

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Российский государственный гуманитарный
университет» (РГГУ)

На правах рукописи

Кольцов Александр Валерьевич

**ПОНЯТИЕ «ПЕРЕЖИВАНИЕ» В РЕАЛИСТИЧЕСКОЙ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ А. РАЙНАХА**

Специальность 5.7.2 История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель
д-р филос. наук, доцент
С. А. Коначева

Москва — 2023

Оглавление

Введение	3
1. «Переживание» в эпистемологии Райнаха.....	24
1.1. Сфера психического как пространство феноменологии	28
1.1.1. Определение и характерные черты переживания	28
1.1.2. Принцип феноменологической корреляции; рационализм и реализм.....	47
1.2. Феноменология знания	66
1.2.1. Феноменология как наукоучение.....	66
1.2.2. Экскурс: Феноменология и психология	74
1.2.3. «Знание» в собственном смысле	85
1.2.4. Спецификации в области суждения.....	93
1.2.5. Итоги и необходимые дополнения	111
1.3. Отдельные проблемы эпистемологии	122
1.3.1. Рефлексия	122
1.3.2. Поток переживаний.....	131
2. Этическое значение понятия «переживание» у Райнаха.....	144
2.1. Региональная локализация этического.....	145
2.2. Постижение ценностей как особый вид переживания.....	155
2.3. Переживание как ценность.....	166
2.4. Тема личности и ее связь с понятием переживания.....	167
3. Религиозное переживание	174
3.1. Феноменологический подход как религиозно-философская стратегия.....	174
3.2. Развитие реалистического тезиса во Фрагментах	176
3.2.1. Религиозное переживание как познание	177
3.2.2. Внутренняя структура религиозного переживания	181
3.3. Философско-теологическое заключение.....	187
Заключение.....	190
Источники	197
Литература	197

Введение

Адольф Райнах (1883–1917) – значимый участник раннего феноменологического движения, чей вклад в формирование этого философского направления обычно признается скорее в личностно-биографическом, нежели концептуальном плане. Райнах был одним из первых адептов феноменологии, сформировавших так называемый мюнхенский кружок, а с 1909 года он стал ближайшим сотрудником Гуссерля в Геттингене, сыграв здесь ключевую роль в институциональной консолидации движения. Будучи приват-доцентом, именно он проводил семинары, подготавливавшие новоприбывающих студентов к занятиям философией, одновременно он был вдохновителем и главным издателем *Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям* (печатного органа новой философской школы), а также негласным лидером геттингенского «Философского общества». Успев опубликовать лишь несколько небольших работ, с началом Первой мировой войны Райнах ушел на фронт, где погиб в 1917 году. Религиозное обращение, пережитое им незадолго до гибели, стало ярким событием, оказавшим значительное влияние на геттингенских феноменологов.

Возникший сравнительно поздно интерес к письменным трудам Райнаха обнаружил некоторые оригинальные черты его мысли. В настоящее время можно говорить об уже сложившейся исследовательской традиции, в рамках которой принято выделять следующие основные темы его разработок: проблематику суждения (утверждение и убеждение как отдельные виды суждения, негативные и безличные суждения), представление о «положениях дел» (*Sachverhalt*) как особом предмете философского познания, открытие социальных актов (аналогичных «речевым актам» аналитической традиции), полемику с трансцендентальным идеализмом. Установилось представление о Райнахе как о приверженце и одном из ведущих теоретиков реалистической феноменологии (в связи с чем нередко цитируется место из дружеской переписки с его восклицанием против идеалистов: «Прости им Боже, ибо не ведают, что творят!»).

В настоящей работе предпринимается всестороннее изучение письменного наследия Райнаха с точки зрения связи его феноменологической концепции с широко востребованным во всей немецкой философии начала XX века понятием «переживание».

Историко-философская **актуальность** работы связана с ключевой ролью Райнаха в раннем феноменологическом движении и, в частности, в эпизоде противостояния реалистической и трансцендентальной программ развития феноменологии. С одной стороны, обращение к ранней стадии феноменологического движения представляется необходимым для российской историко-философской традиции, преимущественно

склонной воспринимать ключевые тексты Гуссерля в изоляции от их идейного и дискуссионного контекста. С другой стороны, лишь относительно недавно в мировой науке стали появляться исследования¹, стремящиеся преодолеть тенденциозное желание представить реалистическую феноменологию либо как «ересь»², либо как, наоборот, единственно верное направление³, вместо этого пытаюсь понять ее самобытность как одного из эпизодов феноменологического движения. И в первом, и во втором случае задаче систематического переосмысления истории раннего феноменологического исследования в целом должны быть предпосланы частные исследования, направленные на детальное изучение отдельных персоналий и тем.

Именно таков замысел настоящей работы, в которой предлагается не столько систематический обзор всего творчества одного из лидеров реалистического крыла, сколько сосредоточение на избранном ключевом понятии «переживание». Выбор этого понятия неслучаен: оно является одним из определяющих концептов, служащих «маркерами» феноменологического подхода; можно сказать, что специфика феноменологического подхода заключается в переосмыслении набора традиционных философских проблем с точки зрения того, как они могут быть раскрыты через категорию переживания. Вместе с тем, как будет показано в работе, феноменологи не были первыми, кто ввел это понятие в философский обиход; важно однако то, что в феноменологии проблематика переживания стала разрабатываться в принципиально новом ключе. Поэтому исследование значения понятия «переживание» в мысли Райнаха с неизбежностью приобретает двойной проблемный фокус: с одной стороны, как изучение места отдельного концепта во всей совокупности философских текстов избранного автора, с другой стороны, как осмысление реплики, встраивающейся в более широкий контекст философской концептуализации «переживания». В этом смысле актуальность поставленной цели выходит за рамки исторического интереса к определенной стадии становления феноменологической философии и приобретает более широкий, не только исторический, но и систематический масштаб.

¹ Salice A. *Phänomenologische Variationen. Intention and Fullfillment in Early Phenomenology // Intentionality. Historical and Systematic Perspectives* / A. Salice, ed. München: Philosophia Verlag, 2012. P. 203–242; Tedeschini M. *Tra Monaco e Gottinga. Un capitolo di stori della fenomenologia // Studi Germanici*. 2018. Vol. 14. P. 25–44.

² Примеры такого подхода многочисленны, при этом, как правило, авторы этих работ ссылаются на биографические свидетельства, сохранившие критические отзывы самого Гуссерля - см. напр. Шпигельберг Г. *Феноменологическое движение: Историческое введение* М.: «Логос», 2002.

³ Крупнейшим апологетом реализма в феноменологии является Й. Зайферт (см. напр. Seifert J. *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. Boston: Routledge & K. Paul, 1987).

Объектом исследования выступает философское наследие Райнаха, как оно представлено в совокупности опубликованных текстов (к числу каких относятся не только заведомо предназначенные к публикации сочинения, но и сохранившиеся записи лекционных курсов, семинаров и докладов).

Предмет исследования – содержание и место понятия «переживание» в феноменологии Райнаха, то есть, во-первых, то смысловое наполнение, которое получал этот концепт на всем протяжении творчества философа, и, во-вторых, место и функция этого понятия в общем контексте его мышления.

В соответствии с обозначенными объектом и предметом **целью** работы является систематическая реконструкция содержания и роли понятия «переживание» во всем корпусе философских текстов Райнаха.

Задачи работы определяются заявленным намерением осуществить систематическую реконструкцию взглядов Райнаха, для чего необходимо предложить рабочую структуру, пригодную для обобщения и систематизации как основных положений, так и всех частных ходов мысли. Представляется более перспективным обосновать такую структуру исходя не из набора тем, эксплицитно заявляемых в трудах изучаемого автора, а с оглядкой на традиционную демаркацию основных разделов философского знания, тем более что в случае реалистической феноменологии такая демаркация получает особое подкрепление в учении о региональных онтологиях. Итак, для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

1) выявить специфику феноменологической тематизации переживания и, в частности, особую роль этого понятия в контексте реалистической феноменологии;

2) проследить эпистемологическое значение понятия «переживание», что включает в себя ряд подзадач:

- показать связь понятия «переживание» с общей теорией науки,
- соотнести понятие «переживание» с центральными эпистемологическими концептами «знание» и «познание»,
- уделить отдельное внимание разработанной Райнахом оригинальной теории суждения, представив ее как частный случай феноменологического анализа переживаний,
- обобщить эпистемологические принципы Райнаха, указав на степень и характер их фундированности понятием «переживание»,
- раскрыть роль понятия «переживание» для предложенных Райнахом решений центральных для феноменологической философии в целом эпистемологических проблем рефлексии и потока переживаний;

3) установить связь этической проблематики в творчестве Райнаха с понятием «переживание» (для чего, в частности, потребуется предложить возможно полную реконструкцию этической мысли философа);

4) дополнить результаты, достигнутые в рамках рассмотрения эпистемологии и этики, обсуждением специфики тематизации религиозного переживания в поздних записях Райнаха (а именно, особенностей его когнитивного статуса и внутренней структуры).

Источниковая база исследования. Весь корпус философских произведений Райнаха можно разделить на три группы текстов: 1) прижизненные публикации в научной периодике, 2) черновые религиозно-философские записи Райнаха, сделанные им в последние годы жизни, 3) записи докладов, семинаров и лекционных курсов, в большинстве случаев сделанные их слушателями и не авторизованные Райнахом⁴.

1) Наиболее крупными и значительными публикациями Райнаха являются два сочинения, представляющие собой попытку осуществить собственно феноменологический анализ отдельных предметов (что соответствует общему духу раннего феноменологического движения: сам Гуссерль выступал в своих трудах провозвестником новой методы, формулируя ее основные принципы в самых общих чертах, в то время как его молодые последователи были увлечены скорейшим приложением этой методы к частным областям предметной реальности⁵).

Первое из этих сочинений – «*К теории негативного суждения*»⁶ – было опубликовано в 1911 году в составе юбилейного сборника в честь шестидесятилетия Т. Липса, почитавшегося всеми участниками мюнхенского феноменологического кружка. Этот очерк, посвященный анализу суждения как особого когнитивного переживания, по-видимому, является переработкой части докторской диссертации. Основная значимость и

⁴ Помимо этого, сохранился текст правоведческой диссертации Райнаха «О понятии причины в действующем уголовном праве», которую однако нельзя считать в собственном смысле философским сочинением. Наоборот, философская диссертация «Сущность и систематика суждения», которую Райнах защитил в Геттингене под руководством Гуссерля, к сожалению, неизвестна исследователям.

⁵ См. напр. Ströker E., Janssen P. *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg [im Breisgau]: K. Alber, 1989. S. 55–61 («Phänomenologie als ‚Arbeitsphilosophie‘»).

⁶ Reinach A. *Zur Theorie des negativen Erteils* // Idem. *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden* / K. Schuhmann, B. Smith, Hrsg. München: Philosophia-Verlag, 1989. Bd. I. S. 95–140; русский перевод опубликован в: Райнах А. *Собрание сочинений* / В. А. Куренной, пер. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 95–152. Из стилистических соображений в основном тексте работы это сочинение будет далее упоминаться как «Теория негативного суждения».

оригинальность работы заключается в аргументированном различении утверждения и убежденности как двух нетождественных моментов суждения. В теоретико-методологическом отношении ценно то, что здесь представлен убедительный образец феноменологического анализа, результаты которого становятся содержательным вкладом в актуальные эпистемологические дискуссии.

Второе центральное сочинение – *opus magnum* Райнаха, вошедший в первый выпуск «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям» (1913 г.), – «*Априорные основания гражданского права*»⁷. В этой работе философский интерес совмещается с правоведческой специализацией, соответствовавшей первому образованию Райнаха. В соответствии с концептуальными установками ранней феноменологии, основной целью является рассмотрение сущностных моментов права, устанавливающих региональную специфику этого феномена. На этом пути Райнахом делается открытие социальных актов – уникального феномена, оспаривающего широко распространенное в философии Нового времени представление о психо-физическом дуализме. В предложенном здесь учении о социальных актах исследователи видят предвосхищение теории речевых актов, разрабатывавшейся позднее в аналитической философии XX века⁸. В заключительных разделах работы выявленные априорные аспекты соотносятся с позитивным правом, а также с концепциями естественного права.

Выходу двух названных работ предшествовали три другие публикации Райнаха (впрочем, не имеющие прямого отношения к теме переживания и потому упоминаемые здесь лишь ради полноты описания корпуса трудов Райнаха). Так, его письменным дебютом стал небольшой очерк «*Уильям Джеймс и прагматизм*»⁹, напечатанный в 1910 году (то есть через год после начала работы Райнаха в Геттингене) в приложении к газете «Ганноверский курьер» по случаю смерти американского философа. Загадочна как причина интереса геттингенского ассистента к творчеству Джеймса (ближайшая связь усматривается лишь в том, что в это же время большое внимание прагматизму уделял другой участник геттингенского философского кружка – М. Шелер¹⁰), так и характер заметки – превратившейся из некролога в полемический этюд. Прагматизму с нескрываемым пафосом противопоставлен феноменологический проект, с которым связаны самые

⁷ Reinach A. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes // Sämtliche Werke. Bd. I. S. 141–278; русский перевод: Райнах А. Ук. соч. С. 153–326.

⁸ Smith B. Reinach, Adolf (1883–1917) // Routledge Encyclopedia of Philosophy. L.: Routledge, 2016 г. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/reinach-adolf-1883-1917/v-1> (дата обращения: 20.06.2023).

⁹ Reinach A. William James und der Pragmatismus // Sämtliche Werke. Bd. I. S. 45–50.

¹⁰ Reinach A. Sämtliche Werke. Bd. II. Kommentar und Textkritik. S. 639.

восторженные чаяния глубинного обновления интеллектуальной и культурной жизни. Две других публикации относятся к 1911 году и объединены общей темой – в них Райнах обращается к ключевым моментам философии Канта¹¹. Появление этих работ – написанных Райнахом по итогам прочитанного им курса о «Критике чистого разума» – служит свидетельством его фундаментальной историко-философской компетентности¹², в то время как их публикация в ведущих специальных журналах (соответственно *Kant-Studien* и *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*) показывает признанность его исследований в профессиональной среде.

В отличие от трех ранних работ, к теме переживания имеют непосредственное отношение еще две публикации Райнаха, вышедшие в интервале 1912–1914 гг. В двух выпусках уже упомянутого *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (№ 148 за 1912 год и № 149 за 1913 год) было напечатано небольшое исследование, в котором обсуждение проблем эпистемологии соседствует с изначальным интересом к области права – «Размышление; его этическое и правовое значение»¹³. Как следует из названия, в центре обсуждения вновь оказывается частный пример переживания – размышление, которое подвергается всестороннему феноменологическому рассмотрению. В рамках этого решаются задачи аккуратного описания соответствующего опыта, проводятся внутривидовые различия (показывается существенная нетождественность двух видов размышления – интеллектуально-теоретического и практического), в то же время размышление соотносится с иными актами, а также соотносится с общим потоком переживаний; таким образом, этот очерк дает весьма богатый материал для анализа того, как Райнах в принципе работает с понятием «переживание».

Другой труд – и последняя прижизненная публикация Райнаха – это *рецензия* на книгу Наторпа «Общая психология согласно критическому методу»¹⁴, напечатанная в 1914 году в журнале Геттингенского университета *Göttingische gelehrte Anzeigen*. Предполагается, что поводом для нее могла стать либо встреча Райнаха с Наторпом во

¹¹ Reinach A. Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant // *Sämtliche Werke*. Bd. I. S. 51–66 (русский перевод: Райнах А. Ук. соч. С. 76–94); Idem. Kants Auffassung des Humeschen Problems Reinach // *Sämtliche Werke*. Bd. I. S. 67–94 (русский перевод: он же. Ук. соч. С. 43–75).

¹² Глубину историко-философской осведомленности Райнаха отмечал и Гуссерль - см. Schuhmann K. Husserl und Reinach // *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology* / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. P. 245.

¹³ Reinach A. Die Überlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung // *Sämtliche Werke*. Bd. I. S. 279–311.

¹⁴ Reinach A. Paul Natorps »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode« // *Sämtliche Werke*. Bd. I. S. 313–331.

время выступления в Марбурге с докладом «*О феноменологии*», либо поручение Гуссерля, проявлявшего интерес к творчеству неокантианца и в частности к этому его труду¹⁵. Так или иначе, известно, что еще в студенческие годы идеи Наторпа оказали на Райнаха немалое влияние¹⁶. Тем не менее, в рецензии развернута обстоятельная критика неокантианских оснований психологии – здесь последовательно утверждаются три тезиса, в отношении которых установки феноменологии и неокантианства оказываются взаимно противоречивы: с точки зрения феноменологии, 1) сущность трансцендентального субъекта, так же как и 2) содержание отдельных переживаний, доступны схватыванию в акте рефлексии, в соответствии с чем 3) сфера психических переживаний способна образовать самостоятельный предмет для анализа в рамках частной научной дисциплины. Из сказанного видно, что основной интерес для нашей работы рецензия имеет в связи с обсуждением возможности рефлексии как основного средства фиксации переживаний. В контексте творчества Райнаха, как и всей ранней феноменологии (принимая во внимание установившееся представление о твердой оппозиции между трансцендентальной и реалистической феноменологией) чрезвычайно важно, что в этой рецензии прослеживаются явные следы восприятия отдельных положений из появившихся непосредственно до этого «*Идей I*» Гуссерля¹⁷.

2) *Фрагменты*¹⁸, записанные Райнахом во время военной службы в 1916-1917 годах и впервые подготовленные к публикации Э. Штайн и Я. Конрад-Мартиус в посмертном собрании его трудов, документируют пробуждение в среде геттингенцев религиозного интереса, являясь одним из первых в феноменологическом движении проектом изучения религиозного переживания. В контексте настоящей работы эти записи значимы не только как еще один пример анализа определенного рода переживаний, но и в связи с тем, что религиозная перспектива заставляет Райнаха пересмотреть некоторые концептуальные моменты, связанные как с общей морфологией переживания (например, субъект-объектная модель опыта, вопрос источника и носителя переживаний, внутренняя логика их осуществления), так и с когнитивным статусом переживания.

3) Наконец, наиболее объемный – и наименее изученный – пласт творчества Райнаха составляют опубликованные К. Шуманном и Б. Смитом архивные записи, отражающие, так

¹⁵ Reinach A. Sämtliche Werke. Bd. II. Kommentar und Textkritik. S. 697–699.

¹⁶ Schuhmann K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography // *Speech Act and Sachverhalt...* P. 8.

¹⁷ Reinach A. Sämtliche Werke. Bd. II. Kommentar und Textkritik. S. 699; ср. к примеру обсуждение трех смыслов «предметности»: Reinach A. Paul Natorps Allgemeine Psychologie. S. 321–323.

¹⁸ Reinach A. Aufzeichnungen // Sämtliche Werke. Bd. I. S. 589–611 (переведены лишь частично и помещены в предисловии к собранию сочинений: Райнах А. Ук. соч. С. 30–39).

сказать, «устное» наследие философа¹⁹. Наиболее сохранившимся источником в этой группе является доклад «О феноменологии»²⁰, прочитанный в Марбурге в январе 1914 года; этот текст был включен в первое посмертное собрание сочинений Райнаха и в 1951 году воспроизведен отдельной брошюрой с несколько измененным названием («*Was ist Phänomenologie?*»), причем основой для публикации послужила сохранившаяся авторская рукопись²¹. Основным пафосом этого выступления было продемонстрировать потенциал зарождающегося феноменологического проекта, показав применимость нового философского метода на отдельных примерах (из области психологии, математики, истории и др.), при этом основным концептуальным тезисом является связанный с понятием *Sachverhalt* («положение вещей») антиидеалистический, реалистический посыл: философскому познанию доступна не только «необходимость мышления», но «необходимость бытия». В соответствии с жанром, все положения доклада представлены весьма эскизно, однако это же позволило достаточно живо выразить некоторые важные интуиции, связанные с категорией переживания: во-первых, поставлена проблема дескриптивного раскрытия всей палитры содержаний сознания, во-вторых, намечена персоналистическая модель, устанавливающая иерархию переживаний, на одном полюсе которой помещаются «периферийные», т.е. наиболее безличные акты, а на противоположном – предельно укорененные в «ядре личности».

Следующий по значимости источник из этой группы – сохранившиеся в двух редакциях записи лекционного курса «*Введение в философию*»²², прочитанного в летнем семестре 1913 года. Этот весьма объемный текст состоит из трех тематических разделов – за общим вступлением следуют «Философская проблематика (избранные основные проблемы философии)», «Основы логики» и «Основы этики»; в первом разделе, составляющем больше половины всего курса, последовательно рассматриваются темы внешнего восприятия, внутреннего восприятия (здесь устанавливается содержание и ключевое значение концепта «переживание»), проблемы конституирования предмета

¹⁹ В русское издание вошли два таких текста - «О феноменологии» и «О сущности движения» (Райнах А. Ук. соч. С. 327–399).

²⁰ Reinach A. Über Phänomenologie // *Sämtliche Werke*. Bd. I. S. 531–550 (русский перевод: Райнах А. Ук. соч. С. 327–350; предварительный вариант перевода, несколько отличный от итогового, публиковался дважды: Райнах А. О феноменологии / В. А. Куренной, пер. // *Логос*. 1999. Вып. 1 (11). С. 46–64; Антология реалистической феноменологии / Д. Атлас, В. А. Куренной, ред. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 349–373).

²¹ Reinach A. *Sämtliche Werke*. Bd. II: *Kommentar und Textkritik*. S. 771.

²² Reinach A. *Einleitung in die Philosophie* // *Sämtliche Werke*. Bd. I. S. 369–513.

(Gegenstandskonstitution – тема, традиционная для австрийской философии этого времени) и, наконец, суждения и общих принципов познания. Отметим, что «Введение в философию» практически никак не учитывалось в существующих исследованиях, что представляется досадным упущением (извиняемым разве что солидным объемом этого текста): дошедшие до нас записи являются уникальным по значимости источником, поскольку жанр лекционного курса, с одной стороны, обязывал Райнаха формулировать собственную концепцию философии в предельно систематическом виде и, с другой стороны, позволял ему, в отличие от письменных работ, высказывать свои творческие находки в более свободной и непосредственной манере. При этом, касаясь в лекциях частных вопросов, Райнах нередко воспроизводил положения своих опубликованных работ; в этом смысле лекционный курс (прочитанный за год до окончания университетской карьеры) предстает своего рода синтезом, сводящим все отдельные исследования геттингенского приват-доцента в цельную концепцию (зачастую добавляя к этому важные положения, не содержащиеся ни в каких других публикациях). Поэтому в настоящей работе текст этого курса является одним из центральных источников, позволяющим восстанавливать концептуальную целостность мысли Райнаха. Еще раз отметим, что многие важные моменты – например, авторская версия учения о материальном априори, учение об этике и др. – известны нам только из этого текста. В свою очередь, достоверность имеющихся записей (не авторизованных самим лектором) подтверждается как наличием двух сохранившихся версий (между которыми нет содержательных противоречий), так и адекватным соответствием содержанию других сочинений философа.

