Russkaya religioznaya mysl': vozrozhdenie ili konservatsiya? [Russian Religious Thought: Renaissance or Conservation?]. *Russkaya filosofiya (traditsiya i sovremennost')*. 2004–2009. Moscow: Russkii put', p. 74–92. (In Russian)

---

Ricoeur P. (2013) Gabriel' Marcel' i fenomenologiya [Gabriel Marcel and Phenomenology]. *Paul' Ricoeur v Moskve*. Moscow: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya», p. 421–451. (In Russian)

Sheler M. (1994a) Fenomenologiya i teoriya poznaniya [Phenomenology and Theory of Knowledge]. In: Sheler M. *Izbrannye proizvedeniya*. Moscow: Gnozis, p. 195–258. (In Russian)

Sheler M. (1994b) Formy poznaniya i obrazovanie [Forms of Cognition and Education]. In: *Tam zhe*, p. 15–56. (In Russian)

Shestov L. (1964) Pamyati velikogo filosafo. Edmund Husserl' [In Memory of Great Philosopher. Edmund Husserl]. *Umozrenie i Otkrovenie*. Parizh: YMCA-PRESS, p. 299–327.

Shestov L. (1993) *Sochineniya*, t. 1. Moscow: Nauka. 667 p. (In Russian)

Vizguin V. P. (2008) *Filosofiya Gabrielya Marcelya: temy i variatsii* [Gabriel Marcel's Philosophy: Themes and Variations]. Moscow: Izdatel'skii dom «Mir». 710 p. (In Russian)