Среди других текстов этой группы (их общее количество – девять, не считая двух вышеназванных) по отношению к проблематике переживания значимы два небольших фрагмента. Во-первых, это конспект несохранившейся диссертации Райнаха «*Сущность и систематика суждения*»²³, сделанный Даубертом. По мнению издателей, конспект с точностью воспроизводит оригинальную структуру и формулировки, поэтому является достаточно надежным источником, где впервые производятся оригинальные спецификации в области суждения: утверждение и убеждение выделяются как нетождественные друг другу акты, а также соотносятся со значимой для ранней феноменологии оппозицией двух базовых форм мышления: «*Vorstellung*» («представление») и «*Meinung*» («подразумевание»). В целом эти спецификации будут повторены в «*Теории негативного суждения*», однако для систематического анализа важны некоторые частные положения и формулировки, содержащиеся только в этом тексте; кроме того, здесь эксплицитно

²³ Reinach A. Wesen und Systematik des Urteils // Ibid. S. 339–345.

выражена особенность подхода, тематизирующего суждения в качестве актов, или переживаний, сознания – в противоположность «идеальным» концептам классических изводов логики. Второй релевантный источник – запись лекции, озаглавленная «Несоциальные и социальные акты»²⁴. Как явствует из названия, в ней впервые формулируется учение о социальных актах; лекция была прочитана в составе тематического курса «Свобода совести, вина и ответственность» («Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortlichkeit»), который Райнах вел в зимнем семестре 1911–1912 года; текст, так же как и в случае «Введения в философию», реконструирован на основе двух рукописей²⁵. Концептуально все положения этой лекции войдут в опубликованные годом позже «Априорные основания гражданского права», однако в историческом плане этот документ ценен как свидетельство о первом обнаружении философского открытия; в настоящей работе будут использованы отдельные формулировки, касающиеся связи собственно «переживания» с социальными актами.

Кроме того, нами будет использован четырехстраничный отрывок «Основные понятия этики»²⁶ – запись, отражающая содержание единственного выступления Райнаха в рамках проводившихся мюнхенскими студентами Липпса заседаний «Академического общества психологии». Этот доклад, состоявшийся 6 июля 1906 года и сохранившийся в двух конспектах – Т. Конрада и И. Дауберта (опубликована реконструкция, учитывающая обе рукописи), важен в общем контексте творчества Райнаха – как его философский дебют и одновременно уникальное свидетельство интереса к этической проблематике (по-видимому, основные положения, высказанные здесь, будут воспроизведены в инаугурационном докладе, прочитанном в университете Геттингена при вступлении на должность приват-доцента в 1909 году²⁷). Эта публикация будет привлекаться для систематической реконструкции этической мысли Райнаха во второй главе диссертации.

Для полноты обзора перечислим тексты, которые не будут рассматриваться в настоящей работе, поскольку содержательно они никак не связаны с темой феноменологической концептуализации переживания. Это: «О безличных суждениях», «Необходимость и всеобщность в положении дел», «Многозначность понятия сущности», «О цвете вещей и окрашенности», «К понятию числа», «О сущности движения»²⁸; два

²⁴ Reinach A. Nichtsoziale und soziale Akte // Ibid. S. 355–360.

²⁵ Reinach A. Sämtliche Werke. Bd. II. Kommentar und Textkritik. S. 730.

²⁶ Reinach A. Die Grundbegriffe der Ethik // Sämtliche Werke. Bd. I. S. 335–337.

²⁷ Schuhmann, K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography. P. 16.

²⁸ Reinach A. Über impersonale Urteile // Sämtliche Werke. Bd. I. S. 347–350; idem. Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt // Ibid. S. 351–354; idem. Die Vieldeutigkeit des Wesensbegriffs // Ibid. S. 361–363;

последних пункта в этом перечне – довольно объемные конспекты семинаров соответственно зимнего и летнего семестров 1914 года, в то время как остальные представляют собой лишь короткие фрагментарные записи (сохраняя тем не менее ценность как свидетельство разнообразия философских тем, затрагивавшихся Райнахом в его работе).

Степень теоретической разработанности темы. Следует указать три направления исследований, концентрическим образом (от более частного к более общему) относящихся к проблеме феноменологического осмысления понятия «переживание» в мысли Райнаха: а) историко-философские работы, посвященные непосредственно творчеству Райнаха, б) публикации о месте ранней феноменологии и реалистического направления в общей логике феноменологического движения, в) исследования, обобщающие историю и семантику концепта «переживание», как в рамках феноменологии, так и в более широком историко-философском контексте.

а. Первопроходцем в изучении философии Райнаха стала канадская исследовательница Л. А. Вандерворт Бреттлер²⁹. Пятнадцатью годами позже, в 1987 году, был издан коллективный сборник статей³⁰; впоследствии появились обобщающие монографии Дж. М. Дюбуа³¹, А. Саличе³², К. Бальтцер-Джарай³³ и М. Тедескини³⁴, а также ряд справочных статей³⁵. Для всех этих работ характерно сосредоточение на темах,

idem. Über Dindfarbe und Dingfärbung // Ibid. 365–367; idem. Zum Begriff der Zahl // Ibid. S. 515–529; idem. Über das Wesen der Bewegung // Ibid. S. 551–588.

²⁹ Vandervort Brettler L. A. *The Phenomenology of Adolf Reinach: Chapters in the Theory of Knowledge and Legal Philosophy*. Montreal: Mac Gill University, 1973. Помимо прочего, в этой работе впервые решалась проблема англоязычного изложения мысли Райнаха и, в частности, отдельных ключевых понятий, что заложило определенную терминологическую традицию.

³⁰ *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology* / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987.

³¹ DuBois J. M. *Judgment and Sachverhalt: An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*. Dordrecht: Kluwer, 1995.

³² Salice A. *Urteile und Sachverhalte: ein Vergleich zwischen Alexius Meinong und Adolf Reinach*. München: Philosophia, 2009.

³³ Baltzer-Jaray K. *Doorway to The World of Essences: Adolf Reinach & The Early Phenomenological Movement*. VDM Verlag Dr. Müller, 2011.

³⁴ Tedeschini M. *Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo*. Macerata: Quodlibet, 2015.

³⁵ Smith B. Reinach, Adolf; DuBois J. M., Smith B. Adolf Reinach // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reinach/> (дата обращения: 20.06.2023); Loddo O. G. *Adolf*

традиционно связываемых с оригинальным вкладом Райнаха в раннюю феноменологию – это прежде всего теория суждения, понятие *Sachverhalt* и анализ права (включая сюда открытие социальных актов); к этим вопросам может добавляться обсуждение материального априори, реализма, отрицательных суждений и т.п. (этическая и религиозная проблематика при этом полностью игнорируется); источниковая база упомянутых исследований как правило ограничивается прижизненными публикациями философа. В отечественной науке открытие Райнаха принадлежит В. А. Куренному, подготовившему комментированный перевод корпуса его сочинений³⁶ и в отдельных работах описавшему их место в контексте ранней феноменологии³⁷.

Далее, существует круг исследований, посвященных отдельным аспектам наследия Райнаха. Так, общей характеристике его личности и вклада в феноменологию посвящены публикации Э. Гуссерля³⁸ и Д. фон Гильдебранда³⁹, а также статьи К. Шуманна и Б. Смита⁴⁰, А. Саличе⁴¹, А. Г. Варсегова⁴². Специфика работы феноменолога с понятием *Sachverhalt* и связанные с ним эпистемологические вопросы рассматриваются Б. Смитом⁴³, В. Кюнне⁴⁴,

Reinach // APhEx Portale italiano di filosofia analitica. 2019. Vol. 20. URL: http://www.aphex.it/public/file/Content20190627_APhEx,202019ProfiliReinach.pdf (дата обращения: 20.06.2023); Tedeschini M. Adolf Reinach // *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* / D. De Santis, B. C. Hopkins, C. Majolino, ed. L.; NY: Routledge, 2021. P. 582–591.

³⁶ Райнах А. Ук. соч.

³⁷ Куренной В. А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // *Логос*. 1999. Вып. 11/12. С. 156–182; он же. Проблема возникновения феноменологического движения: дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.

³⁸ Husserl E. Adolf Reinach+ // *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*. 06.12.1917; idem. Adolf Reinach // *Kant-Studien*. 1918. Bd. 23. S. 147–149.

³⁹ Hildebrand D. Reinach as a Philosophical Personality // *Aletheia*. 1983. Vol. 3. P. xv–xxix.

⁴⁰ Schuhmann K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography; Schuhmann K. Husserl und Reinach; idem. Edith Stein und Adolf Reinach // *Selected papers on phenomenology* / C. Leijenhorst, P. Steenbakkens, ed. NY; Boston; Dordrecht; L.; M.: Kluwer Academic Publishers, 2004. P. 163–184.

⁴¹ Salice A. Actions, Values, and States of Affairs in Hildebrand and Reinach // *Studia Phaenomenologica*. 2015. Vol. 15. P. 259–280.

⁴² Варсегов А. Г. Взгляды Адольфа Райнаха на феноменологию и ее метод // *Вестник Вятского государственного университета*. 2008. Вып. 4. С. 150–154.

⁴³ Barry S. On the Cognition of States of Affairs // *Speech Act and Sachverhalt...* P. 189–225.

⁴⁴ Künne W. The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affairs and Propositional Matter // *Speech Act and Sachverhalt...* P. 175–187.

А. Хрудзимиски⁴⁵, М. Креспо Сесмеро⁴⁶ (общий историко-философский обзор понятия «положение вещей» осуществлен в работе Б. Смита⁴⁷ и в статье В. В. Селиверстова⁴⁸). К социально-правовой проблематике и сопоставлению учения о социальных актах с аналитическими исследованиями речевых актов обращались большинство авторов упомянутого сборника 1987 года, Буркхарт посвятил этой теме фундаментальную монографию⁴⁹, в недавнее время появились публикации Б. Амбруаз⁵⁰, С. Ложье⁵¹, Ж. Кантегрейл⁵², А. Хрудзимиски⁵³, П. Альвеса⁵⁴, Р. А. Юрьева⁵⁵ и М. И. Пантыкиной⁵⁶. Некоторые (однако далеко не все) моменты этики Райнаха описаны Буркхартом⁵⁷ и Дюбуа⁵⁸. На протяжении последних двадцати лет усилился интерес к религиозной

⁴⁵ Chrudzimiski A. Negative States of Affairs: Reinach Versus Ingarden // Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy. 2012. Vol. 16/2. P. 106–127.

⁴⁶ Crespo Sesmero M. Estados de cosas negativos: La perspectiva fenomenológica de Adolf Reinach // Veritas. 2014. Vol. 30. P. 65–81.

⁴⁷ Smith B. Sachverhalt. Eine historische Untersuchung. Salzburg: Universität Salzburg, 1988.

⁴⁸ Селиверстов В. В. Понятие «Sachverhalt»: «положение вещей» в австрийской философии XIX века // Философские науки. 2019. Т. 62. № 1. С. 106–120.

⁴⁹ Burkhardt A. Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen: A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik. Tübingen: Niemeyer, 1986 (в 2010 году вышло репринтное переиздание).

⁵⁰ Ambroise B. Le problème de l'ontologie des actes sociaux: Searle héritier de Reinach? // Les études philosophiques. 2005. Vol. 72/1. P. 55–71.

⁵¹ Laugier S. Actes de Langage et états des choses: Austin et Reinach // Les études philosophiques. 2005. Vol. 72/1. P. 73–97.

⁵² Cantegreil J. D'une voie phénoménologique en théorie du droit: Remarques sur le réalisme d'Adolf Reinach // Les Études philosophiques. 2005. Vol. 72/1. P. 99–112.

⁵³ Chrudzimiski A. Reinach's Theory of Social Acts // Studia Phaenomenologica. 2015. Vol. 15. P. 281–302.

⁵⁴ Alves P. M. S. Revisiting Reinach and the Early Husserl For a Phenomenology of Communication // Revista Portuguesa de Filosofia. 2022. Vol. 78. No. 3 (Os Discípulos Esquecidos de Husserl / Forgotten Disciples of Husserl). P. 771–796.

⁵⁵ Юрьев Р. А. Особенности денатурализации и депсихологизации оснований права в реалистической феноменологии А. Райнаха // Вестник Бурятского Государственного Университета. 2010. Вып. 14. С. 119–122.

⁵⁶ Пантыкина М. И. А. Райнах и Н. Н. Алексеев: два проекта феноменологии права // Вестник гуманитарного института ТГУ. 2010. Вып. 1 (7). С. 7–13; она же. Адольф Райнах и его забытый проект феноменологии права // Вопросы философии. 2022. Вып. 4. С. 116–126.

⁵⁷ Burkhardt A. Verpflichtung und Verbindlichkeit. Ethische Aspekte in der Rechtsphilosophie Adolf Reinachs // Speech Act and Sachverhalt... P. 155–174.

⁵⁸ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt.

проблематике: наряду с пионерской работой Б. Бэкман⁵⁹ необходимо назвать работы С. А. Коначевой⁶⁰, Й. Фельдес⁶¹, Дж. Камиллери⁶², Б. Сильва Сантос⁶³. Наконец, отдельные историко-философские сопоставления предложены Дж. Дейви⁶⁴, Д. Фальчиони⁶⁵ и Д. Серон⁶⁶.

б. Среди указанных выше исследований особая роль Райнаха в становлении ранней феноменологии (имеется в виду его приверженность реализму) специально обсуждается у Шумана⁶⁷, Дюбуа⁶⁸, Кантегрейл⁶⁹ и Тедескини⁷⁰. Переходя к обзору изученности реалистической феноменологии в целом, следует выделить две группы текстов – условно говоря, систематическую и историческую. Так, ведущий современный идеолог этого

⁵⁹ Beckmann B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

⁶⁰ Коначева С. А. Проблема априори в феноменологии религии // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19-20 апреля 2012 г. / А. Н. Круглов, ред. М.: Канон+, 2013. С. 259–282; она же. Бог после Бога. Философская теология в постметафизическую эпоху. М.: РГГУ, 2019.

⁶¹ Feldes J. Der Krieg als Katalysator der Metaphysik. Reinachs religionsphilosophische Fragmente und metaphysische Tendenzen in der frühen Phänomenologie (Conrad-Martius, Hering, Stein) // *The Great War and Phenomenology*. Husserlarchiv Leuven, 2014. URL: https://www.academia.edu/9744912/Der_Krieg_als_Katalysator_der_Metaphysik_2014 (дата обращения: 20.06.2023).

⁶² Camilleri S. The “German Fathers” of the Theological Turn in Phenomenology: Scheler, Reinach, Heidegger // *The Heythrop Journal*. 2014. Vol. 55 (4). P. 545–552.

⁶³ Silva Santos B. Martin Heidegger e o “Absoluto”. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach // *O Que Nos Faz Pensar*. 2017. Vol. 26. No. 40. P. 353–380.

⁶⁴ Davie G. Husserl and Reinach on Hume’s “Treatise” // *Speech Act and Sachverhalt...* P. 257–274.

⁶⁵ Falcioni D. Immanuel Kant und Adolf Reinach: Zwei Linien des Widerstandes im Vergleich // *Kant-Studien*. 2002. Bd. 93. S. 351–370.

⁶⁶ Seron D. Adolf Reinach sur le continu // *Philosophie*. 2016. Vol. 128. P. 34–49.

⁶⁷ Schuhmann K. Husserl und Reinach.

⁶⁸ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 151–154.

⁶⁹ Cantegreil J. Op. cit.

⁷⁰ Tedeschini M. Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo.

направления Й. Зайферт⁷¹, а также Г. Эбель⁷² и отчасти М. Тедескини⁷³ проблематизируют соотношение постулатов реализма и позиций Гуссерля на разных этапах творчества, решая таким образом вопросы концептуальной когерентности и подлинного замысла феноменологии как таковой. В отличие от этого Э. Аве-Лаллемо⁷⁴, Шуман и Смит⁷⁵, Куренной⁷⁶, Саличе⁷⁷, Тедескини⁷⁸ занимаются реконструкцией истории и концептуальных предпосылок текстуально засвидетельствованного противостояния реалистических и идеалистических тенденций внутри раннего феноменологического движения.

в. Содержанию и роли концепта «переживание» в контексте феноменологической философии посвящены словарные статьи П. Янсена⁷⁹, К. Хельда⁸⁰, А. Стайти⁸¹ и работа В.

⁷¹ Seifert J. Back to Things in Themselves; idem. Was ist Philosophie? Die Antwort der Realistischen Phänomenologie // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1995. Bd. 49. H. 1. S. 92–103; idem. Die Bedeutung von Husserls Logischen Untersuchungen für die Realistische Phänomenologie // AEMAET Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 2015. Bd. 4. S. 28–119; Зайферт Й. Введение // Антология реалистической феноменологии. С. 7–31.

⁷² Ebel G. Untersuchungen zu einer realistischen Grundlegung der phänomenologischen Wesensschau. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades. München: Ludwig-Maximilians-Universität zu München, 1965.

⁷³ Tedeschini M. From Phenomenology to Formal Ontology: How Barry Smith and Kevin Mulligan Made Husserl's Descriptive Psychology into a Form of Realism // Archivio di Filosofia. 2015. Vol. 83 (3). P. 177–188; idem. Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo.

⁷⁴ Avé-Lallemant E. Phänomenologie und Realität. Vergleichende Untersuchungen zur "München-Göttinger" und "Freiburger" Phänomenologie. München, 1971; idem. Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie // Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971. Den Haag: Hijhoff, 1975. S. 19–38.

⁷⁵ Schuhmann K., Smith B. Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I // Review of Metaphysics. 1985. Vol. 38. P. 763–793.

⁷⁶ Куренной В. А. Проблема возникновения феноменологического движения.

⁷⁷ Саличе А. Разрыв внутри ранней феноменологии: Эдмунд Гуссерль, Адольф Райнах (и Теодор Конрад) о мышлении и созерцании // Ежегодник по феноменологической философии. Т. 2 (2009/2010). М.: РГГУ, 2010. С. 259–281; Salice A. Phänomenologische Variationen.

⁷⁸ Tedeschini M. Tra Monaco e Gottinga.

⁷⁹ Janssen P. Erlebnis, intentionales // Historisches Wörterbuch der Philosophie / J. Ritter, Hrsg. Bd. 2: D-F. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 711.

⁸⁰ Held K. Erlebnisstrom // Ibid. S. 711–712.

⁸¹ Staiti A. Erlebnis // Husserl-Lexikon / H. H. Gander, Hrsg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. S. 96–98.

Браунера⁸². Г. Гадамер в «*Истине и методе*»⁸³ реконструирует историю и внутреннюю логику развития понятия «переживание», выделяя влияния со стороны немецкого идеализма, философии жизни и феноменологии и намечая внутренние смысловые константы этого концепта. Сделанные Гадамером обобщения воспроизводятся и отчасти дополняются К. Крамером⁸⁴ и Бэкман⁸⁵.

Научная новизна исследования. В представленной работе впервые предпринимается всесторонний анализ наследия Райнаха не в описательно-систематизирующем, а проблемном ключе – поскольку все положения его трудов рассматриваются с точки зрения их соотнесенности с центральным избранным понятием (в нашем случае, «переживанием»).

Кроме того, по сравнению с существующими реконструкциями мысли Райнаха в диссертации впервые полноценно исследуется полнота опубликованных источников, что позволило существенно дополнить то, как отдельные темы (прежде всего проблемы этики, антропологии, но также материального априори, реализма, потока переживаний и др.) раскрыты на актуальной стадии изученности.

Во-вторых, сосредоточение на избранном понятии позволило апробировать новый подход, фокусирующийся не на доктринальном аспекте философского текста, а на лежащей в его основе концептуальной структуре. Следствием такой оптики стало раскрытие внутренних логических связей, во многом обусловивших известные исследователям, непосредственно заявленные в текстах Райнаха декларативные позиции. Одновременно с этим впервые были проведены категориальные сопоставления тезисов Райнаха с ключевыми положениями трудов Гуссерля, так или иначе сохранявших для всех участников феноменологического движения статус своего рода сакрального (или, проще говоря, нормативного) текста.

⁸² Brauner W. Erlebnis und Reflexion in den frühschriften von Husserl. Magisterarbeit. München: Ludwig-Maximilians-Universität zu München. URL: http://geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf (дата обращения: 20.06.2023).

⁸³ Gadamer H.-G. Genieästhetik und Erlebnisbegriff // Idem. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960 (здесь и далее цитируется по изданию Mohr Siebeck, 1990. S. 66–76).

⁸⁴ Cramer K. Erlebnis // Historisches Wörterbuch der Philosophie... S. 537–603; idem. Erlebnis // Stuttgarter Hegel-Tage 1970: Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses / H.-G. Gadamer, Hrsg. Bonn: Bouvier, 1974. S. 537–603.

⁸⁵ Beckmann B. Op. cit. S. 21–27.

Кроме того, работа претендует на существенный вклад в историографию феноменологического движения, поскольку преследует цель пересмотреть укоренившееся (особенно в отечественной среде) представление о недалёковидности и «еретичности»⁸⁶ реалистической феноменологии – в то время как истоки такого предрассудка угадываются в нивелировании хронологических нюансов становления мысли самого Гуссерля и некритичном принятии некоторых тенденциозных формулировок, воспроизводившихся со стороны противоположного крыла движения. Вместо идеологического пафоса или «слепой» фактографии предлагается едва ли не впервые обратиться к детальной реконструкции идейного контекста, сопровождавшего появление и рецепцию первого тома *«Идей...»* Гуссерля в 1913 году.

Наконец, полноценно разрабатывая одно из направлений тематизации «переживания» в европейской философии XX века, предлагаемое исследование примыкает к традиции изучения истории понятий⁸⁷. Насколько можно судить, такая оптика является довольно редкой в отечественной истории философии⁸⁸.

Метод исследования. В диссертации применяются классические методы историко-философской реконструкции, позволяющие анализировать выявляемые на основе работы с текстом проблемы, утверждения и понятия, устанавливать внутреннюю логику авторской мысли, сопоставлять отдельные места текстов между собой.

При этом важным фактором при интерпретации текстов было внимание к их идейному контексту, что требовало обращения как к историко-биографическому материалу, так и к сочинениям других феноменологов, составлявших ближайшее окружение Райнаха. В логике настоящей работы было важно показать все рассматриваемые идеи как реплику в рамках становящегося проекта новой философской программы.

В то же время корпус сочинений Райнаха (включающий в себя тексты, различающиеся как по времени создания, так и по жанру, и по степени сохранности) анализировался, с одной стороны, комплексно (т.е. с одновременным привлечением релевантных мест из разных работ), с другой стороны, всегда учитывался уникальный контекст каждого отдельного места.

⁸⁶ Ср. Ricoeur P. *A l'école de la phénoménologie*. P.: Vrin, 1987. P. 9.

⁸⁷ Следует оговориться, что в данном случае речь не идет о последовательном применении специфической методологии Р. Козеллека (см. Koselleck R. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Praktik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006), хотя можно говорить о близости этому проекту на уровне общего познавательного интереса.

⁸⁸ В качестве редкого примера такого рода можно сослаться на работу: Рындин Д. Г. Концепт «событие» в философии М.К. Мамардашвили: историко-философские аспекты: дис. ... канд. филос. наук. М., 2020.

Задача прослеживания того, как в тексте источника фигурирует концепт «переживания», решалась двояким образом: как через непосредственную работу с авторским словоупотреблением (для чего зачастую хватало обращения к предметному индексу), так и посредством критической реконструкции проблематики и внутренней логики каждого отдельного сочинения.

Положения, выносимые на защиту:

1. В системе мысли Райнаха «переживание» предстает одним из ключевых понятий, обеспечивая необходимый для феноменологии переход от обсуждения тех или иных регионов сущего («Dasein») к модусам явленности вещей в сознании («Sosein») посредством установления особой области психического как совокупности всевозможных интенциональных актов («переживаний») сознания. Следовательно, предпосылкой феноменологического анализа любой темы предстает модификация ее в вопрос о соответствующих видах переживания.

2. В концептуализации переживания Райнах полностью следует Гуссерлю, отстраняясь от восходящих к романтизму и философии жизни коннотаций уникальности и экстраординарности переживания и тематизируя его формальный аспект – как универсальной «формы» любых единичных актов сознания. При этом между двумя этими линиями концептуализации сохраняется родство, заключающееся во внимании, во-первых, к эмпирическому, или событийному, во-вторых, к необходимо личностному статусу всех содержаний сознания.

3. Притом что уникальность феноменологического мышления напрямую связана с разработкой некоторых специфических понятий (прежде всего, «интенциональность», «ноэмо-ноэтический комплекс» и «еросхе»), оперирование самими этими понятиями возможно лишь в контексте более общего категориального каркаса, в который входит, среди прочих, понятие «переживание». Восстановление полноты этого каркаса представляется немаловажной задачей для прояснения сути и генезиса феноменологии.

4. Во всем творчестве Райнаха обнаруживается внутренняя согласованность на уровне затрагиваемых тем и постулируемых утверждений. Обнаруженные в хронологической динамике пересмотры носят характер дополнений и уточнений, но никогда не однозначных отрицаний более ранних положений. Предполагаемая причина этого состоит в том, что все частные результаты изысканий Райнаха были следствием определенного направления мысли (инспирированного как знакомством с ранними трудами Гуссерля, так и осмысленной общефилософской позицией) – которое, в свою очередь, никогда не подвергалось ревизии, но наоборот приводило к ревизии иных областей и моделей знания. Среди констант мысли Райнаха следует выделить внимание к темам морали и религии,

общих принципов познания, а также рационалистический идеал познания как адекватного постижения объективной реальности.

5. Результаты проведенного исследования позволяют уточнить представление о развитии ранней феноменологии как борьбе двух идейных лагерей (или еретическом отпадении группы учеников от генеральной линии), увидев в так называемой «реалистической феноменологии» динамический процесс критической и историко-философски фундированной рецепции проекта Гуссерля в его творческом становлении.

Апробация исследования осуществлялась в ходе научно-исследовательской и педагогической деятельности диссертанта.

Отдельные положения обсуждались в ходе работы научных семинаров кафедры философии и религиоведения, а также лаборатории исследования церковных институций Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, были представлены в виде докладов на научных конференциях:

- доклад «Phenomenology of Religious Experience», Libori Summer School «Women Phenomenologists of the Early 20th Century» (Падеборн, Германия, 2017);
- доклад «Феноменология и протестантизм», XXVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Секция «Реформация и философия» (Москва, 2017);
- доклад «На пути к постсекулярному: философская феноменология религии как преодоление религиозного кризиса модерна», конференция ББИ «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 2017);
- доклад «Erlebnis des Absoluten. Adolf Reinachs Religionsphänomenologie als Entwurf des glaubenden Denkens», конференция «Religiöses Erleben und die Frage nach der Conditio Humana» (Потсдам, Германия, 2019);
- доклад «Немецкая феноменология как случай кризисного мышления», XI коллоквиум Междисциплинарного интеллектуального клуба «Л.Н. Толстой и русский религиозный кризис» (Ясная Поляна, 2019);
- доклад «Феноменология переживания как сущностное обоснование религии в религиозно-философских разработках А. Райнаха», конференция «Трансцендентальный поворот в современной философии (4): трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания» (Москва, 2019);
- доклад «Трансцендентальная проблематика в лекционном курсе „Введение в философию“ А. Райнаха», конференция «Трансцендентальный поворот в современной философии – 6. Трансцендентализм как «измененный метод мышления [в метафизике]», модусы и перспективы трансцендентальной метафизики» (Москва, 2021);

- доклад «Adolf Reinach und Edith Stein: Zwei Entwürfe einer Religionsphänomenologie», Doktorandenkolloquium «Edith Steins Leben und Werk» (Кельн, Германия, 2021);
- доклад «Непостижимое между словом и переживанием: С. Франк и немецкая феноменология», конференция «Исследования религии: прошлое, настоящее, будущее», секция «Священное: между словом и переживанием (немецкая философская теология и русская религиозная мысль)» (Москва, 2021).

Промежуточные результаты исследования публиковались в виде статей в журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук ВАК:

- Кольцов А. В. Категории «божественное» и «священное» в сущностной феноменологии религии М. Шелера // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. Вып. 1. С. 64–74.
- Кольцов А. В. Проблема религиозного обращения на примере феноменологического движения в Германии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. Вып. 4 (35). С. 255–275.
- Кольцов А. В. Философская феноменология религии (М. Шелер, А. Райнах, Э. Штайн) в контексте религиозности модерна // Вопросы философии. 2019. Вып. 9. С. 64–74.
- Кольцов А. В. Немецкая феноменология о религиозном кризисе первой половины XX в. // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. Вып. 2. С. 59–70.
- Кольцов А. В. «Религиозное переживание» как предмет философии религии в проекте А. Райнаха // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 88. С. 60–79.
- Кольцов А. В. «Духовный кризис» начала XX в.: от философских к религиозным интерпретациям // Вопросы философии. 2021. Вып. 3. С. 79–88.
- Кольцов А. В. Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология: на материале геттингенских лекций А. Райнаха // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. Вып. 4. С. 32–42.

Помимо этого, были разработаны и реализованы авторские курсы семинаров, посвященные обсуждению «Логических исследований» и «Идей I» Гуссерля, а также подготовлены следующие публикации:

- Koltsov A. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Die „Aufzeichnungen“ von Adolf Reinach als Entwurf eines glaubenden Denkens // Philosophische Anthropologie und Religion:

Religiöse Erfahrung, Soziokulturelle Praxis und die Frage Nach dem Menschen / Moritz von Kalckreuth, Hrsg. (Philosophische Anthropologie, 13) Berlin; Boston: De Gruyter, 2022. S. 55–73.

▪ Кольцов А. В. Райнах Адольф // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал, 2022 г. URL: <https://bigenc.ru/c/rainakh-adol-f-8d7ba7> (дата обращения: 12.06.2023).

▪ Кольцов А. В. Реалистическая феноменология // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал, 2022 г. URL: <https://bigenc.ru/c/realisticheskaia-fenomenologiia-45dd8c> (дата обращения: 12.06.2023).

Теоретическая и практическая значимость работы. В контекст отечественной науки вводится одна из «малых» персоналий европейской философии XX века. При этом в работе предложен нестандартный подход к изучению ранней стадии феноменологического движения, сосредотачивающийся на комплексном анализе отдельного концепта. Избранная для изучения проблематика, связанная с категорией переживания, имеет междисциплинарное значение на стыке философии и других наук о человеке (прежде всего социологии, психологии и культурологии); связанные с этой категорией дискуссии представляются актуальными и востребованными с точки зрения современных научных подходов и теорий.

Результаты исследования могут быть использованы при разработке курсов по философии и истории культуры XX века, при реализации гуманитарных научно-исследовательских проектов, а также при разработке новых исследовательских концепций. Так, альтернатива доксографическому подходу при анализе философских дискуссий (логика которого предполагает обязательное наличие протагонистов и антагонистов, а значит заведомую солидаризацию с одной из изучаемых позиций) усматривается во внимании к взаимной соотнесенности различных реплик, находящихся в динамическом взаимодействии между собой; ключом к такой оптике может стать разработанный в диссертации метод рассмотрения понятий, общих для различных философских течений. В свою очередь, историческое уточнение той логики, в которой происходило становление феноменологии на раннем этапе, способно пролить свет на современные перспективы феноменологической философии, а также способствовать новым осмыслениям места этого направления в истории философии и культуры.

1. «Переживание» в эпистемологии Райнаха

Когда в январе 1914 года Райнах выступал в Марбурге с программным докладом⁸⁹, «миссионерский»⁹⁰ пафос его речи представлял феноменологию как, прежде всего, искусство взгляда, позволяющее видеть вещи с такой ясностью, которая даже не подлежит изъяснению в отвлеченных словах:

Говорить о феноменологии - самое напрасное занятие в мире, пока отсутствует то, что только и может придать всякой речи конкретную полноту и наглядность: феноменологический взгляд и феноменологическая установка. Ибо это существенный пункт: в случае феноменологии речь идет не о системе философских положений и истин - не о системе, в которую должны были бы верить все, кто называет себя феноменологами, и которую я мог бы Вам здесь доказать, - но речь идет о методе философствования, который был востребован самими философскими проблемами и который сильно отличается от того, как мы осматриваемся и ориентируется в жизни, и который еще в большей степени отличается от того, как мы работаем и должны работать в большинстве наук⁹¹.

Иными словами, феноменология мыслится не как учение, предлагающее в виде постулатов набор познавательных достижений, а как метода вхождения в особую интеллектуальную установку, следствием которой является видение подлинной сути вещей – в неявном, следовательно, виде доступных как обыденной, так и научно-специальной точке зрения. Сразу необходимы две оговорки. Во-первых, для описания этой особой установки все-таки был изобретен терминологический аппарат, вполне осознанно вписанный в историко-философский контекст и в этом смысле вполне подлежащий отвлеченной формализации (что и делает феноменологию легитимной философской программой, а не эзотерической практикой). Во-вторых, самостоятельная ценность научного знания – несмотря на его неполноту – не отвергается: усматриваемые феноменологией смыслы скорее способствуют встраиванию результатов научного познания в целостную картину мира, нежели соперничают со специальными науками; в этом отношении можно говорить о том, что феноменология, с одной стороны, осваивает особое, глубинное пространство сущностных смыслов, которые иначе остаются непроясненными, с другой стороны, она притязает на роль своеобразного наукоучения, поскольку предоставляет осмысленное обоснование всем отдельным наукам.

⁸⁹ Reinach A. Über Phänomenologie.

⁹⁰ См. Reinach A. Sämtliche Werke. Bd. II. Kommentar und Textkritik. S. 768–769.

⁹¹ Цит. по: Райнах А. Ук. соч. С. 327.

Вдумчивое проникновение в суть обсуждаемых предметов, показанное на конкретных примерах (проблема числа в математике⁹², психологические толкования восприятия⁹³ и т.д.), переход от феноменологических дескрипций отдельных предметов к обнаружению действующих между ними сущностных взаимосвязей⁹⁴, учение о материальном априори⁹⁵, понимаемом как «необходимость бытия» (в противовес «необходимости мышления»)⁹⁶ – вот основные темы марбургского доклада. Этот набор вопросов соответствует тому, как мюнхенскими феноменологами были восприняты *«Логические исследования»* (главным образом, их второй том) Гуссерля. Все эти вопросы, как и в целом понятийный аппарат *«Логических исследований»*, встраиваются в контекст того, что в истории философии традиционно называется теорией познания.

Если можно, таким образом, говорить о феноменологической эпистемологии⁹⁷ - имея в виду набор проблем и концептуальный каркас, которые описывают специфику предлагаемой методы, предваряя собственно феноменологические исследования частных предметов, - то следует отметить, во-первых, что именно этот материал составляет главное содержание как работ Гуссерля, так и дискуссий в среде его последователей. Поэтому представляется оправданным и необходимым начинать историко-философский разбор любого феноменологического проекта с обсуждения его эпистемологических аспектов.

Применительно к творчеству Райнаха это имеет особенную актуальность. Среди его различных работ и областей философского интереса проблемы эпистемологии занимают особое положение. В первую очередь стоит вспомнить, что теории суждения была посвящена его хабилитационная диссертация, которая была защищена в Геттингене под покровительством Гуссерля⁹⁸, а также одна из его важнейших публикаций, вышедшая в 1911 году⁹⁹; известно, что Райнах готовил свой *opus magnum* под рабочим заглавием

⁹² Reinach A. Über Phänomenologie. S. 535–541.

⁹³ Ibid. S. 533–534.

⁹⁴ Ibid. S. 542–543.

⁹⁵ Ibid. S. 546–549.

⁹⁶ Ibid. S. 544–546.

⁹⁷ Впрочем, такое именование уместно лишь в условном модусе. В собственном смысле эпистемология предполагает разработанное учение о познании «как таковом», что для феноменологии являлось бы неоправданным обобщением – точно так же, как феноменология ничего не говорит о сознании «как таковом», усматривая за этим абстрактным именованием набор конкретных интенциональных когитаций. См. Trizio E. Theory of Knowledge // The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy / D. De Santis, B. C. Hopkins, C. Majolino, ed. L.; NY: Routledge, 2021. P. 397–402.

⁹⁸ Schuhmann K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography. P. 14–15.

⁹⁹ Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils.

«Суждение и положение вещей» («Urteil und Sachverhalt»)¹⁰⁰. При этом, как и у самого Гуссерля, обсуждение специальных проблем логики выводилось в этих трудах на общефилософский уровень и служило демонстрации принципов феноменологического познания. Подчеркнутый интерес к эпистемологии виден и в курсе *«Введение в философию»*, первая и большая часть которого включает в себя темы внешнего и внутреннего восприятия, конституирования предмета, суждения и его отношения к познанию¹⁰¹, в то время как в специально посвященном логике разделе большое место уделено обсуждению опять-таки общих принципов познания (таких как дуализм формального и материального, интуитивные воззрения, реализм, материальное априори, специфика научного знания и др.)¹⁰². Ж. Дюбуа, опираясь на мнение Гильдебранда о том, что каждое исследование Райнаха было посвящено своему собственному вопросу, полагает, что за этим разнообразием тем стоит единство эпистемологических принципов, и поэтому анализ последних считает ключом к реконструкции целостной и оригинальной программы феноменологии¹⁰³. Наконец, имеет смысл отметить, что именно теория суждения Райнаха была отчасти рецептирована самим Гуссерлем, в частности, в *«Идеях I»* эксплицитно обсуждается его работа о негативном суждении¹⁰⁴ - что свидетельствует о значимости эпистемологических разработок Райнаха в общем контексте феноменологического движения.

Эпистемологическое измерение понятия «переживание» получает в свою очередь двойное прочтение. С точки зрения его значимости для феноменологии речь будет идти о том, какое место занимает это понятие в логике рассуждения, как оно в этой связи понимается и как влияет на результаты изысканий. В случае с упомянутым докладом Райнаха можно признать, что здесь переживание играет далеко не центральную роль, употребляясь как служебное понятие для разграничения предметных сфер и в критике психологических теорий. Но, с другой стороны, известно, что в *«Логических исследованиях»* (и в особенности в пятом исследовании) это понятие решающим образом определяет то, как понимается и тематизируется сознание, вследствие чего можно утверждать, что «переживание» выступает фундаментальным понятием Гуссерлевой эпистемологии. В действительности, как видно из общего контекста работ Райнаха, все

¹⁰⁰ Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 251–252.

¹⁰¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 371–450.

¹⁰² Ibid. S. 451–484.

¹⁰³ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 5.

¹⁰⁴ Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 239–240, 246–247.

принципы его феноменологической программы, содержащиеся в частности и в марбургском докладе, также фундированы категорией переживания, что и предстоит продемонстрировать в настоящей главе. Установление важной роли переживания для эпистемологических позиций Райнаха способно внести коррективы в сложившийся образ геттингенских «реалистов», которым нередко вменяется излишняя (и недостаточно философическая) увлеченность вещами внешнего мира¹⁰⁵: специальное внимание к переживанию несомненно усиливает ноэтические аспекты даже в реалистическом направлении феноменологии.

Наряду с установлением места интересующего нас понятия в общем замысле определенной философской программы следует, во-вторых, обратить внимание на то, какое место занимает феноменологическая интерпретация в общей семантике и истории употребления термина «переживание». В отдельном параграфе *«Истины и метода»*, посвященном переживанию, Гадамер отмечает, что у Гуссерля это понятие ограничено исключительно эпистемологическими коннотациями, другие аспекты – прежде всего, диалектика соотношения отдельного переживания и целокупности «жизни», как и характерные для философии жизни мотивы интимной уникальности – остаются, особенно в работах геттингенского периода, за гранью его внимания¹⁰⁶. С этим согласуется утверждение Husserl-Lexikon'a о том, что феноменологическая трактовка переживания ориентируется главным образом на традицию психологического обсуждения этого понятия, используя его как указание на фактичность сознания, и сознательно дистанцируясь от разрабатывавшихся Дильтеем аспектов уникальности субъективно пережитого¹⁰⁷. Эти важные историко-философские обобщения «крупного масштаба» предстоит тщательно проследить и уточнить на конкретном материале феноменологической эпистемологии Райнаха.

В соответствии со всем сказанным, ключевое значение эпистемологической проблематики обуславливает особый объем и структуру настоящей главы. В первую очередь предстоит изложить в обобщенно-систематическом виде то, как Райнахом понимается место и значение понятия переживания в проекте феноменологии в целом – в рамках этой задачи будут реконструированы 1) представление о переживании как особом феномене психической жизни, 2) его характерные черты, 3) связанный с переживанием

¹⁰⁵ См. напр. Шпигельберг Г. Ук. соч. С. 192.

¹⁰⁶ Gadamer H.-G. Op. cit. S. 72–73.

¹⁰⁷ Staiti A. Op. cit. S. 96.

феноменологический принцип корреляции и следующие из него постулаты философского рационализма и реализма, 4) обосновываемое этими постулатами учение о материальном априори. Центральный раздел будет посвящен всестороннему разбору представлений Райнаха о различных познавательных возможностях, что предполагает обсуждение 1) критики сциентистского редукционизма и, в связи с этим, роль феноменологии по отношению к специальным наукам и, в частности, по отношению к психологии, 2) выделения из всех возможных когнитивных актов «знания» в строгом смысле и протекающей отсюда теории суждения, 3) соотнесения с этим прочих видов познания и выявляемых в связи с этим глубинных проблем. В завершение будет необходимо показать, каким образом переживание становится определяющей эпистемологической категорией и как, в частности, проявляется ее значимость в связи с отдельными эпистемологическими проблемами: 1) возможности и адекватности рефлексии и 2) потока переживаний.

1.1. Сфера психического как пространство феноменологии

Понятие переживания так или иначе употребляется Райнахом практически во всех (за небольшим исключением) работах, правда в более ранних текстах оно фигурирует ситуативно, в зависимости от контекста проявляя отдельные аспекты своего значения. Позднее, главным образом, в курсе *«Введение в философию»*, но также и в докладе *«О феноменологии»*, и в *рецензии* на *«Всеобщую психологию в соответствии с критическим методом»* Наторпа, «переживание» получает концептуальное оформление, будучи эксплицитно трактуемо в духе Brentano и Husserl предельно широко, как область психического в целом.

1.1.1. Определение и характерные черты переживания

Прежде всего остановимся на том, как определяется Райнахом переживание. В структуре курса *«Введение в философию»* этому понятию посвящен отдельный параграф «Философская проблематика внутреннего восприятия» (§2 первой, основной, части курса), который следует за параграфом «Философская проблематика внешнего восприятия». Уже само это членение отсылает к фундаментальной для Brentano (и воспринятой также Husserl) оппозиции между физическим и психическим¹⁰⁸ как соответственно внешним и внутренним по отношению к сознающему субъекту. Следуя этому разделению, Райнах вводит понятие переживания через противопоставление его «вещам внешнего мира»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cramer K. Erlebnis // Historisches Wörterbuch der Philosophie. S. 707.

¹⁰⁹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 382.

Важно, что эта оппозиция является не интеллектуальным конструктом, не объясняющей моделью, не рабочей гипотезой и т.д., а фиксируется как очевидно ясная до всякого понятийного оформления – для примера предлагается осознать очевидность различия между «домом» и «радостью»¹¹⁰. Будучи исходной данностью сознания, эта оппозиция не может быть определена в строгом смысле понятийно, но может быть лишь продемонстрирована через два сущностных признака. Во-первых, переживание сущностно принадлежит некоему «я»¹¹¹ (и именно в этом смысле оно может именоваться через эпитет «внутреннего»); примечательно, что в этом тезисе Райнах одновременно наделяет «я» чертами и трансцендентального, и эмпирического субъекта – так, с одной стороны, «принадлежность к я» переживания устанавливается в результате картезианского размышления «*cogito – sum*», которое в каждом переживании усматривает стоящее за ним сознание как единство потока переживаний, с другой стороны, в полемике с британским скептицизмом (поставившим это единство субъекта когитаций под вопрос) Райнах указывает, что «я» всегда отличает свое переживание от переживания чужого сознания (тем самым аргументируя применительно к эмпирической, а уже не к трансцендентальной, субъектности)¹¹². Вторым существенным признаком переживания является интенциональность, то есть его необходимая соотнесенность с внешним предметом¹¹³. Эти два момента, таким образом, являются для Райнаха определяющими и исчерпывающими свойствами переживания, причем, повторимся, сами они имеют характер дескрипции, а не дефиниции.

Заслуживают внимания сопровождающие это определение ремарки, содержание которых сводится к 1) историко-философской контекстуализации¹¹⁴, 2) дальнейшей проблематизации и, наконец, 3) частной полемике с предшествующей традицией. Историко-философский кругозор Райнаха проявляется в кратком обзоре развития понятия

¹¹⁰ Ibid. 384.

¹¹¹ Проблематике «я» в реалистической феноменологии Райнаха будет уделено особое внимание в главе II.

¹¹² Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 382–383, 385. Для сравнения о различии между чистым я, эмпирическим и трансцендентальным субъектом см.: Shim M. K. *Ego // The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. P. 167–174.

¹¹³ Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 383.

¹¹⁴ Небезынтересно в этой связи указать на то, что обстоятельное владение историко-философским материалом было качеством Райнаха, отличавшим его не только от ближайших единомышленников в среде мюнхенских и геттингенских феноменологов, но и от самого Гуссерля (что последний открыто признавал) - см. Schuhmann K. *Husserl und Reinach*. S. 245.

интенциональности¹¹⁵, где указывается на его появление в средневековой философии в виде учения о «внутреннем существовании» предметов в сознании и прослеживается его бытование вплоть до Декарта (за чем последовало забвение и позднее переоткрытие этого понятия у Brentano); благодаря такому экскурсу проект феноменологии, учрежденный главным образом вокруг постулата об интенциональности сознания, приобретает сугубую весомость, выступая одновременно и продолжением, и возобновлением солидной философской традиции¹¹⁶. Другой пример можно видеть в специальном внимании к картезианскому *cogito*¹¹⁷: в связи с упомянутой апелляцией к обретаемой в процедуре универсального сомнения очевидностью сознания Райнах останавливается на неточности и неаутентичности расхожей формулировки «*cogito ergo sum*». Из-за добавления соединительного наречия это высказывание приобретает вид логического умозаключения, что является принципиальным недоразумением: если бы это было умозаключением в собственном смысле, оно бы требовало своих посылок, которые в данном случае сформулировать невозможно. На основании этого уточнения удается дополнительно подчеркнуть, что природа переживания (в данном случае, его сущностная принадлежность единству субъектного сознания) не устанавливается в результате интеллектуально-дискурсивных построений, а постигается на предваряющем такую дискурсивность уровне непосредственной очевидности¹¹⁸.

Во-вторых, выделение двух существенных признаков переживания дополняется, как было сказано, продумыванием дальнейших проблем и недоразумений, могущих возникать в связи с ними. Так, постулирование «я» ставит феноменологию перед лицом мнимой дилеммы – между метафизическим постулированием «субстанции души» (*Seelensubstanz*) и, с другой стороны, психологизмом позитивистского толка, который Райнах называет «психологией без души»¹¹⁹; обе эти позиции являются порочными крайностями именно в

¹¹⁵ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 383.

¹¹⁶ Ср. с замечанием Мёккеля о том, что за новаторски-мессианской риторикой феноменологического движения стоял в сущности консервативный пафос: 80. Möckel Ch. Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler // Idem. Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen. Berlin: Logos Verlag, 2003. S. 112–113.

¹¹⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 385.

¹¹⁸ В этой связи стоит отметить, что противопоставление феноменологических процедур, как «первой философии», – метафизическим дискурсивным построениям, как вторичным по отношению к первым, было общим местом для феноменологии и, в частности, для самого Гуссерля – см. об этом: Gérard V. *Ontology, Metaphysics, First Philosophy* // *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. P. 324–338.

¹¹⁹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 382.

силу того, что они уклоняются от непосредственной данности сознающего «я», заменяя ее теоретически конструируемыми постулатами. В отличие от этого, феноменальное «я» - это не измышление теоретиков сознания, а то (и не более того!), что «вмонтировано во все переживания»¹²⁰. Описывающее второй существенный признак понятие интенциональности также содержит в себе опасность неправильной трактовки – на этот раз, существует угроза субъективного идеализма (которая особенно хорошо видна благодаря обращению к историческому прецеденту средневековой философии, когда подчеркивался ментальный статус предмета мысли): интенциональный предмет может показаться не более чем составляющей частью переживания¹²¹. Однако такое понимание интенциональности также было бы обусловлено метафизическими допущениями, которые не имеют основания в самой структуре переживания (Райнах дает пример восприятия здания: очевидно, различаемый дом принадлежит моему восприятию не так же, как степень интенсивности этого восприятия).

Третий момент проблематизации относится к исходному дуализму физического и психического (эти размышления Райнах приводит не в том месте курса, которое посвящено собственно изложению теории переживания, а позже¹²²; тем не менее, они несомненно являются логическим продолжением этой темы и должны быть рассмотрены в связи с приведенными замечаниями). Дело в том, что само противопоставление физического и психического допускает неправомерные трактовки, сводящиеся либо а) к угрозе подчинения одного другому (Райнах рассматривает в этой связи только случай материализма, однако очевидно, что могут быть названы и противоположные варианты, например, крайний идеализм или волюнтаризм в духе Шопенгауэра¹²³), либо б) к их чрезмерному разведению, вызванному во многом непониманием самобытности каждой из этих двух сфер (позиция психо-физического параллелизма), либо же с) к абсолютизации этой оппозиции (проявляющейся в виде психо-физического дуализма). Критика этих позиций опять же носит сугубо феноменологический характер, поскольку все они опровергаются посредством раскрытия мотивов, которые стоят за признанием соответствующих постулатов и, как выясняется, носят спекулятивный характер, то есть не могут быть обнаружены в структуре самого переживания. Обстоятельность такого критического анализа видна в том, что Райнах в равной степени подвергает проверке не

¹²⁰ «Das Ich steckt in allen Erlebnissen»: *ibid.* S. 385.

¹²¹ *Ibid.* S. 383.

¹²² *Ibid.* S. 397–405.

¹²³ Ср. *Ibid.* S. 401.

только оспариваемые им позиции, но и уже предложенные против них контраргументы. Так, прежде чем приступить к разбору аргументов материализма, Райнах упоминает распространенные возражения от этики и признает, что этические категории (такие как телеология, контингентность и свобода) в сущности не противоречат материализму, материалистическая этика имеет право на существование¹²⁴. По мнению Райнаха, всевозможные позиции материализма базируются на одном из трех допущений: психическое объясняется или как ложный конструкт, за которым на самом деле стоят явления физической природы (крайний редукционизм), или как отдельное качество физического, или как следствие, имеющее своей предпосылкой физические феномены¹²⁵. Первый тезис не выдерживает феноменологической критики, поскольку не учитывает проблемы субъекта: само это допущение предполагает наличие мыслящего сознания, осуществляющего подмену одного феномена другим; таким образом, автономность сферы психического в гораздо большей степени подтверждается, нежели опровергается, этим тезисом¹²⁶. Аналогичным образом несостоятельно и второе допущение – поскольку психические атрибуты очевидно не могут быть приписаны любому явлению физической действительности, наоборот, вещи внешнего мира скорее опознаются по их чуждости области психического¹²⁷. Последний вариант – утверждение о причинно-следственном опосредовании – во-первых, уже не является материализмом в строгом смысле, поскольку не отрицает самобытность психического, а только лишь подчиняет его примату физического; во-вторых, неубедительность такой позиции обусловлена тем, что в ней абсолютизируется лишь одна из возможных форм взаимосвязи между психическим и физическим, причем предпочтение отдается ей на основе некритичного принятия наивно-обыденного представления о том, что ценность каждого явления определяется исключительно с точки зрения стоящих за ним причин. Примером такого подхода является позиция, довольствующаяся объяснением переживаний как исключительно продукта мозговой активности, что в глазах Райнаха равнозначно тому, чтобы признать холст исчерпывающей причиной живописного изображения¹²⁸.

Поскольку уже последняя версия материализма не отрицает самобытность двух рассматриваемых сфер, закономерно следующей позицией является представление об их

¹²⁴ Ibid. S. 398.

¹²⁵ Ibid. S. 398–399.

¹²⁶ Ibid. S. 399.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid. S. 400.

параллелизме. С Декарта в европейской философии начинается устойчивая традиция радикального разведения психического и физического, в рамках которой утверждается, что психические феномены могут провоцироваться лишь другими психическими же причинами. Райнах указывает, что такие интуиции как правило требуют своего метафизического оформления (которое, в частности, должно объяснять базовые для структуры многих переживаний парадоксы психо-физического единства), что приводит к возникновению таких учений как окказионализм, панпсихизм или тезис о предустановленной гармонии; с другой стороны, в современных науках несложно обнаружить присутствие подобных представлений, лишенных однако метафизических обоснований (примером чего названы психологические теории бессознательного)¹²⁹. Центральным концептуальным оформлением психо-физического параллелизма является учение о двух субстанциях – заметим, что такая формулировка скорее свидетельствует о однообразном гипостазировании двух сфер, каждая из которых вне их взаимной соотнесенности утрачивает свою самобытность. Райнах показывает, что гипотеза параллелизма может иметь свою привлекательность только тогда, когда рассмотрение ограничивается сугубо субъективными переживаниями – такими как представления и чувства, в то время как акты восприятия и ощущения в самой своей специфике предполагают возможность инициирования психических переживаний предметами физического мира¹³⁰.

Таким образом, последним вариантом неправомерной трактовки психо-физического дуализма остается его абсолютизация, то есть допущение, что все феномены принадлежат либо к одной, либо к другой сфере. Имеющий глубокие историко-философские корни, этот предрассудок сохраняет свою действенность вплоть до Brentano и Husserl¹³¹ – в противоположность ему, одним из лейтмотивов феноменологических анализов Райнаха является обнаружение предметных регионов, не относящихся ни к той ни к другой области: в рассматриваемом теперь фрагменте среди таковых названы теоремы, понятия (в отличие от актов понятийного мышления) и числа¹³², в других местах к ним добавляются социальные акты и другие феномены (народ, университет, семья)¹³³.

¹²⁹ Ibid. S. 401–402.

¹³⁰ Ibid. S. 402–403.

¹³¹ См. замечание В. Куренного о полемике Райнаха с «логическим абсолютизмом» Гуссерля (Райнах А. Ук. соч. С. 457).

¹³² Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 405–406.

¹³³ Ibid. S. 423–424; см. также Reinach A. Über Phänomenologie. S. 532.

Остается добавить, что в ходе этого разбора историко-философская эрудиция Райнаха проявляется не только в установлении и прослеживании сквозных проблем и интуиций, но и в частных отступлениях, которые служат не только яркими иллюстрациями общефилософских дискуссий, но также призваны объяснять популярность тех или иных воззрений. Так, критику материализма Райнах предваряет экскурсом в историю соответствующих идей, обращая внимание на их не только философский, но и религиозный, и общественный контекст¹³⁴; привлекательность идей психо-физического параллелизма также оказывается вызванной особыми причинами¹³⁵. В другом месте высказывается своего рода «диагноз времени», обусловивший полное безразличие к области переживаний:

Сегодня кажется немыслимым отрицать самобытность психического. Материализм нужно понять с точки зрения [его] психологии. Если мы погрузимся в дух того времени, которое полностью погружено в рассмотрение внешней природы, тогда нам станет понятна точка зрения, видящая в психическом одну лишь кажимость. Установка на точные замеры естественных наук казалась единственно возможным, переживания были для такой установки недоступны. Все понятия, масштабы и т.п., обещающие столь много по отношению к внешней природе, здесь беспомощны, так что люди были склонны отрицать целую область нового¹³⁶.

Наконец, наряду с уточнениями и экскурсами изложение теории переживания сопровождается дискуссионными репликами. Во-первых, оспаривается позиция Brentano, для которого понятия переживания, психического и интенционального полностью равнозначны. Райнах вслед за «*Логическими исследованиями*» Гуссерля признает наличие неинтенциональных психических феноменов (таких как ощущения) и указывает, что заблуждение Brentano связано с тем, что тот не заметил разницы между причиной (или основанием) переживания и его интенциональным коррелятом. Действительно, всякое переживание имеет свою причину (как было сказано, для Райнаха она может быть как внутренней, так и внешней), в связи с чем упоминается, что этот постулат известен уже Спинозе в его учении о любви и ненависти, однако далеко не всякое переживание схватывает эту причину как свой интенциональный предмет¹³⁷. Во-вторых, дается

¹³⁴ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 398.

¹³⁵ Ibid. S. 403–404.

¹³⁶ Ibid. S. 405.

¹³⁷ Ibid. S. 383.

существенная критика наименованию психического «внутренним» восприятием¹³⁸: этот эпитет может использоваться лишь в несобственном смысле, поскольку как таковой несет в себе пространственные коннотации. С точки зрения Райнаха, пространственные эпитеты неудачны применительно не только к собственно психическому, но и к самому психо-физическому дуализму; в этом смысле неудовлетворительно уже картезианское наименование «протяженной субстанции», поскольку ряд феноменов (например, звук) не отвечают критерию протяженности, хотя очевидно принадлежат к сфере физических явлений. Признавая сложность однозначного определения границ сферы психического, Райнах считает лучшим подходом указание на них через отношение к субъекту: психические феномены очевидно принадлежат «я», в то время как другие (причем не только физические, таким образом, это определение преодолевает недостатки дуалистических концепций) противостоят мыслящему субъекту¹³⁹.

Итак, попытка определить переживание приводит к результатам, которые можно назвать первоначальным достижением собственно феноменологического анализа: многочисленные (квази)метафизические позиции, основанные на спекулятивных заключениях, устраняются как не удовлетворяющие критерию аподиктической достоверности, в то время как на место поисков однозначной дефиниции приходит непосредственное усмотрение сути переживания как такового, что позволяет сформулировать лишь два атрибутивных признака, указывающих на сущностное своеобразие сферы психического¹⁴⁰. Теперь следует оговорить, что наряду с этими двумя «определяющими» признаками выделяются два свойства переживания, которые – в отличие от предыдущих – служат не столько отграничению его от прочих феноменов, сколько описывают его характерные качества. Выявление этих черт происходит в ходе рассуждений, которые Райнах называет философской проблематизацией «внутреннего восприятия» - размышления концентрируются на эпистемологических вопросах

¹³⁸ Для Brentano, опять же, это выражение было вполне легитимным: DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 35.

¹³⁹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 384.

¹⁴⁰ В порядке уточнения можно указать на то, что помимо эксплицитно выделяемых Райнахом двух признаков – принадлежности к «я» и интенциональности – в ходе аргументации им же обнаруживается еще один – необходимая детерминированность переживания какой-либо внешней по отношению к нему причиной (что видно главным образом в полемике с Brentano, но также и в критике психо-физического параллелизма). Этот третий признак имеет определяющее значение для позиции реалистической феноменологии, апологетом которой Райнах всегда был.

познаваемости переживания и его достоверности («как обстоит дело с указанием на существование (Existenzialhinweis)?»¹⁴¹), к тому же эти черты формулируются в контексте сопоставления переживания с предметами внешнего восприятия.

Первым качеством, которое Райнах называет также «преимуществом» по сравнению с внешним восприятием, является непререкаемая очевидность переживания¹⁴². Начиная с картезианского «cogito» и вплоть до Brentano¹⁴³ и Гуссерля¹⁴⁴ сфера психического противопоставляется прочим предметностям именно как единственное пространство несомненной достоверности. Иными словами, в отличие от внешнего восприятия, по своей сути предполагающего возможность ошибки, то или иное переживание никогда не может быть кажимостью, за которой скрывается что-либо другое; к примеру, уместно и необходимо сомнение в реальном существовании куска мела, который лектор демонстрирует слушателям, однако сам акт зрительного восприятия, как и его содержание – зрительный образ белого предмета – не могут быть поставлены под вопрос никакими подозрениями¹⁴⁵. Этот пример вводит важное уточнение: в структуре переживания различаются два элемента – его содержание и нетождественный содержанию интенциональный предмет. В *рецензии на труд Наторпа* поясняется, что предмет всегда остается трансцендентным переживанию (и в этом смысле полностью принадлежит физической либо иным предметным областям), в то время как содержание, наоборот, имманентно переживанию, входя тем самым в сферу психического; при этом специально оговаривается, что такое разделение распространяется и на случаи иллюзорного внешнего восприятия – даже при заблуждении или галлюцинации интенциональный предмет акта, пусть не существуя в действительности, дан как феномен физической действительности¹⁴⁶.

Именно с содержанием переживания связано второе выделяемое качество. При внимательном рассмотрении выясняется, что абсолютная достоверность распространяется исключительно на наличное существование переживания, далеко не всегда затрагивая его содержание. Тогда наряду с аподиктическим преимуществом психического устанавливается и особая проблематичность его постижения, называемая у Райнаха

¹⁴¹ Ibid. S. 383.

¹⁴² Ibid. S. 384–385.

¹⁴³ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 35.

¹⁴⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / А. В. Михайлов, пер. М.: Академический проект, 2009. С. 139–141 (§46).

¹⁴⁵ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 385.

¹⁴⁶ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 323–324.

напрямую «недостатком» внутреннего восприятия¹⁴⁷. Дело в том, что психическая жизнь протекает большей частью неявным для нас образом: переживания имеют место быть, однако остаются незамечаемыми – в отличие от предметов восприятия и представления, которые как правило всякий раз регистрируются нами как обнаруживаемые здесь и сейчас. Возможность для переживаний оставаться неявными оговаривается и Гуссерлем¹⁴⁸, однако в отличие от Гуссерля (считавшего все переживания в равной степени доступными рефлексии¹⁴⁹) Райнах видит в этом особую проблему и, соответственно, особую задачу феноменологии. Предметом философского попечения становится обыденная установка практической жизни, имеющая самое общее представление о разнообразии переживаний, улавливающая лишь самые грубые различия между ними и не воспринимающая более тонкую детализацию («Спросите себя например, чем различаются воление и желание!»¹⁵⁰), причем такая ущербность проникает и в научный аппарат, в частности, в психологию¹⁵¹. Это же представление будет повторено в марбургском докладе «*О феноменологии*», где два основных атрибута переживания формулируются с особенной отчетливостью:

Это переживание, насколько мы уверены в его существовании, настолько же далеко и труднодостижимо для нас в своей качественной структуре, в своих особенностях. То, что усматривает в нем обычный человек - даже то, что он едва лишь подмечает - далеко недостаточно; радость и боль, любовь и ненависть, жажда, тоска по дому и т.п. - это ему вполне доступно. Но это в конечном итоге лишь огрубленные отрывки бесконечно нюансированной области. Даже самая бедная жизнь сознания много богаче того, насколько она полноценно воспринимается ее носителем. И здесь мы можем учиться видению, и здесь для обычного человека таким средством является в первую очередь искусство, которое научает его ухватывать то, что ранее упускалось из виду. И дело не только в том, что через искусство в нас пробуждаются переживания, которых мы иначе бы не имели - но и в том, что оно [искусство] помогает нам усматривать в полноте пережитого то, что уже было там, но не было известно нам самим¹⁵².

При такой постановке проблемы философия получает – наряду с художественным творчеством, как видно из приведенной цитаты,¹⁵³ – миссию нюансирования внутренней

¹⁴⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 385.

¹⁴⁸ Гуссерль Э. Идеи... С. 137 (§45).

¹⁴⁹ Там же. С. 138.

¹⁵⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 385.

¹⁵¹ Ibid. S. 386.

¹⁵² Reinach A. Über Phänomenologie. S. 531–532.

¹⁵³ Ср. также упоминание о нюансирующей внутреннюю жизнь роли искусства в начале лекционного курса: Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 371–372.

жизни, в соответствии с чем одной из основных задач феноменологии становится дескриптивная «каталогизация» многообразия переживаний (по-видимому, именно эта задача формализации множества идеальных видов переживаний, вкупе с соответствующей методической рефлексией, отличает роль философии от того, что в этом отношении обеспечивается искусством).

В порядке сопоставления с феноменологической традицией стоит отметить, что для Гуссерля установление сущностной специфики переживания аналогичным образом становится одновременно и первым итогом феноменологического исследования, и исходным принципом дальнейших анализов. С особенной ясностью такое значение понятия «переживание» представлено в *«Идеях I»*, поскольку целиком посвященный обособлению психических феноменов раздел («Сознание и естественная действительность»)¹⁵⁴ в общей структуре книги занимает место пропедевтики к собственно предпринимаемой феноменологии сознания, причем специально подчеркивается, что содержащиеся в нем анализы проводятся до осуществления феноменологической редукции:

Все эти обретенные нами сущностные характеристики переживания и сознания – необходимые предварительные ступени к достижению постоянно направляющей нас цели, а именно к обретению сущности того *«чистого» сознания*, каким должно определяться феноменологическое поле. Мы рассуждали эйдетически, однако единичные частности сущностей «переживание», «поток переживаний», а также и единичные частности «сознания» в любом смысле принадлежали к естественному миру в качестве реально происходящего. Мы ведь не расставались с почвой естественной установки¹⁵⁵. (§30)

Таким образом, обозначение переживания в качестве особой предметной области становится исходным положением феноменологии, и примечательно, что единогласное выражение этого обнаруживается в двух текстах 1913 года (в *«Идеях»* и в лекциях *«Введения в философию»*), принадлежащих обоим геттингенским мэтрам¹⁵⁶. Дальнейшее осмысление этого понятия, однако, обнаруживает и первые (пусть еще не принципиальные) расхождения между Гуссерлем и Райнахом. Так, изложение Райнаха отличается различенностью в нем двух пар атрибутов переживания (во-первых, причастность «я» и

¹⁵⁴ Гуссерль Э. Идеи... С. 102–142 (раздел второй; глава вторая).

¹⁵⁵ Там же. С. 118 (§39); ср. также с. 105: «Начнем с ряда рассуждений, в рамках которых вовсе не будем мучить себя феноменологической *ελοχη*» (§34).

¹⁵⁶ Разумеется, роль «мэтра» *par excellence* принадлежит во всем феноменологическом движении одному только Гуссерлю, однако стоит принять во внимание, что исторически в эти годы именно Райнах воспринимался участниками геттингенского круга как их лидер и наставник (Шпигельберг Г. Ук. соч. С. 215).

интенциональность, как определяющие признаки, во-вторых, очевидность и непроясненность, как существенные качества), в то время как в «Идеях» Гуссерля под «сущностными характеристиками» переживания имеются в виду его имманентность психическому субъекту и непосредственно с этим связываемая очевидность, в то время как наблюдение о возможной непроясненности переживания разрешается постулатом о том, что любое переживание принципиально доступно рефлексивному схватыванию¹⁵⁷. С одной стороны, это позволяет усмотреть в рассуждениях Райнаха большой интерес к систематической классификации атрибутов переживания (как будет видно из следующего изложения, к двум указанным добавится третий уровень ситуативно обнаруживаемых признаков), с другой стороны, не имеющий прямого соответствия у Гуссерля интерес к прояснению разнообразия переживаний становится примечательным нюансом, который ценен в историко-философском плане, поскольку служит указанием на то, что помимо «Логических исследований» источником философского вдохновения для Райнаха служила генетически близкая феноменологии Гуссерля, однако в строгом смысле чужеродная ей традиция психологизма в духе Пфендера, с ее интересом к классификациям различных переживаний¹⁵⁸.

Задача систематической реконструкции учения о переживании требует обратиться к другим местам текстов Райнаха, где выявляются иные черты, не включенные в рассмотренные выше лекции. Речь пойдет о выделении переживаний в особую группу интенциональных актов – что никогда не постулируется Райнахом напрямую, однако, как надлежит показать, осуществляется фактически в ряде случаев, по большей части в ходе обсуждения оригинальной теории социальных актов. Наиболее показательные особенности переживания в этом отношении связаны с уникальным образом (не)явленности, оправдывающим применимую к нему метафору «внутреннего», а также с присущим психическому особым характером темпоральности.

Уже в лекции 1911 года, включенной в издание трудов Райнаха под заглавием «Несоциальные и социальные акты»¹⁵⁹, где впервые устанавливается своеобразие

¹⁵⁷ Подробнее об этом см. раздел I.3.1.

¹⁵⁸ О двояком контексте феноменологии Райнаха см. Саличе А. Ук. соч.; см. также расширенный вариант этого исследования: Salice A. Phänomenologische Variationen. О родовой общности этих проектов, восходящих к школе Brentano - см. Salice A. Urteile und Sachverhalte. S. 16. Собственно интерес к классификациям психических феноменов рассмотрен в работе: Куренной В. А. Проблема возникновения феноменологического движения. С. 33–34.

¹⁵⁹ Reinach A. Nichtsoziale und soziale Akte.

социальных актов (таких как просьба, обещание или приказ), намечается типология интенциональных актов, которая будет в законченном виде представлена в специальной главе «*Априорных оснований гражданского права*». В первую очередь, из общего числа интенциональных переживаний выделяются *персональные*, которые отличаются от прочих своей спонтанностью, то есть являются иницированными личным произволением субъекта; среди них, далее, есть такие, направленность которых предполагает наличие другого личного субъекта (например, просьба в отличие от самонаблюдения) – они называются *межличностными*; наконец, из множества последних некоторые осуществляются только тогда, когда бывают приняты (*vernommen*) адресатом, именно они образуют класс *социальных* актов¹⁶⁰. Эта типология предполагает ряд значимых для теории переживания оговорок. Начнем с того, что первый признак переживания – принадлежность к «я» – может быть сформулирован несколько иначе: «К сущности переживания принадлежит быть переживанием некоего субъекта»¹⁶¹; таким образом, любое переживание с необходимостью предполагает наличие носителя. В отношении социальных актов этот постулат получает существенное уточнение:

Ведь даже звери могут быть носителями переживаний, но они никогда не могут быть носителями требования или обязательства. В силу сущностной закономерности в качестве носителя здесь предполагается личность; но само собой разумеется, что не всякий субъект или «я» является личностью¹⁶².

Заметим, что такого рода персонализм – как представляется очевидным – должен быть распространен на всю сферу *спонтанных* актов. Отсюда следует, что все многообразие переживаний можно разделить на субъективные (или психические) в широком смысле и персональные в указанном более узком смысле; в терминологии Райнаха эти множества будут именоваться соответственно *периферийными* и *мотивирующими*¹⁶³.

Собственно же с социальными актами связаны две другие особенности, раскрывающие «внутренний» характер переживания. Поскольку эти акты осуществляются на межличностном уровне, они приобретают характер внешнего по отношению к психическому индивиду свершения. Это наблюдение удачно фиксируется через метафору «плоти» и «души» социальных актов: речь идет о том, что в их структуру входит как

¹⁶⁰ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 158–159.

¹⁶¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 403.

¹⁶² Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 151.

¹⁶³ Подробнее об этом разделении см. раздел II.4.

необходимое внешнее проявление, так и фундирующее акт внутреннее переживание¹⁶⁴. Именно в этом отношении социальный акт не может быть в полном смысле отнесен к классу переживаний, поскольку существенно важно, что переживание является лишь составной частью такого рода интенционального акта. Примеры подобного двуединства могут быть усмотрены в необходимости для всякого сообщения быть укорененным в личной убежденности, а для просьбы – в желании¹⁶⁵. Тогда как результатом полноценного осуществления акта является некоторая перемена в области внешней действительности (центральным примером чему является порождение вследствие акта обещания феноменов совершенно особой предметной природы – обязательства и требования¹⁶⁶), неизменной чертой фундирующего акт переживания как такового является его абсолютная «безрезультативность»: «Переживания, например наблюдение мира, проходят, не оставляя за собой никакого следа во внешнем мире»¹⁶⁷. Таким образом, удастся подчеркнуть, что для переживания характерна не только абсолютная имманентность сознанию (что является, как уже сказано, исходной аксиомой всей феноменологической традиции, начиная с Brentano), но справедливо и симметричное утверждение о полной трансцендентности переживания по отношению к внешней предметной действительности.

Сказанное подразумевает и вторую черту – недоступность переживания внешнему наблюдению. Это обстоятельство обуславливает необходимость внешнего «овеществления» переживаемого намерения, поскольку определяющей чертой социальных актов признается их intersубъективная восприимчивость. Упомянуть это положение важно в силу того, что соответствующая оговорка по меньшей мере дважды встречается у самого Райнаха. Однако примечательно, что сослагательный тон этой оговорки допускает принципиальную возможность непосредственного доступа к чужим переживаниям:

Если мы помыслим сообщество сущностей, которые способны прямо и непосредственно воспринимать их взаимные между собой переживания, тогда нам придется признать, что в таком сообществе вполне могут встречаться социальные акты, которые обладают только душой и не имеют плоти... Достаточно подумать о безмолвной молитве, обращенной к Богу и рассчитывающей на то, чтобы быть

¹⁶⁴ Reinach A. Nichtsoziale und soziale Akte. S. 357; Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 160–62; Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 449.

¹⁶⁵ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 162.

¹⁶⁶ Ibid. 166–167.

¹⁶⁷ Reinach A. Nichtsoziale und soziale Akte. S. 357.

услышанной, которую поэтому следует считать исключительно душевным социальным актом¹⁶⁸.

Если принять во внимание, что религиозное переживание по мысли Райнаха также подчиняется своим сущностным закономерностям¹⁶⁹, в сделанном теперь допущении стоит скорее видеть не риторику ограничения необходимого через невозможное, а свидетельство того, что полная сокрытость от внешнего восприятия не мыслится Райнахом как принципиально сущностная черта переживания¹⁷⁰.

Последнему допущению находится подкрепление в ходе обсуждения феномена сочувствия (*Einfühlen, Sympathie*), чему посвящен отдельный пассаж «*Введения в философию*»¹⁷¹. Центральной проблемой здесь становится именно возможность постижения чужого переживания, в пользу чего свидетельствует опыт приобщения к новым, доселе неведомым человеку переживаниям через знакомство с художественными произведениями или исторической действительностью. Райнах убежден, что такого рода «обогащение»¹⁷² внутренней жизни возможно и имеет место быть – что, разумеется, противоречит высказанному ранее представлению о недоступности переживания внешнему наблюдению. Прежде всего подвергается критике решение возникающей проблемы, предложенное Липпсом: по мнению последнего, восприятие чужих переживаний опосредовано их физическим проявлением (например, в жестах и мимике) и осуществляется вследствие прирожденного стремления к подражанию. Иными словами, сопереживание понимается им как «редупликация» психического феномена посредством его внешнего проявления в силу подражательной склонности человека – однако с такой точки зрения феномен сочувствия по сути вовсе отрицается, будучи сводимым к психическому солипсизму. Эта аргументация не выдерживает феноменологической проверки, поскольку опыт «сопереживания» может быть дескриптивно предъявлен, в то время как механизм мимически опосредованного подражания является интеллектуальным конструктом и не обнаруживается в структуре переживания (что позволяет Райнаху утверждать: «Подражательную тенденцию Липпсу приходится поместить в

¹⁶⁸ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 161; ср. также Reinach A. Nichtsoziale und soziale Akte. S. 357.

¹⁶⁹ См. далее, раздел III.2.2.

¹⁷⁰ Следует, тем не менее, отдавать себе отчет в большой натянутости и решительной непроясненности такого допущения (требующего, по меньшей мере, предварительной обстоятельной проработки темы intersубъективности и ее отношения к трансцендентальному субъекту).

¹⁷¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 389–393.

¹⁷² Ibid. 391.

бессознательном»¹⁷³). Другое умозраительное объяснение могло бы быть дано в сближении сочувствия с априорным знанием (например, чисел или логических аксиом), вовсе не требующим эмпирического внешнего опосредования. Однако дескриптивный анализ обнаруживает в структуре сопереживания три существенных момента: 1) необходимость интерсубъективного контакта, предполагающую внешнее проявление чужого переживания (на этом этапе принимается оговорка о присущем внешнему восприятию различии явления и подлинного существования, в связи с чем на сочувствие распространяются скептические аргументы о невозможности достоверного постижения чужого опыта), 2) возможность для сопереживания быть инициированным извне, что опять же роднит его с внешним восприятием («Не является необходимым предварительное наличие чувства симпатии с моей стороны... Чужая грусть уже воспринята, когда я заражен ею»¹⁷⁴), наконец, 3) сопереживанию сопутствует осознание опосредованности переживаемого («Чужие переживания должны схватываться не с такой прямоотой, как собственные»¹⁷⁵). Таким образом, в феномене сочувствия следует признать два аспекта, которые по отдельности принимались во внимание отвергнутыми теориями, но не были учтены ими в полноте: с одной стороны, переживания разных эмпирических субъектов должны быть в известном смысле сродни одно другому, с другой стороны, между ними должна сохраняться внешняя опосредованность. Дилемма разрешается Райнахом через указание на различие между эйдетическим содержанием переживания (отличающим одно переживание от другого, например, радость от грусти) и эмпирически нетождественными случаями осуществления этого переживания – это различие легко устанавливается по аналогии с теоремой геометрии, которая, оставаясь идентичной самой себе, всякий раз заново воспроизводится в интеллектуальном акте¹⁷⁶. В результате представленного анализа устанавливается, что традиционно используемые при описании сочувствия категории «своего» и «чужого» следует заменить более близкой к сути вещей и способствующей прояснению дела оппозицией «непосредственного» и «опосредованного». Сочувствие отличается от прочих личных переживаний подобно тому, как при чтении текста на иностранном языке каждое отдельное слово становится символом транслируемого им смысла, который надлежит расшифровывать отдельным актом узнавания – в отличие от непосредственного схватывания смысла при чтении на родном языке; внешнее проявление

¹⁷³ Ibid. 390.

¹⁷⁴ Ibid. S. 391.

¹⁷⁵ Ibid. S. 391–392.

¹⁷⁶ Ibid. S. 393.

чужого переживания становится таким же символическим опосредованием, расшифровываемым в акте сопереживания¹⁷⁷. Таким образом, возвращаясь к общим характеристикам переживания, постулат о его недоступности внешнему постижению должен быть скорректирован указанием на возможность символического опосредования, которое, с одной стороны, предоставляет доступ к внутреннему содержанию переживания, с другой стороны, привнося присущий внешнему восприятию момент недоверности.

Другой аспект связан с временными характеристиками, которые выявляют как особенности различных типов переживаний, так и своеобразие переживания по сравнению с иными предметными образованиями. Основанием для второго сопоставления опять-таки становится анализ социальных актов. Вернемся к упомянутому уже наблюдению о том, что такие акты способны порождать социальные феномены (вроде обязательства), образующие новый, помимо физического и психического, регион предметности – чтобы проследить роль темпоральности в выявлении некоторых существенных различий. Во-первых укажем на то, что сами социальные образования как предметный класс отличаются от других идеальных предметностей (таких как числа или понятия¹⁷⁸) тем, что имеют свое начало во времени¹⁷⁹; в противоположность этому именно вневременный характер идеального является признаком, в свою очередь позволяющим отграничить его от области психического. Таким образом, темпоральность является чертой, присущей всякому переживанию, что однозначно признается Райнахом: «Все психическое есть во времени, начинается, длится, завершается ... В душе все временно»¹⁸⁰. Однако дело не ограничивается бинарной оппозицией преходящего – вневременного; случай социальных актов позволяет установить существенные различия в самих образах темпоральности. Это выясняется в ходе обоснования того, что порождения социальных актов являются именно независимыми предметностями, а не модификациями самих актов: чувство обязанности как внутреннее переживание (заметим, его не следует путать с фундирующим акт обещания переживанием волеизъявления!) не тождественно объективному отношению обязательства, более того, оба этих феномена могут существовать по отдельности друг от друга – бывает как не оправданное никаким внешним уговором ощущение собственного долженствования, так и, с другой стороны, даже не сознаваемое субъективно (например, забытое) обещание

¹⁷⁷ Ibid. S. 392.

¹⁷⁸ О них см.: Ibid. S. 405–406.

¹⁷⁹ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 148; ср. соответствующий комментарий В. Куренного: Райнах А. Ук. соч. С. 457.

¹⁸⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 406.

сохраняет свою значимость в действительности¹⁸¹. Нас интересует в этом различии то, что для его большей убедительности Райнах замечает:

Требование и обязательство являются ни физическими, ни психическими, потому что они могут наличествовать без изменений годами, даже когда их обладатели ничего об этом не знают. Итак, их никак нельзя принять за переживания (многолетнее неизменное существование для переживаний невозможно, для требований – вполне)¹⁸².

Таким образом, к темпоральности переживаний может быть добавлено такое ее качество, как скоротечность. Этим, однако, различия не ограничиваются, поскольку отдельные виды переживаний проявляют себя во времени не одинаково. Уяснение этого обстоятельства требует обращения, с одной стороны, к теории суждения и, с другой стороны, к фундаментальному для Райнаха противопоставлению представления (*Vorstellen*) и подразумевания (*Meinen*¹⁸³) как двух основополагающих интеллектуальных актов. Поскольку обе эти темы имеют ключевое значение для эпистемологии, в дальнейшем они будут подробно раскрыты в настоящей главе; сейчас ограничимся изложением лишь непосредственно интересующего нас момента. Суждение как таковое осуществляется, как устанавливается Райнахом, в одной из двух возможных форм – либо как убеждение (*Überzeugung*), либо как утверждение (*Behauptung*). Среди прочих особенностей, характеризующих каждую из этих форм в их различии, отмечается то, что утверждение происходит во времени, но не имеет длительности, тогда как убеждение может длиться на протяжении большего или меньшего времени¹⁸⁴. Такое же различие в рамках темпоральности вообще между «точечной» событийностью и измеримой длительностью наблюдается при противопоставлении представления и подразумевания: всевозможные виды представлений – будучи актами, предполагающими материальное присутствие внешнего предмета в восприятии, – в силу этой своей особенности приобретают временную длительность, а подразумевание – как акт исключительно интеллектуального характера – сохраняя темпоральность в том смысле, что оно является преходящим фактом в потоке переживаний, не имеет никакой длительности во времени¹⁸⁵. Следовательно, в рамках аспекта темпоральности различие осуществляется не только по количественному

¹⁸¹ Reinach A. *Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. S. 148.

¹⁸² Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 424; ср. также Reinach A. *Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. S. 148.

¹⁸³ В данном случае я ориентируюсь на предложенный В. Куренным способ перевода - см. напр. Райнах А. *Ук. соч.* С. 449.

¹⁸⁴ DuBois J. M. *Judgment and Sachverhalt*. P. 9; Reinach A. *Zur Theorie des negativen Urteils*. S. 120.

¹⁸⁵ DuBois J. M. *Judgment and Sachverhalt*. P. 18; см. также Salice A. *Phänomenologische Variationen*. S. 226.

признаку большей или меньшей протяженности во времени, но и по качественному: в отдельных случаях временность проявляется либо как длительность, либо как единичная, но конечная событийность.

Теме времени обнаруживается интересное соответствие в осмыслении концепта переживания Гадамером, который – подчеркивая, в противоположность феноменологической традиции, аспект содержательной уникальности, жизненной значимости *пережитого* – приводит афоризм Ницше: «Все переживания глубоких людей длительны»¹⁸⁶. Притом что весь лирический пафос этого высказывания принципиально чужд феноменологической аналитике¹⁸⁷, его стоит упомянуть как ставящее вопрос не только о временной измеримости, но и о силе, или интенсивности переживания. Этот аспект практически не находит специального полноценного рассмотрения у Райнаха, однако в контексте обсуждения проблем этики и религии такая постановка вопроса отчасти затрагивается. Так, в одном случае сопоставление нравственных ценностей с чувственными удовольствиями приводит к обсуждению очевидно имеющей место быть в области этики иерархии переживаний (например, в рамках различия между неудовольствием по поводу погоды и из-за жизненных перипетий). В соответствии с такой иерархией в структуре личности обнаруживаются переживания разной степени глубины; однако дело не ограничивается этим, на что указывает краткая ремарка Райнаха: «Интенсивность, широта охвата и глубина чувств суть три взаимно независимые условия»¹⁸⁸. Следовательно, соизмеримость переживаний относительно друг друга имеет по меньшей мере еще три параметра, помимо временной протяженности и сущностных видовых различий. Диапазон возможных градаций в степени интенсивности переживаний иллюстрируется в другом месте, в связи с обсуждением религиозного переживания. В позднем очерке «*Абсолютное*» Райнах указывает, что отнесенность переживания к божественному выводит его из пространства количественных трансформаций (доверие или благодарность в адрес человека могут варьироваться в своей степени), качественно модифицируя его в переживание абсолютного. Но, что важно для нас сейчас, помимо этого абсолютное может быть явлено не только на стороне интенционального предмета, но и в самом характере

¹⁸⁶ Gadamer H.-G. Op. cit. S. 73.

¹⁸⁷ Ср. упоминавшееся уже наблюдение Стайти о том, что распространенное понимание переживания как события особой внутренней значимости (типичное прежде всего для философии жизни) отстраняется феноменологией как нуждающееся в предварительном разъяснении с точки зрения эйдетической самобытности сознания: Staiti A. Op. cit. S. 96.

¹⁸⁸ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 495. Более обстоятельно эта тема будет рассмотрена в связи с разбором нравственного аспекта феноменологии переживания.

осуществления религиозного переживания – такая полнота чувства, однако, недоступна ни одному человеку, верующее сознание уповает на то, что она была явлена в примере богочеловека Христа.

1.1.2. Принцип феноменологической корреляции; рационализм и реализм

Изложенная выше реконструкция понятия о переживании показывает, что сам этот концепт осмысливается как особая предметность, которая образует единственный в собственном смысле объект феноменологического исследования: все прочие предметности (такие как вещи физического мира, отвлеченные понятия, социальные феномены и т.д.) постигаются и, соответственно, описываются только в силу опосредованности в переживании. В подтверждение этому следует указать на специальное замечание Райнаха, предваряющее изложение учения о предмете познания (Gegenstandskonstitution)¹⁸⁹, где подчеркивается переход от обсуждения «образа явленности» вещей к анализу самих предметов, с оговоркой о том, что их образ, получаемый в феноменологической перспективе, все равно не тождественен тому, который присутствует в рамках обыденной и даже специально-научной установок¹⁹⁰. Теперь надлежит обстоятельно проследить то, как именно категория переживания определяет не только предмет, но и саму модальность познания. Для этого предстоит обратиться к уже упомянутому учению об интенциональности как существенном свойстве переживания, рассмотреть соответствующий этому учению терминологический аппарат и следующий из него принцип корреляции познания и реальности – принцип, в свою очередь определяющий особую позицию Райнаха в полемике между реалистическим и трансцендентальным проектами феноменологии.

В систематических обзорах, посвященных истории понятия переживания, единогласно отмечается, что основным вкладом феноменологической традиции является указание на интенциональность как определяющую черту переживания¹⁹¹. При этом

¹⁸⁹ Примечательно, что сам термин Gegenstandskonstitution является свидетельством интереса Райнаха к параллельной Гуссерлю линии рецепции исследований Brentano, связанной с т.н. Грацской школой, в частности с работами А. Майнонга, – обстоятельство, важное для понимания самостоятельного характера феноменологической программы Райнаха: см. Salice A. Urteile und Sachverhalte. S. 21–24. Об австрийской философской школе подробнее см.: Громов Р. А. Австрийская философия – поиск идентичности. Часть I. К вопросу о национальной философской традиции // Философские науки. 2013. № 9. С. 90–101.

¹⁹⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 394.

¹⁹¹ Cramer K. Erlebnis // Historisches Wörterbuch der Philosophie. S. 707–708; Gadamer H.-G. Op. cit. S. 71–72; Beckmann B. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. S. 22.

обращается внимание на то, что каждый отдельный акт необходимо сопряжен с тем или иным предметным коррелятом, вследствие чего речь должна идти не только о том, что любая вещь постигается посредством переживания, но и о том, что сознание всегда имеет форму отношения того или иного вида к чему-либо, таким образом, не имеет смысла вести речь о «чистом» сознании «как таковом»; более того, сам характер акта определяется соответствующей ему предметностью. Раскрытие внутреннего механизма интенционального отношения представляется чрезвычайно трудноисполнимой задачей, попытки решить которую – как будет показано – рискуют вести к противоречиям и неразрешимым оппозициям в понимании задач феноменологии; в историко-философском плане это положение скорее имеет значение «апофатической» доктрины, призванной опровергнуть ряд неправомερных утверждений – например, о «реальном» проникновении сознания во внутреннюю природу предмета или, наоборот, об исключительно психической природе того, что в интенциональном акте объективируется как противостоящая сознанию предметность¹⁹².

Наиболее показательным местом, где видны как терминологический аппарат, описывающий интенциональность, так и суть этого явления, является сопоставление, в ходе лекции о философской проблематике внешнего восприятия, актов представления (*Vorstellung*) и восприятия (*Wahrnehmung*)¹⁹³. Притом что в свете общего дуализма представления – подразумевания, как двух противоположных форм интенциональных переживаний, представление и восприятие оказываются двумя видами одного общего рода – а именно, представления в широком смысле, в узком смысле очевидна их нетождественность; однако, строгое установление этого различия составляет, как показывает Райнах, немалую трудность. Прежде всего, в этой связи критикуются попытки предшественников (Юма и Вундта) свести дело к количественной разнице, то есть понимать представление как ослабленный вариант восприятия. Поскольку такое толкование не выдерживает внимательной проверки (даже самое слабое восприятие в действительности никогда нельзя перепутать со сколь бы то ни было ярким воображением), должен быть поставлен вопрос о качественном, а не количественном различии. Во-вторых, отмечается лежащее на поверхности предположение, что эти акты различаются по наличию либо отсутствию связи с внешней реальностью: возможно как восприятие нереального (например, в случае галлюцинации), так и воображение чего-то реально

¹⁹² См. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Исследования по феноменологии и теории познания / В. И. Молчанов, пер. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 348–350 (V: §11).

¹⁹³ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 373–375.

существующего. На этапе фиксации этого затруднения как раз проявляется обращение к феноменологическому понятийному инструментарию. Относя оба сопоставляемых акта к множеству *интенциональных переживаний*, Райнах усматривает в их структуре два отдельных элемента – *интенциональный объект* и *наглядное содержание* (*anschauliches Gehalt*); в то время как разного вида акты могут быть направлены на один и тот же предмет, они должны различаться между собой по содержанию – то есть в том, как тот или иной предмет явлен в переживании. Такое различие между содержанием восприятия и представления обнаруживается в характере «*самоявленности*» (*Selbsterscheinung*) вещи, который присущ восприятию и отсутствует при воображении. Эта определяющая черта описывается как обладающая «последней» очевидностью, за которой невозможны дальнейшие объяснения или дефиниции, поскольку она усматривается непосредственно в структуре переживания. Такой итог рассуждения позволяет вновь указать на то, что центральным предметом изучения в феноменологической перспективе становится собственно переживание, как форма доступа к предметам и, в свою очередь, их данности сознанию; запись рассмотренного фрагмента лекции завершается замечанием: «Вот скромный образец феноменологического анализа – т. е. методы анализировать сами переживания»¹⁹⁴.

Продемонстрированные Райнахом различия вполне следуют образцу, данному в «*Логических исследованиях*», с тем лишь уточнением, что паре «содержание – объект переживания» у Гуссерля соответствует противопоставление «материи» и «предмета» (аналогично, нетождественные по виду акты могут относиться к одному общему для них предмету, сохраняя различие в материальном содержании)¹⁹⁵. Но Гуссерль с большей строгостью проводит мысль о том, что наличие интенционального коррелята, и даже его необходимая трансцендентность по отношению к переживанию, не могут рассматриваться как свидетельство реального существования предмета. Очевидно, Райнах солидарен с этим утверждением, что видно уже из его примера случаев галлюцинации (заметим, что и здесь нереальность предмета не отменяет его внешнего по отношению к самому переживанию характера), однако Гуссерль привлекает более строгий пример возможности бессмысленных выражений, которые все же не бывают беспредметными¹⁹⁶. Сопоставляя учение о познании Райнаха и Гуссерля, А. Саличе указывает на то, что концепт *материи*

¹⁹⁴ Ibid. S. 375.

¹⁹⁵ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. С. 399–405 (V: §23-24).

¹⁹⁶ См. там же. С. 60–62 (I: §15).

(или, соответственно, *содержания* переживания) приобретает ключевое эпистемологическое значение, поскольку описывает коррелятивную природу познания¹⁹⁷.

Таким образом, принцип корреляции между предметом и образом его постижения разделяется как Гуссерлем, так и Райнахом, однако есть основания усматривать разное направление его трактовки у двух авторов. Гуссерль, как следует из всего сказанного выше, готов понимать интенциональность как указание на трансцендирующий характер познания (предмет всегда инороден переживанию, но и сознание, следовательно, в любом своем акте сознает себя обращенным вовне)¹⁹⁸. Более того, на этапе «*Логических исследований*» интенциональность понимается как «коррелятивное априори» (*Korrelationsapriori*), заключающееся в признании того, что всякий существующий объект может быть адекватно познан, - чему соответствует формулировка о безусловной взаимосвязанности между «*ordo essendi*» и «*ordo cognoscendi*»¹⁹⁹. Тем не менее, Гуссерль никогда не подходит к той генерализации, на которой Райнах настаивал на всем протяжении своего творчества – имеется в виду определение познания как осуществления корреляции между сознанием и **реальным** предметом²⁰⁰. В понимании Райнаха эпистемология полностью сосредотачивается на трех взаимосвязанных элементах: переживании, интенциональной корреляции и раскрывающей себя целокупной реальности. Практически дословно эта связь подтверждается в определении, которое приводится в посвященном логике (в частности, ее отношению к эпистемологии) разделе лекционного курса 1913 года:

Теория познания есть учение о данности вообще, об актах и о явленности (*Ausweis*) вещей: теория познания касается бытия и его явленности (*Ausweisung*). Ее принцип - закон достаточного основания: все наличествующее (*Bestehende*) должно проявлять себя как наличествующее²⁰¹.

¹⁹⁷ Salice A. *Urteile und Sachverhalte*. S. 269 (все сопоставление целиком – S. 269-274). Заметим, что наблюдение Саличе о том, что понятие материи вовсе не встречается у Райнаха (S. 271), следует скорректировать указанием на установленный (благодаря обращению к «Введению в философию») терминологический параллелизм «материи» – «содержания».

¹⁹⁸ Подробнее см. 39. Brand G. *The Material Apriori and the Foundation for Its Analysis in Husserl // The Later Husserl and the Idea of Phenomenology* / A.-T. Tymieniecka, ed. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972. P. 135–136.

¹⁹⁹ Salice A. *Phänomenologische Variationen*. S. 210.

²⁰⁰ Подробнейший разбор позиции Гуссерля по этому вопросу см.: Schuhmann K. *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

²⁰¹ Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 482.

Такое представление о прямой и полной корреляции между познанием в целом и реальностью является, по нашему мнению, тем ключевым тезисом, который вносит существенное различие в то, как феноменология понимается у Гуссерля (уже в «*Логических исследованиях*»), то есть еще до так называемого трансцендентального поворота) и у Райнаха (опять же исконно, с самого знакомства с «*Логическими исследованиями*», где этот тезис не опровергается напрямую, но и не высказывается до конца).

Можно, и следует, поставить вопрос о том, не является ли принятая Райнахом генерализация в свою очередь метафизически-спекулятивным обобщением, неправомерно осуществленным на основе несомненно оправданного обнаружения в структуре переживания интенциональной корреляции в каждом конкретном случае (причем на этом «предварительном» этапе речь идет только о трансцендентности, но не реальности интенционального коррелята). Для детального обсуждения этого вопроса проследим то, как эпистемологический принцип корреляции познания и реальности проявляется в различных местах сочинений Райнаха.

Уже в его первой публикации (1910 года), «*Уильям Джеймс и прагматизм*», этот тезис появляется в полемическом ключе. Вскрывая релятивистскую природу прагматизма – которая заключается в том, что любая теория оценивается исходя из внешних по отношению к сути вопроса критериев (таких как польза, простота, внутренняя непротиворечивость и т.п.), вследствие чего происходит фактическая подмена этими критериями категории «истины», – Райнах противопоставляет этому иной познавательный принцип, который он называет *рационализмом*²⁰², исходящий из убежденности в существовании целостного *мира* и полагающий основной задачей *воспроизведение* в сознании наличного миропорядка:

[1] Для рационализма наличен завершенный и целостный мир, оставляющий для познания только лишь задачу его верно отобразить²⁰³.

В докладе «*О феноменологии*» представление о корреляции сознания и реальности проявляется в связи с демонстрацией того, как стоящая за эпистемологическими дискуссиями суть дела может быть обнаружена путем феноменологического перехода от теоретизирования к внимательному усмотрению непосредственной данности:

²⁰² Ср. для сравнения другую модель трактовки понятия «рационализм», с позиций трансцендентальной феноменологии: Mohanty J. N. Phänomenologische Rationalität und die Überwindung des Relativismus // Phänomenologische Forschungen. Bd. 19. Vernunft und Kontingenz: Rationalität und Ethos in der Phänomenologie / E. W. Orth, Hrsg. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1986. S. 53–74.

²⁰³ Reinach A. William James und der Pragmatismus. S. 48.

[2] Мы ведь все говорим о познании и что-то под этим подразумеваем. И [даже] если это подразумеваемое для нас слишком неопределенно, мы можем ориентироваться на некоторые случаи, когда познание имеет место быть, познание уверенное и бесспорное; простейший, самый тривиальный пример как раз наилучший. Подумайте о случае, когда мы познаем, что переполнены чувством радости, или что видим нечто красное, или что звук и цвет различаются, или нечто т.п. От отдельных случаев познания и их существования здесь ничего не зависит, но на них мы усматриваем, как и повсюду, **само «что», саму сущность познания, которая заключается в восприятии (Aufnehmen), принятии (Empfangen) и присвоении того, что предлагает себя (sich Darbietenden)** (выделение мое – А. К.). Нам следует направляться к этой сущности, ее исследовать; однако мы не имеем права привносить в нее ничего чуждого. Мы, например, не имеем права говорить, будто познание в действительности есть определение (Bestimmen), полагание (Setzen) или нечто т.п. - не имеем права потому, что вполне можно сводить цвета к колебаниям, но не одну сущность к другой²⁰⁴.

Последнее предостережение относится к трансцендентальной философии, и прежде всего к неокантианству, что с однозначностью проявляется в параллельном по смыслу пассаже из опубликованной вскоре после выступления в Марбурге рецензии на Наторпа. В этом тексте сравниваются эпистемологические позиции феноменологии и неокантианства, причем указывается, что их принципиальное согласие – в понимании познания как категориального оформления и членения неупорядоченной материи восприятия, оборачивается одновременно и принципиальным расхождением – в вопросе о природе этих самых категорий: феноменологическая критика трансцендентализма, как учения о том, что познающий разум является источником упорядочивающих форм, основывается на открытии *материального априори*, то есть обнаружении познаваемых категорий на стороне трансцендентного сознанию предмета восприятия. При этом в обоих случаях объектом познания является мир воспринимаемого сущего:

[3] Наторп рассуждает об объективациях в смысле полаганий (Setzungen) и продуцирований (Erzeugungen) сознания. Он отрицает – в соответствии со своими глубинными философскими воззрениями, – что познающему сознанию противостоит подлежащее схватыванию «само по себе» («Ansich»), в то время как, по нашему мнению, наоборот – но об этом здесь неуместно рассуждать подробно – в сущности познания как такового принадлежит быть именно не творением (Schöpfung) или продуцированием (Erzeugung), а раскрытием (Entdeckung) и усмотрением (Erschauung) сущего. [...]

²⁰⁴ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 549; Дюбуа приводит выделенный фрагмент как основное определение познания у Райнаха – DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 36.

Наторп справедливо указывает на то, что чувственно воспринимаемый мир – сколько бы его компонентов ни подвергались исключению со стороны науки – все же всегда должен служить отправной точкой и контролем любых научных построений и, кроме того, сам предстает многообразно члененным и оформленным. Достаточно подумать о способе того, как мы трактуем воспринимаемое [либо] как вещь, либо как процесс, либо как состояние, и в этой трактовке можем свободно действовать в довольно широких границах. И здесь стоит задача прояснения сути этих оформлений и членений и их отношения к неоформленной «материи» воспринимаемого²⁰⁵.

Наконец, в четвертый раз идея корреляции воспроизводится среди *религиозных фрагментов*, в записи, озаглавленной «Конечность духа». В этом случае она привлекается для выяснения вопроса о *непостижимости* предмета религиозной веры, таким образом не столько относясь к вопросу о сущности познания, сколько устанавливая соответствие между сферами сущего и познаваемого. Можно было бы говорить о том, что здесь Райнах не выходит за рамки упомянутого положения Гуссерля о «коррелятивном априори», то есть о принципиальной доступности постижению всякой существующей вещи, если бы в данном случае речь не шла о полноте сущего, которому к тому же присуща внутренняя структурированность:

[4] Основной закон учения о познании заключается в том, что все сущее по своей сути постижимо. Всякому предмету и всякому классу предметов подчинены (sic! – *A. K.*) идеальные акты, через которые эти предметы приходят к данности. Здесь имеют место быть строгие законы соответствия.

Очевидно, бессмысленно говорить о предметах, которые были бы по своей сути непознаваемыми²⁰⁶.

Начнем обобщение четырех приведенных фрагментов с указания на то, что объективным полюсом корреляции в них выступает сущее (фрагменты 3, 4), отождествляемое с миром (1, 3), причем представленное в активном модусе, как являющее себя (2, 4), ему присущи целостное единство (1) и внутренняя структурированность (4). Благодаря замечанию Саличе можно констатировать, что здесь мы имеем второе²⁰⁷ свидетельство близости Райнаха непосредственно школе Brentano, поскольку такое понимание соотнесенности мира и сознания восходит к учению венского философа о корреляции между познающим субъектом и обладающей собственной внутренней структурой реальностью, в соответствии с чем перед философией ставилась задача

²⁰⁵ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 330.

²⁰⁶ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 604.

²⁰⁷ Первое было обнаружено в связи с проблематикой Gegenstandskonstitution – см. прим. 189.

обретения метода и терминологии для адекватного доступа к реальности²⁰⁸. В феноменологическом проекте Гуссерлевых *«Логических исследований»*, как было показано, сохранялось представление о корреляции между вещами и познающим сознанием, и даже об объективной, данной вместе с вещами структуре – последнее в виде учения о региональных онтологиях и соответствующих им особых априорных категориях – однако в рассуждениях Гуссерля всегда выдерживалась скептическая дистанция, не позволявшая ни отождествлять познаваемую реальность с целокупностью мира, ни выносить онтологические суждения о каком бы то ни было интенциональном предмете. Поскольку Райнах очевидно более «реалистичен» в своих формулировках, необходимо выяснить, являются ли такие утверждения некритичными допущениями или они получают, с точки зрения Райнаха, достаточное обоснование.

В первую очередь представляется уместным поставить вопрос о том, насколько двунаправленной является такая корреляция: принимая во внимание, что и у Brentano, и у Райнаха акцент делается на постижимости в переживании объективной реальности (то есть корреляция устанавливается главным образом в направлении от объекта к субъекту), можно задаться вопросом, является ли (в обратную сторону) всякое переживание удостоверением реальности своего интенционального предмета. Поводом к утвердительному ответу может служить трактовка Дюбуа, который отождествляет рациональность – как главный атрибут познания – с критерием соответствия (ср. фрагмент 1, где принцип корреляции напрямую называется рационализмом), приводя в пример бессмыслицу, несообразность или ментальную болезнь как случаи вынесения утверждений, не соответствующих действительности, и именно в силу этого классифицируемых как иррациональные²⁰⁹. Однако это предполагает по меньшей мере деление всех возможных переживаний на рациональные и нерациональные, из которых лишь первые будут обладать когнитивным статусом. В таком случае можно было бы принять поправку о том, что лишь рациональные, или когнитивные переживания удостоверяют реальность своего предмета, и это полностью соответствовало бы коррелятивному пониманию познания. Приводимые самим Райнахом примеры заблуждений, галлюцинаций и т.п. – как переживаний, относящихся к несуществующему предмету – можно было бы вписать в такое разделение, усвоив им статус

²⁰⁸ Salice A. Urteile und Sachverhalte. S. 16. Об аристотелианских и неосхоластических источниках реализма Brentano см.: Громов Р. А. Протестантский и католический неаристотелизм в немецкой философии XIX века. Франц Brentano о многозначности сущего у Аристотеля // SCHOLE. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 2. С. 454–472.

²⁰⁹ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 34–35.

нерациональных и не имеющих отношения к познанию. Наибольшая сложность такой интерпретации видится в том, что тогда становится необходимым критерий, по которому бы определялась рациональность каждого акта, в то время как ни один из видов переживаний не претендует на статус такого критерия; наоборот, Райнах констатирует, что всякий случай заблуждения опровергается новым актом того же самого вида, отличающимся лишь степенью своей осуществленности (а критерий этой интенсивности заключается, в свою очередь, в самой структуре переживания и, таким образом, может быть осознан лишь в непосредственной очевидности)²¹⁰. В итоге, следует признать, что одно лишь отождествление рациональности с интенциональной корреляцией не является достаточным обоснованием для выведения из переживания онтологических следствий.

При этом имеет смысл обратить внимание на другой нюанс, имеющий отношение к тому, как у Райнаха описывается «ноэтическая» сторона познания. Во всех цитированных фрагментах можно видеть, что сознанию недвусмысленно усваивается вторичная, пассивная роль восприятия того, что, в свою очередь, активно и направленно являет себя²¹¹. Наиболее ярко это проявляется при оппонировании трансцендентальной философии, когда выстраиваются два противопоставляемых ряда эпитетов познания: с одной стороны, у неокантианцев, речь идет о «полагании», «продуцировании» и «творении» (чем, очевидно, указывается на активную роль сознания), с другой стороны, в феноменологии, говорится о познании как «раскрытии», «усмотрении» и «схватывании» (фрагмент 3). В других местах этот ряд дополняется указанием на «принятие» (2), «данность» (4) или «отображение» (1) реальности; все эти эпитеты предполагают вторичную, воспринимающую роль сознания, а последний вовсе возможно прочесть как намек не на корреляцию, а на односторонне направленное «проецирование» реальности в форме субъективного переживания. Таким образом, участие субъекта в интенциональном отношении получает совершенно определенный – пассивный – характер. По-видимому, такое представление Райнаха

²¹⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 505.

²¹¹ Представление о пассивном, аффицированном характере сознания было особенно распространенным в среде геттингенских феноменологов, что, очевидно, было воспринято ими от Райнаха; см. напр. яркое выражение этого принципа как одного из постулатов гуссерлианской феноменологии у Э. Штайн: 109.

Stein E. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin // «Freiheit und Gnade» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937) / В. Beckmann-Zöllner, Н. R. Sepp. Edith Stein Gesamtausgabe, 9. Freiburg: Herder, 2014. S. 114–115. При этом следует отметить, что аффицированность сознания обсуждалась и самим Гуссерлем, однако в гораздо меньшем масштабе (ср. Ямпольская А. В. От пассивности к аффективности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская, ред. М.: Академический проект, 2014. С. 231).

напрямую взаимосвязано с постулированным им третьим атрибутом переживания – детерминированностью, о чем была речь выше. Райнах убежден, что в структуре каждого переживания обнаруживается указание на его внешнюю (со стороны окружающей действительности) или внутреннюю (личностную, связанную с индивидуальным характером, или темпераментом) обусловленность, что и позволяет говорить об аффицированности сознания при всяком интенциональном акте. В этом смысле реалистический тезис получает свое обоснование «с другой стороны»: дело не в том, что всякое переживание своей предметной направленностью удостоверяет существование коррелята, а в том, что любое переживание имеет место быть исключительно как проявление некоторой предшествующей ему предметности²¹². В этом смысле не ситуативным, а парадигматическим для интенционального акта как такового может быть описание внешней детерминированности переживаний из доклада «*О феноменологии*»:

... через искусство в нас пробуждаются переживания, которых мы иначе бы не имели²¹³.

Возвращаясь к примерам заблуждений и ложных восприятий, можно сказать, что эти акты также несут в себе свидетельство объективной реальности, только ею является не прямой предмет переживания (скажем, пригрезившееся в пустыне озеро), а «привходящая», или опосредующая переживание ментально-физиологическая объективность.

Теперь, в итоге проведенного разбора, возможно попытаться ответить на поставленный вопрос о том, в какой мере тезис Райнаха об осуществлении в переживании корреляции между сознанием и реальным миром является метафизической спекуляцией, а в какой мере его оправданно счесть феноменологически обоснованным. Из всего сказанного видно, что в логике общего учения о переживании этот тезис предстает не как выдвигаемый в ходе аргументации постулат, но претендует на дескриптивный характер. Следовательно, его критика должна разворачиваться не в направлении проверки логической обоснованности суждений, а в рамках обсуждения двух аспектов – универсальности и убедительности этого описания.

Не занимая третьей позиции, ограничимся указанием на то, в какой мере в самих текстах Райнаха может быть обнаружена претензия на соответствие двум указанным критериям. Свидетельство в отношении первого – универсальности – усматривается в записи, открывающей религиозные *Фрагменты*, где говорится об общей структуре

²¹² Ср. с более обобщенными наблюдениями о связи между теорией корреляции, реализмом и репрезентационализмом: Tegtmeier E. Realism and Intentionality // *Defending Realism. Ontological and Epistemological Investigations* / G. Bonino, G. Jesson, J. Cumpa, ed. B., München, Boston: De Gruyter, 2014. P. 247–264.

²¹³ Reinach A. *Über Phänomenologie*. S. 532.

интенциональных переживаний и об особенностях, которые на этом фоне выявляются в области религии:

Интенциональным переживаниям присущи Я-источник, предметный источник и отношение к предмету. Они [переживания] вновь и вновь порождаются предметным источником как питательной средой...²¹⁴

И хотя далее в записи речь идет о том, что религиозные переживания, в отличие от большинства прочих, порождаются не столько предметом, сколько самим характером интенциональной направленности (в данном случае «благочестивостью» - Frömmigkeit), то, что преподносится как исключение, скорее утверждает общее правило: интенциональным актам как таковым присуща внешняя (по отношению к акту корреляции, а не по отношению к субъекту) детерминированность. При этом можно добавить, что и сами религиозные переживания, даже если они, в порядке исключения, характеризуются внутренней детерминированностью, также не противоречат реалистическому тезису, а наоборот по своему удостоверяют его – в силу того, что интенциональность религиозной веры имплицитно предполагает высшую степень реальности своего предмета:

Шлейермахер полностью прав: всякому подлинно религиозному переживанию имманентна идея Бога²¹⁵.

Таким образом, во всех рассматриваемых Райнахом случаях – как внешней, так и внутренней обусловленности переживаний – в самом характере интенциональности обнаруживаются те или иные, в соответствии со спецификой переживания, реалистические черты. В этом смысле реалистический тезис представляется Райнаху философски легитимным до тех пор, пока не указан пример интенционального переживания, принципиально не имеющего в своем содержании либо указания на детерминированный характер своего осуществления, либо имплицитного постулирования реальности своего коррелята. Что же касается убедительности проводимых дескрипций, то достаточно напомнить, что всякий феноменологический анализ, по мнению Райнаха, претендует на обретение последней очевидности.

²¹⁴ Intentionale Erlebnisse haben eine Ichquelle, eine Gegenstandsquelle, eine Gegenstandsbeziehung. Sie schöpfen immer wieder aus der Gegenstandsquelle als ihrem Nährboden (Reinach A. Aufzeichnungen. S. 592 [25. April; 1]). Здесь и далее при цитировании Фрагментов для удобства ориентирования в тексте ссылка на страницу будет дополняться указанием в квадратных скобках даты и номера цитируемого фрагмента.

²¹⁵ Ibid. S. 592 [27 April; 1]; у Шелера это положение о реализме религиозной интенциональности получает систематическое религиозно-философское оформление - см. 90. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig: Verlag der Neue Geist, 1921. S. 585–587.

Вслед за систематической реконструкцией реалистического тезиса имеет смысл сделать историко-философское отступление, поскольку именно с этим учением связана особая роль Райнаха в феноменологическом движении. В самом общем виде имеется в виду хорошо известная исследовательской традиции оппозиция между реалистической и трансцендентальной трактовками феноменологии, чаще всего возводимая к введению Гуссерлем в *«Идеях I»* принципа *epoché* и его критической рецепции участниками геттингенского кружка. В истории этого «раскола» имя Райнаха традиционно и вполне правомерно причисляется к кругу адептов так называемой «реалистической феноменологии», причем нередко именно в Райнахе видят лидера этой группировки. Такого рода утверждения, однако, нуждаются в ряде уточнений, как хронологического, так и содержательного порядка.

Если принять за поворотную точку публикацию *«Идей»* в 1913 году, то вся дискуссия окажется нерелевантной по отношению к творчеству Райнаха, основные труды которого были уже опубликованы к этому времени или выходили в том же году. Специально занимавшийся вопросом датировки дискуссии о реализме и идеализме в феноменологии М. Тедескини пришел к выводу, что появление *«Идей»* и реакцию на них следует считать окончательным оформлением, а не началом обособления двух программ интерпретации заявленного в *«Логических исследованиях»* проекта. По мнению исследователя, организованной оппозиции группы реалистов – которую образовали геттингенские феноменологи «второго поколения» (Р. Ингарден, Э. Штайн, Ж. Герринг и др.) – предшествовала внутренняя дискуссия о самопонимании феноменологии, инициированная выходцами из мюнхенского кружка (прежде всего, И. Даубертом, Райнахом и Т. Конрадом), кульминацией которой стали обсуждения лекций Гуссерля 1907 года (*Dingvorlesungen*, впоследствии опубликованных под заглавием *«Идея феноменологии»*)²¹⁶. Таким образом, реалистическую позицию Райнаха следует понимать не как прямое оппонирование Гуссерлю, а как внутреннюю критику проекта эйдетической феноменологии. С другой стороны, однако, неправомерно было бы приуменьшать степень остроты этой критики, о чем свидетельствуют как устные отзывы самого Гуссерля²¹⁷, так и некоторые высказывания со стороны Райнаха (ср. место из письма Конраду, где в адрес

²¹⁶ Tedeschini M. Tra Monaco e Gottinga, особенно см. p. 43.

²¹⁷ См. напр. Salice A. Phänomenologische Variationen. S. 207; Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 239 и мн. др. свидетельства.

скепсиса по отношению к реальному миру за пределами сознания обращены слова: «Прости им Боже, ибо не ведают, что творят»²¹⁸).

Большую сложность составляет выяснение содержательной стороны полемики. Очевидно, что ее нельзя сводить к оппозиции критицизма и догматизма. С одной стороны, Гуссерлю неправомерно инкриминировать отрицание трансцендентного сознанию мира – против чего свидетельствует хотя бы приведенное выше учение о коррелятивном априори. С другой стороны, позицию реализма не следует трактовать как намеренный отказ от философского сомнения и процедуры *epoché* во имя сохранения естественной установки и обыденной картины мира – то, что феноменология начинается за границами наивно-естественных представлений и интересов, было хорошо известно Райнаху²¹⁹, так же как и, надо думать, его геттингенским студентам. Обстоятельная реконструкция этой дискуссии и участия в ней Райнаха должна стать предметом отдельного исследования. Не претендуя на решение этой проблемы в рамках настоящей работы, приведем ряд исследовательских наблюдений, которые наводят на мысль о том, что в своей глубинной сути этот спор касается не легитимности онтологических суждений, как и вообще тех или иных доктринальных положений, а в большей степени затрагивает вопросы задач и границ познавательного интереса философии.

Для начала вспомним, что в предыдущем изложении упоминались неоднократные обращения Райнаха к трудам Brentano и его последователей. Любопытно отметить, что, по мнению исследователей, реалистическая позиция является более ортодоксальным продолжением этой школы²²⁰, в то время как построение Гуссерлем эйдетической феноменологии было в большой степени инспирировано чуждой австрийцам традицией трансцендентального идеализма²²¹. Об исконном идеализме Гуссерля говорит и Г. Филипс, который уже в *«Логических исследованиях»* видит свидетельство его обращения к

²¹⁸ Цит. по: Schuhmann K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography. P. 10.

²¹⁹ Reinach A. William James und der Pragmatismus. S. 50; idem. Einleitung in die Philosophie. S. 370–372, 394, 447–448; idem. Über Phänomenologie. S. 531.

²²⁰ Ср. показательную цитату из переписки Райнаха с Конрадом: «Можно усомниться в том, что собственно та феноменология, как ее разрабатывают в Мюнхене, происходит от Гуссерля» (Avé-Lallemant E., Schuhmann K. Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954 // Husserl Studies. 1992. Vol. 9. P. 83). Об общей для австрийской философии антиидеалистической направленности см.: Громов Г. А. Ук. соч. С. 94–96.

²²¹ Salice A. Urteile und Sachverhalte. S. 18–20; Fréchette G. Austrian Logical Realism? Brentano on States of Affairs // Defending Realism. Ontological and Epistemological Investigations / G. Bonino, G. Jesson, J. Cumpa, ed. Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2014. P. 379–400.

платоническому идеализму, объясняя это тем, что такая позиция представлялась философу единственной альтернативой натурализму – распространенному на то время предрассудку позитивистского толка, сводившему «природу» к пространственно-временной и закономерной реальности²²². Если согласиться с такой интерпретацией, то можно сделать наблюдение о том, что как Райнах, так и Гуссерль видели основную миссию феноменологии в преодолении позитивистского редукционизма, однако предложили разные средства достижения одной и той же цели: если Гуссерлю реалистический тезис казался уступкой натурализму, то в понимании Райнаха трансцендентальный идеализм был скорее уходом от обсуждения проблем натурализма, не будучи в состоянии предложить философское осмысление внешней по отношению к сознанию реальности.

На иной аспект мотивации к защите реалистических позиций указывает Дюбуа, считающий практическую окрашенность характерной чертой всей философии Райнаха²²³. В таком случае сохранение за феноменологией интереса к дескриптивным исследованиям разного рода предметов понимается как оппозиция идеалистически трансцендентальной феноменологии, концентрирующейся на описании структур сознания. Пафос такой критики в адрес трансцендентализма основывается, опять же, не на сопротивлении философскому скепсису в отношении естественной установки, а на стремлении учредить связь между предметом познания и объектами практической деятельности, а также ввести в пространство феноменологического анализа предметные области отдельных позитивных наук.

Довольно подробный анализ отношения Райнаха к трансцендентальной концепции Гуссерля дается К. Шуманом, выделившим три аспекта принципиальных расхождений²²⁴. Во-первых, по мнению исследователя, «главной философской проблемой Райнаха» было стремление разобраться с поставленным Гуссерлем вопросом сознания («mit jener „Bewußtseinsseite“ ins Reine zu kommen»²²⁵) так, чтобы эта проблематика нашла свое место в феноменологическом учении, оставляя при этом место для дескриптивных исследований трансцендентных сознанию предметностей; таким образом, можно говорить о том, что сосредоточение на проблеме сознания воспринималось Райнахом как обеднение исконного замысла феноменологии, но в то же время эта проблема не казалась ему инородной по

²²² Philipse H. *Transcendental Idealism // The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 242–243.

²²³ См. DuBois J. M. *Judgment and Sachverhalt*. P. 6.

²²⁴ Schuhmann K. *Husserl und Reinach*. S. 252–253.

²²⁵ *Ibid.* S. 252.

отношению к этому замыслу. Во-вторых, в трансценденталистском представлении о конституирующей роли сознания Райнах видел противоречие основному принципу феноменологии – иметь дело с наглядной данностью вещей, а не с метафизически-спекулятивными доводами (пример осуществления этого принципа был показан раньше, в связи с определением переживания). К тому же антиметафизический посыл феноменологии приобретал реалистические коннотации вследствие того, что для его формулировки привлекался неоднозначный термин «Sachlichkeit» («вещественность»²²⁶), восходящий к крылатому афоризму Гуссерля «к самим вещам!» («Zu den Sachen selbst!»). Шуман иллюстрирует то, как принцип верности «вещественному» вступал в конфликт с обсуждением конституирующей роли сознания, на примере подготовки переиздания «*Логических исследований*», в которой Райнах, как известно, принимал активное участие:

В то время как Гуссерль при переработке труда [Логических исследований] намеревался придать особенный вес этим взглядам [о трансцендентальном конституировании], для Райнаха задача заключалась скорее в том, чтобы вытравить на корню такие остатки исторически преодоленного, восходящего преимущественно к неокантианству образа мысли, ориентированного не на [сами] вещи²²⁷.

Красноречивым свидетельством этого разногласия служит обнаруженная пометка Гуссерля на полях печатного экземпляра «*Логических исследований*»: «Райнах не согласен с “создает”: “приносит с собой”»²²⁸. Наконец, в-третьих, показательное наблюдение Шумана о том, что в крупнейшем сочинении Райнаха – «*Априорных основаниях гражданского права*» – понятие «сознание» не употреблено ни разу, что особенно подчеркивает контраст с вышедшими тогда же «*Идеями*», где это понятие является центральным. Такое умолчание неслучайно: оно может быть объяснено тем, что в фокусе исследовательского интереса находится особый вид интенциональных актов (социальные акты), определяющей чертой которых является интерсубъективность, из-за чего они не могут быть в полноте описаны в категориях трансцендентальной философии. В итоге открытие особой интенциональности таких актов подтверждает уже упомянутый тезис о том, что трансцендентальная проблематика не охватывает всей сферы подлежащих философскому анализу феноменов. Реалистические следствия из этого открытия формулирует сам Райнах, указывая, что

²²⁶ Обстоятельнейший разбор многозначности этого понятия см. в развернутом комментарии В. А. Куренного: Райнах А. Ук. соч. С. 416–423.

²²⁷ Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 252.

²²⁸ Ibid. S. 252.

внутреннее переживание оказывается в этом случае «сращено с прочим бытием естественного мира»²²⁹.

Однако наряду с этим в текстах Райнаха находятся примеры рецепции проблематики, поставленной в рамках трансцендентальных изысканий Гуссерля. Вопреки тому, что сам автор *«Идей»* признавал за правоведческими работами Райнаха исключительно дескриптивную ценность – видя в них важный задел к разработке региональной онтологии права, но отказывая им в статусе полноценного феноменологического исследования именно из-за недостатка внимания к конститутивным аспектам сознания (что явствует как из опубликованных откликов Гуссерля на гибель своего последователя и коллеги, так и из записанных Шпигельбергом устных отзывов), – Шуман считает, что осуществленный как в *«Априорных основаниях...»*, так и в эссе о *«Размышлении...»* анализ правовых отношений вовсе не лишен обсуждения, пусть в предварительной мере, соответствующего «правового сознания» (*Rechtsbewusstsein*)²³⁰. Более того, и вышедшая двумя годами раньше *«Идей»* работа *«К теории негативного суждения»* содержит, по замечанию исследователя, наряду с «предметным» анализом также обращение к проблеме сознания («*Bewußtseinsseite*»). Шуман придает большое значение ремарке, которую делает Райнах по отношению к этому термину, поясняя, что более корректно говорить об «интенциональной» стороне дела и анонсируя раскрытие этого «важного пункта» в будущей (однако так и не написанной) работе *«Суждение и положение вещей»*²³¹; исследователь видит в этом замечании повод заключить, что тема сознания воспринималась Райнахом как требующая философского разрешения проблема, «в то время как Гуссерль полагал, что обладает благодаря ей ключом к решению проблем»²³².

На мой взгляд, примеры восприятия Райнахом трансценденталистских новаций Гуссерля можно дополнить и материалом религиозных *Фрагментов*. Если понимать под принципом *erosche* отказ от обсуждения истинности того или иного высказывания ради выяснения вкладываемого в это утверждение смысла²³³, то ярким образцом такого приема

²²⁹ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts; цит. по: Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 253.

²³⁰ Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 249, 251–252.

²³¹ См. Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils. S. 110, Anm. 1.

²³² Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 252.

²³³ Именно такое толкование феноменологии Гуссерля, к тому же нарочито сглаживающее грань между *«Логическими исследованиями»* и *«Идеями I»*, применительно к перспективам теологической герменевтики дает историк протестантской теологии У. Барт: Barth U. Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs.

могут служить рассуждения о первородном грехе и исконном совершенстве человека и мира. Дело в том, что при осмыслении «исконности» (ursprüngliche) совершенства Райнах смещает акцент с его возможного смысла как «изначальности» (anfängliche) – каковое понимание связано именно с «наивным» вопросом об исторической достоверности мифа о грехопадении – на «подлинность» (eigentliche), как нечто, сообщающее в негативном модусе нечто положительно значимое о настоящем состоянии человека²³⁴.

Все эти наблюдения, даже при спорном характере однозначных оценок, выносимых Шуманом в адрес Гуссерля, подтверждают упомянутый выше тезис о том, что реалистическую оппозицию нельзя понимать как прямолинейный отказ от ходов мысли, предложенных Гуссерлем в «*Идее феноменологии*» и особенно в «*Идеях I*». Повторю, что скорее кажется оправданным видеть в дискуссии двух оппонирующих программ не те или иные доктринальные противоречия, сколько различие в расстановке проблемных акцентов и понимании определяющих задач феноменологии²³⁵.

Возвращаясь к теме эпистемологии, следует в свою очередь указать на то, что в рассуждениях Райнаха реалистический тезис получает чрезвычайно важное в этом отношении продолжение в учении о материальном априори и обнаружении сущностных закономерностей на уровне «необходимости бытия» (а не «необходимости мышления»), как полагает идеалистическая философия²³⁶). В связи с тем, что детальное изложение этих основополагающих аспектов феноменологической теории Райнаха вышло бы далеко за тему переживания, ограничимся указанием на то, что их систематическая реконструкция осуществлена в соответствующих параграфах монографии Дюбуа²³⁷, позволив себе лишь упомянуть о том, что в курсе «*Введение в философию*», апеллируя именно к этим

Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich // Idem. Religion in der Moderne. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. S. 98–104.

²³⁴ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 594 [28. April, 1; 29. April].

²³⁵ Ср. наблюдение П.-Ж. Реноди: «История феноменологического движения может быть понята и описана как история разных путей, испробованных философами в попытке разобраться с трудностями и несоответствиями исходного прорывного открытия Гуссерля» (Renaudie P.-J. The History of the Phenomenological Movement // The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy. P. 17).

²³⁶ См. в этой связи исследование, специально посвященное критике трансцендентальной феноменологии с точки зрения учения о материальном априори: Eley L. Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

²³⁷ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P.78–96.

положениям, Райнах дает образцы виртуозного критического разбора мысли Канта²³⁸. В настоящей работе ограничимся рассмотрением двух нюансов, имеющих непосредственное отношение к понятию переживания.

Для начала вспомним, что основной полемический аспект теории материального априори заключается в опосредованности априорного познания переживанием: в отличие от кантианской традиции, с точки зрения феноменологии невозможно говорить о вне- или доопытном характере априорного знания. Более того, разного рода переживания, в зависимости от региональной специфики своего коррелята, предоставляют доступ к нетождественным априорным категориям (благодаря чему область априорного оказывается гораздо шире и богаче по сравнению с ограниченным набором формальных категорий, выведенных в *«Критике чистого разума»*). Поэтому, с одной стороны, любой приверженец феноменологии в духе *«Логических исследований»* признает, что всякого рода априорные суждения, вплоть до формальной логики, должны иметь свои ноэтические основания²³⁹. Однако, с другой стороны, для Райнаха важно подчеркнуть, что априорное познание не ограничивается соразмерностью переживанию. Это выясняется в ходе проверки того, насколько такие атрибуты как необходимость и всеобщность характерны для априори: при обсуждении необходимости указывается, что неправомерно понимать ее в духе эмпиристского психологизма, как переживание «ментального понуждения» (*Denknötigung*) мыслить так и не иначе. По мнению Райнаха, представление об априорном как «необходимости мышления» (*Denknotwendigkeit*) противоречит принципу материального априори, более того, оно не может быть наглядно (*sachlich*) подтверждено в ряде случаев (что подтверждается примерами заблуждений в математике или способностью помыслить альтернативное действительному положение дел). Априорное познание следует мыслить именно в модели интенциональной корреляции, как осознание объективного положения вещей (*Sachverhalt*²⁴⁰); присущая ему необходимость принадлежит не мышлению, но тому, что мыслится. В соответствии с этим материальное априори описывается Райнахом в подчеркнуто реалистическом ключе, как «необходимость бытия» (*Notwendigkeit des Seins*)²⁴¹.

²³⁸ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S.421–23, 434–47, 464–76, 497–503 (соотв. в связи с темами: познания всеобщих качеств, априорного познания, логических теорий суждения, нравственной философии).

²³⁹ Подробнее об этом см.: Brand G. The Material Apriori... P. 128–133.

²⁴⁰ О значении понятия *Sachverhalt* для реализма см. работу Habel I. Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin. Regensburg: Verlag Josef Habel, 1959.

²⁴¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 434–435.

Уже из показанного различия между мышлением и бытием становится ясно, что априори может быть только коррелятом переживания и никогда не может быть его атрибутом. Второй интересующий нас момент заключается как раз в том, как Райнах демонстрирует это посредством разведения понятий «априорного», «очевидного» и «реально существующего». С учением об априори связано доминирующее в истории нововременной философии представление о превосходстве такого рода познания; задаваясь вопросом о его истоках, Райнах предполагает, что такая оценка должна быть вызвана поспешным отождествлением априорного с очевидным, вследствие чего именно априорные суждения принимаются за обладающие наибольшей достоверностью. Однако в действительности это не так, поскольку любое переживание при феноменологическом образе рассмотрения может обладать очевидностью: фактическая явленность предметов физической действительности (например, ощущение куска мела или видение окружающих зданий) не уступает в своей очевидности аксиомам геометрии. Разница между априорным и иного рода (апостериорным) познанием заключается по Райнаху в другом, а именно в том, что принципиально невозможны априорные суждения о реальном существовании вещей²⁴². В этом смысле не вызывает сомнения, что подавляющее большинство суждений о реальности мира и его отдельных предметов вовсе не может иметь серьезных претензий на достоверность (что следует из обсужденного в предыдущем разделе противопоставления относительной достоверности внешнего восприятия и, с другой стороны, абсолютной достоверности внутреннего). Именно с последним нюансом – достоверностью психических феноменов – связывается ошибочное отождествление априори с очевидностью. Аргументы о подлинном существовании сознания и Бога традиционно преподносятся как априорные – однако Райнах обращает внимание на то, что знаменитое картезианское сомнение, являясь несомненно случаем абсолютной достоверности в силу неоспоримой очевидности, не может претендовать на статус априорно необходимого: по его мнению, нет никаких оснований считать сомнение необходимо существующим, и может быть помыслен реальный мир, не предполагающий наличие в нем сомнения. Аналогичным образом критике подвергается и онтологическое доказательство бытия Божия, и сродный ему аргумент о бессмертии души в платоновском «Федоне»²⁴³. В итоге, критерий очевидности

²⁴² Здесь же Райнах эксплицитно проговаривает, что необходимо иметь в виду двоякий смысл категории «существования», поскольку вещи и положения вещей обладают совершенно различным онтологическим статусом; в данном случае речь идет именно о реальном существовании вещей (подробнее об этом различии в онтологии см. *ibid.* S. 421).

²⁴³ *Ibid.* S. 436–437.

оказывается более широким понятием, применимым к познанию как априорных закономерностей, так и реального существования. Стоит заметить, что представление о двух этих видах познания полностью следует общему для феноменологической теории различению между двумя модусами познаваемой предметности – как наличного вещественного существования (Dasein) и как присущих вещам категориальных характеристик (Sosein). Это разделение обращает нас к более общему вопросу о родовом своеобразии и видовых особенностях различных познавательных актов.

1.2. Феноменология знания

Задачей центрального раздела настоящей главы является систематическое изложение учения Райнаха о познании и одновременное выяснение того места, которое в этом учении занимает понятие «переживание».

1.2.1. Феноменология как наукоучение

Вначале представляется логичным обратиться к общим принципам познания, которые обсуждаются в связи с вопросом о соотношении между науками и философией. Такая постановка вопроса вызвана тем, что феноменология принимает на себя традиционную для нововременной культуры функцию интегрирующего обоснования отдельных интеллектуальных проектов, решая вопросы их достоверности, компетенций, а также органичного вписывания их результатов в совокупность духовной жизни²⁴⁴. В самом общем виде «наукоучение» Райнаха проговаривается во вступительном разделе *«Введения в философию»* и в начале доклада *«О феноменологии»*, где процедуры феноменологического анализа противопоставлены как обыденному практическому подходу к вещам, так и их научно-теоретическому исследованию²⁴⁵ – что в целом напоминает то, как различие естественной, специально-научной и философской установок описано в *«Идеях»* Гуссерля²⁴⁶. Для повседневного, «естественного» модуса внутренней жизни характерно отсутствие рефлексии, из-за чего многое из происходящего с человеком (переживания, ценности, феномены и т.д.) остается незамеченным; фигуры поэтов и пророков являются ярким примером обнаружения тех общезначимых смыслов, указание на которые воспринимается, вопреки их универсальной доступности, как откровение. В

²⁴⁴ Lembeck K.-H. Einführung in die phänomenologische Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 68–74 (§9. Wissenschaftslehre).

²⁴⁵ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 531.

²⁴⁶ См. Гуссерль Э. Идеи... С. 89–99 (§27–28, 30–31).

отличие от этого, наука регистрирует составляющие ее предмет феномены, в этом смысле преодолевая невежество обыденной установки, однако ей недостает рефлексии по отношению к собственным основаниям – что приводит, наряду с точностью получаемого знания, не только к узко-специальной ограниченности результатов, но и к их принципиальной отрешенности от единства духовной жизни познающей личности²⁴⁷.

В докладе «*О феноменологии*» много внимания уделено демонстрации того, что научные построения принимают свой предмет за непосредственно данное, нисколько не задаваясь вопросом о сути изучаемых вещей и тем самым приближаясь к наивно-естественному образу обращения с вещами. Примеры такого ухода от существенных вопросов обнаруживаются в различных дисциплинах: так, история не занимается прояснением смысла понятия «развитие», математика не задается вопросами природы числа или сущности теорем²⁴⁸. В полемике с представлением о самодостаточности научного знания Райнах выводит карикатурные образы «специалиста» (например, «только-математика»²⁴⁹), который привычным образом «орудует» понятиями, выхватывая их без того чтобы задуматься и всмотреться в их особенное бытие²⁵⁰. Задача прояснения сущности обсуждаемых предметов составляет компетенцию феноменологической философии, вследствие чего под всякую научную дисциплину должны быть подведены соответствующие именно ее предметным особенностям философские основания²⁵¹.

Следует пояснить, что вопрос о сути является не просто необязательным для науки, но принципиально не может быть поставлен в рамках научного дискурса. Специфика научной постановки вопроса раскрывается Райнахом в связи с критикой двух основополагающих категорий – факта, как того, что подлежит объяснению теорией, и дефиниции, в соответствии с теорией однозначно фиксирующей природу того или иного явления. Прежде чем последовательно излагать первое и второе отметим, что эта критика в целом осуществляется в разработанной уже до Райнаха логике противопоставления двух познавательных стратегий – объяснения и понимания, которая в окончательном виде была оформлена Дильтеем для фиксации разницы между естественными и гуманитарными науками (причем в этом случае термин «переживание» получал особый, связанный со

²⁴⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 371–372.

²⁴⁸ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 353f.

²⁴⁹ Ibid. S. 537–538.

²⁵⁰ Ibid. S. 535.

²⁵¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 372.

спецификой постижения уникальности явлений духовной жизни смысл)²⁵², а также использовалась Гуссерлем в его полемике со сциентистским натурализмом. Эта оппозиция эпистемологических установок эксплицитно и довольно подробно проговаривается в докладе «*О феноменологии*», где философская критика в адрес науки связана с опасностью упрощающего сведения (*Zurückführen*) сложных явлений к однозначно объясняющим их теориям (например, представление, будто цвет или звук как таковые исчерпывающе описываются волновой теорией)²⁵³. В этом отношении сосредоточение на объясняющих стратегиях, с одной стороны, представляет угрозу обеднения знания, редукции многообразия смыслов к рационально-сциентистскому измерению²⁵⁴ – при этом, с другой стороны, Райнах далек от того, чтобы полностью отрицать познавательную ценность научных объяснений. Эта антиномия решается прояснением особенного характера научного знания и определением через это границ компетентности науки. Дело в том, что объясняющее и понимающее рассмотрение направлены на различные предметы: если в первом случае речь идет об эмпирических фактах, то во втором – о сущностях (заметим, что такое разделение вторит описанному выше противопоставлению реального существования – *Dasein*, и познаваемой как априори сущности – *Sosein*²⁵⁵). Вот как говорится об этом в докладе – на примере критики дескриптивной психологии:

[Многие психологи] хотели учиться у естественных наук, хотели «сводить» переживания к возможно меньшему числу. А ведь такая постановка задачи поистине бессмысленна. Когда физик сводит цвета или звуки к колебаниям определенного вида, он обращен к тому, что существует реально и фактичность чего он хочет объяснить. Не станем углубляться в глубинный смысл [такого рода] сведения - очевидно, что оно не имеет никакого отношения к сущностям. Ведь неужели кто-либо станет пытаться сводить сущность красного, которую я могу усмотреть в каждом случае [зрения] красного, к сущности колебаний, которая очевидно является чем-то другим?

²⁵² См. Рикёр П. Понимание и объяснение // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0147b3e0f087b73dec51af47> (дата обращения 30.08.2023); Огурцов А. П. Понимание // там же. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743a8d47bb13aeacfee67> (дата обращения 30.08.2023).

²⁵³ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 534–35.

²⁵⁴ Созвучные представления о многомерности познания и миссии феноменологии по ее сохранению содержатся в эссе Шелера: Scheler M. Zur Rehabilitierung der Tugend // Idem. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke, 3. Bern; München: Francke, 1955. S. 26–27, 30–31.

²⁵⁵ См. Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 436–437.

Дескриптивная психология должна иметь дело именно не с фактами, не с объяснением существующего и сведением его к чему-либо иному²⁵⁶...

Дескриптивная психология должна не объяснять и не сводить к иному, а прояснять и наводить. Ей следует приводить к предельно наглядной данности само «что» переживаний, от которого мы исконно так далеки²⁵⁷.

Объяснение условий реальности факта и постижение сути произошедшего являются двумя совершенно различными познавательными задачами, решаемыми по раздельности и независимо друг от друга. В соответствии с этим удастся установить взаимную автономность научного и философского знания друг от друга; однако при этом сохраняется известная иерархия: если, с одной стороны, философия полностью неподотчетна науке, поскольку никакие рациональные «разоблачения» не отменяют сущностной самобытности каждого значимого феномена, науки, с другой стороны, нуждаются в своих философских основаниях – которые при этом не столько определяют тот или иной результат исследования, сколько обеспечивают релевантность этого результата полноте духовного кругозора человечества (о чем будет сказано подробнее далее). Яркий пример такого различия двух модусов постановки вопроса, при сохранении за каждым его когнитивной ценности, можно видеть в поздних религиозных *Фрагментах*, в заметке «Оценка переживания»:

В обоих случаях [будь ученый верующим или атеистом], как ученик подлинной науки, он будет видеть в нем [религиозном переживании] только объект, но не источник познания; вопросом для него будет только то, каким путем возникает это переживание, как оно мотивируется в целостности потока психического переживания, и какими бывают его следствия²⁵⁸.

При этом нужно указать, что абсолютизация такого однозначного размежевания – между фактами внешней действительности как областью научного изучения и умопостигаемыми сущностями как сферой ответственности философии – приводила бы к ущербной картине, не принимающей во внимание существование научных дисциплин, вовсе не имеющих дело с эмпирическими данными – например таких, как математика. Такое недоразумение предотвращается тем, что все науки разделяются Райнахом на две группы – во-первых, те, в рамках которых вопрос о сущности их предмета не ставится вовсе и принципиально (к числу таких наук как раз принадлежит математика), и во-вторых такие,

²⁵⁶ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 534.

²⁵⁷ Ibid. S. 535.

²⁵⁸ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 603.

которые пытаются сформулировать суть того, с чем они имеют дело (среди таких – психология, история и др. дисциплины)²⁵⁹.

Упоминание задачи формулирования сущности предмета обращает ко второму моменту критики научного знания, связанному с проблемой дефиниций. Настороженное отношение феноменолога к дефинициям отчасти обусловлено тем, что форма фиксированных однозначных определений способствует закреплению редукционистских ходов мысли и тем самым усугубляет опасность переоценки значимости научных объяснений. Другой аспект той же по сути проблемы связан с формальными принципами определения и в этом смысле является уже не предостережением, а указанием на его существенно неизбежный недостаток: всякая дефиниция объясняет одно явление через другое, тем самым помещая определяемое в ряд сопоставимых с ним феноменов, чем уводит от сосредоточения на уникальности обсуждаемого предмета²⁶⁰. Сходным образом в цитированном уже пассаже из *«Введения в философию»*, где разбирается имеющий большую историю вопрос различения между восприятием и представлением, отмечается опасность увлечения дефинициями, уводящими от концентрации на сути дела: «Однозначное разграничение через определение – это нечто совершенно иное по сравнению с сущностными разысканиями»²⁶¹.

Упомянутый в связи с критикой определений момент уникальности не может не напомнить о предложенном Виндельбандом разграничении между естественными и гуманитарными науками в соответствии с их ориентацией на номотетический или идиографический метод: если в случае первых научный факт постигается как частное проявление всеобщей закономерности и только в таком экземплифицирующем смысле представляет интерес, вторые ориентированы на ценность единичного²⁶². Однако такое разделение, несущее в себе характерные неокантианские черты, с точки зрения Райнаха должно быть подвергнуто двойной критике. С одной стороны, принципиальный дуализм научных областей преодолевается в том, что философское прояснение уникальности в равной степени фундирует все науки. Как было сказано выше, предмет любого, в том числе и гуманитарного, изыскания должен быть прояснен посредством феноменологического анализа. В этом смысле феноменологическая философия обладает совершенно особенным

²⁵⁹ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 532–533, 535.

²⁶⁰ Ibid. S. 532.

²⁶¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 373.

²⁶² Makkreel R., Luft S. Dilthey and the Neo-Kantians: the Dispute over the Status of the Human and Cultural Sciences // Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy / D. Moyn, ed. NY, 2010. P. 554–597.

познавательным потенциалом – лишь она способна установить сущностную уникальность каждого предмета. Эта же мысль об особом характере философского познания присутствует в заметке «У. Джеймс и прагматизм». Главной заслугой прагматизма Райнах считает установление того, что изучаемый той или иной наукой предмет с необходимостью претерпевает соответствующую специфике каждой дисциплины модификацию; с точки зрения приведенной критики научных процедур это объясняется тем, что науки постигают свой объект посредством включения его в ряд понятийных обобщений, сводят каждое новое явление к области уже известного – в отличие от этого задачей философского усмотрения является намеренное отстранение от всех понятийных aberrаций ради усмотрения того, что остается по ту сторону научных объективаций. Здесь же проявляется стремление к интегрирующей задаче сущностного анализа, поскольку Райнах обращается к теме мира, причем в связи с описанным уже представлением об отображении реальности в сознании как основной функции познания:

Одну заслугу прагматизма никто не сможет отрицать. Он с полным правом подчеркивает, что наука никогда не предоставляет чистых «отображений» своих предметов, что она всегда отстраивает свои [особые] материи, причем вследствие определенных предрассудков упрощает и модифицирует [их по сравнению с исконным предметом]. Бесцветный, безразличный и безвкусный мир естествознания - отнюдь не отображение нашего мира. Но этот бесспорный факт имеет важную оборотную сторону, и ее Джеймс не принял во внимание. Сохраняется задача заполнить пробелы, оставляемые отдельными науками незакрытыми: должна существовать отличная от них наука, которая не отдаляется от феноменов в своих построениях, но имеет своей единственной целью адекватно и точно схватывать феномены... В общем и целом, остается задача чистой феноменологии²⁶³.

Наряду с подчеркиванием автономного статуса философии и ее функции фундирования всех прочих видов познания, в чем усматривается отход от того, что можно назвать «эпистемологическим дуализмом», Райнах открыто полемирует с кантианской традицией, которая, по его убеждению, несправедливо сужает область априорного познания, ограничивая его формальными категориями рассудка. Обращаясь к анализу в качестве примера категорий пространства и причины, Райнах демонстрирует, что все трансцендентальное учение Канта ориентировано на модель нововременного естествознания – что не случайно, а обусловлено тем, что чувственный опыт принимается им за единственную возможную форму восприятия внешней действительности. Контраргументами к такому проекту философии становятся два обстоятельства. Во-

²⁶³ Reinach A. William James und der Pragmatismus. S. 50.

первых, как будто провидчески предвосхищая научную революцию XX века, Райнах указывает на то, что история науки представляет из себя череду инвариантных проектов, которые не тождественны в своих категориальных основаниях – соответственно, ориентированный на научный стиль эпохи Просвещения набор категорий Канта оказывается частным случаем, а не универсальной, и тем более не исчерпывающей, системой. Во-вторых, внимание обращается на то, что даже в ситуации Нового времени математика плохо вписывалась в трансцендентальную модель познания, что представляло насущную проблему и для самого Канта, и для неокантианцев, что заставляло искать косвенные обоснования математическому знанию (например, через фундаментальную физику). Следовательно, трансцендентальный проект ставит философов перед выбором: либо искать все новые пути приведения всякого рода познания к узкой области формального априори (что каждый раз оказывается, по замечанию Райнаха, очередным витком регресса, а не прогресса), либо принять учение о разнообразии материального априори, что раскроет возможности анализа восприятий разного рода и выявления соответствующих им разнообразных предметных областей²⁶⁴. Второй путь возвращает нас к феноменологическому исследованию переживания как источника познания материального априори²⁶⁵.

Примечательно, что в итоге феноменология осуществляет не «расширение», а в известном смысле «переворачивание» кантианского проекта, поскольку материальное априори не просто дополняет открытые на формальном уровне категории, но и сами формальные категории должны теперь получить свое материальное обоснование. Примером тому становится формальная логика: если некогда в ней видели универсальный «органон», определяющий критерии обоснованности всех специально-научных построений, то теперь (причем уже у Гуссерля²⁶⁶) она становится одним из регионов, присущие которому сущностные закономерности должны быть обнаружены на уровне переживания²⁶⁷. Образец такого анализа можно видеть в теории суждений Райнаха, где

²⁶⁴ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 446–447.

²⁶⁵ Важно заметить, что такая критика кантианства со стороны Райнаха имеет близкую историко-философскую параллель в трудах Дильтея. Последний также указывает на ограниченность кантовской теории науки идеалом математического естествознания и видит альтернативу в традициях немецкого историзма (восходящих к Гердеру и романтикам); ориентированный на односторонние критерии сциентизма позитивизм в гуманитарном знании предлагается преодолеть обращением к концепту переживания. Подробнее см.: Лызлов А. В. Описательная психология Вильгельма Дильтея. Введение в проблематику. Saarbrücken, 2011. С. 33-35.

²⁶⁶ См. Brand G. The Material Apriori. P. 132.

²⁶⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 481.

базовые логические операторы («и», «поскольку» и т.п.) рассматриваются как функции мышления (Denkfunktionen), тем самым получая черты психических актов²⁶⁸.

В итоге, абсолютно все разделы научного знания получают в феноменологии не только эйдетические, но материально-эйдетические основания. Это значит, что задачей философии является не дедуктивное распространение общих принципов на частные предметные области, а выявление и прояснение внутренней специфики каждой из этих областей. Нередко философия оказывается перед необходимостью устанавливать особые условия доступности того или иного рода предметов. Так, например, объект социальных наук образуют явления особого вида, которые не обнаруживаются чувствами (вспомним критику сенсуализма Канта, считавшего именно чувственный опыт единственным источником познания вещей) и не выводимы из формальных категорий рассудка, – к таким феноменам относятся народ, университет, семья, правовые отношения²⁶⁹. Стоит отметить, что соответствующий предметный регион обнаруживается Райнахом вследствие открытия социальных актов, то есть в первую очередь благодаря обращению к типологии интенциональных переживаний, следствием же этого обнаружения становится констатация того, что наряду с областями психической и физической реальности есть место принципиально иным феноменам, в данном случае таким, которые характеризуются темпоральностью, но не принадлежат ни к физической, ни к психической сфере. Соответственно, поскольку речь идет не только о сущностных атрибутах различных предметов, но и об особенностях способа их данности, материальные обоснования наук касаются не только пространства их предметного интереса, но и своеобразия присущих им познавательных принципов; философское прояснение здесь столь же необходимо, потому что изнутри науки невозможна полноценная рефлексия о ее собственных методологических установках²⁷⁰.

Любопытным нюансом, иллюстрирующим талант Райнаха к доскональной детализации всякого анализа, предстает указание на то, что в области априорных оснований наук есть место не только сущностно необходимому – в действительности среди всего многообразия материального априори можно выделить три класса модальностей: абсолютно необходимое, абсолютно невозможное и вероятное (могущее быть-так, *Soseinkönnen*)²⁷¹. Последний класс априори возможного обладает, по Райнаху, особым

²⁶⁸ Ibid. S. 475–476.

²⁶⁹ Ibid. S. 424.

²⁷⁰ Ibid. S. 482–483.

²⁷¹ Ibid. S. 438.

нормативным значением для наук, поскольку именно благодаря ему определяются границы применимости той или иной теории (что демонстрируется на примерах истории и психологии, причем попутно устанавливается внутренняя связь между двумя этими дисциплинами)²⁷².

Итак, наукоучение Райнаха можно обобщить следующим образом: своеобразие отдельных научных дисциплин обусловлено не понятийными и не методологическими расхождениями, а коренится в материальной сущности изучаемых ими предметов. Таким образом, сама реальность представляется эйдетически структурированной, в то время как существование научной специализации понимается как один из итогов интеллектуального познания, как адекватного отображения реальности. Региональная специфика определяет не только предметный фокус, но и особенности интенциональных подходов к вещам, что в свою очередь обуславливает методологические принципы каждой отрасли знания. Прояснение как предметных, так и методологических характеристик отдельных наук является сферой ответственности феноменологической философии²⁷³.

В результате можно утверждать, что, в отличие от предшествовавших концепций неокантианцев и Дильтея, переживание, оказывающееся в фокусе феноменологического анализа, перестает быть предметом исключительно наук о духе, становясь всеобщей формой явленности предмета. Соответственно, если с одной стороны Райнах, как было сказано, отказывается от противопоставления объяснения и понимания как двух по сути равноправных методологических подходов, с другой стороны, он сохраняет обнаруженную ими сопряженность понимания с переживанием.

1.2.2. Экскурс: Феноменология и психология

Частным случаем всего сказанного о науках вообще является отношение Райнаха к психологии. То, что этой дисциплине уделяется особое внимание, обусловлено как лично-биографическими обстоятельствами, так и объективно-исторической ситуацией, и концептуальными соображениями. Как известно, Райнах был выходцем из мюнхенской психологической школы Липпса, более того, в отличие от Дауберта, он не сразу занял сторону феноменологии в обозначившейся оппозиции идей Липпса и Гуссерля²⁷⁴ (в переписке с Конрадом он сравнивает первые дискуссии такого рода с тявканьем мопса на

²⁷² Ibid. S. 438–439.

²⁷³ См. Ibid. S. 482–485.

²⁷⁴ Schuhmann K. Husserl und Reinach. S. 244–245.

луну²⁷⁵). То, что на протяжении всего своего творчества Райнах вновь и вновь обращался к темам принципиальной возможности и внутренних проблем научной психологии, не было оригинальной чертой его сочинений. Не только полемика с психологизмом, но и продумывание возможного сотрудничества философии и психологии стояли на повестке дня раннего феноменологического движения, поскольку оно, с одной стороны, было инспирировано идеями Brentano и, с другой стороны, генетически (главным образом через мюнхенский кружок, но также и в виде прямой рецепции Гуссерлем) связано со школой Липпса²⁷⁶.

В концептуальном плане особое положение психологии среди прочих научных дисциплин определяется тем, что ее предмет – совокупность психических явлений – и формально, и содержательно совпадает с предметной областью феноменологической философии, понятой как дескриптивный анализ интенциональных переживаний (о тождестве переживания со сферой психического было сказано выше, в связи с определением переживания). На декларативном уровне Райнах (как, кстати, и Гуссерль) не видит в этом глубокой проблемы, разграничивая познавательные компетенции, с одной стороны, психологии как частной науки об одном из регионов реальности, и, с другой стороны, феноменологии – как исследования сущностных аспектов психической явления всякой предметности вообще. В методологическом отношении два этих подхода различаются как, с одной стороны, эмпирический (то есть ориентированный на фактическую сторону дела) и, с другой стороны, эйдетический (усматривающий в каждом наличном случае его априорные основания) – что соответствует уже изложенному, примененному к науке в целом размежеванию между Dasein и Sosein.

Наиболее развернутая апология психологии как самостоятельной науки содержится в рецензии на «*Всеобщую психологию...*» Наторпа, выступившего с радикальной критикой основоположений этой дисциплины. Марбургский философ, вполне в духе трансцендентальной философии, полагает решительно невозможным объективировать акты сознания, из чего заключается, что все попытки их научного изучения обречены быть неадекватными своему предмету²⁷⁷. В соответствии с этим предлагается совершенно иной вариант психологии, рассматривающей объективное и субъективное начала как два

²⁷⁵ Reinach A. *Sämtliche Werke*. Bd. II. Kommentar und Textkritik. S. 767.

²⁷⁶ Подробнее о связи психологии и феноменологии см.: Куренной В. А. К вопросу о возникновении...; Fugali E. Die Aktualität der empirischen Psychologie Brentanos in der heutigen Philosophie des Geistes // *Philosophische Psychologie um 1900* / Th. Kessel, Hrsg. Berlin: J. B. Metzler, 2019. S. 103–130; Fabbianelli F. Theodor Lipps und die Phänomenologie // *Phänomenologische Forschungen*. 2014. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015. S. 117–140.

²⁷⁷ Reinach A. P. *Natorps Allgemeine Psychologie...* S. 315–316, 319.

идеальных полюса в целокупности познания и, как следствие, имеющей своей задачей указание на то, что содержится в познании помимо объективируемого. Для решения такой задачи Наторп предлагает особый метод вторичной, опосредованной «реконструкции» того, что содержится в полноте непосредственно переживаемого, но ускользает от всякой попытки его постигающего схватывания²⁷⁸.

Райнах вступает в полемику с Наторпом по всем трем направлениям его критики. Во-первых, на базово-теоретическом уровне кантианской концепции сознания как трансцендентального конституирования предмета противопоставляется феноменологическое описание сознания как интенциональной корреляции (что отчасти было представлено выше, в связи с темой реализма, отчасти будет разобрано далее, в контексте онтологии). Во-вторых, пересмотр общей теории сознания влечет за собой новый взгляд на предмет психологии: поскольку всякому интенциональному предмету соответствуют имманентные сознанию содержания переживания, они в свою очередь образуют отдельный регион психического; психические феномены могут быть объективированы в особом акте рефлексии²⁷⁹, в силу чего вполне мыслимо их специально-научное изучение²⁸⁰.

Упоминание о рефлексии обращает к третьему, методологическому аспекту полемики. Примерно одновременно с работой над разбираемой рецензией, во «Введении в философию» Райнах, не называя Наторпа лично, упоминает о существующем скепсисе по отношению к научной психологии, который исходит именно из убеждения о неосуществимости полноценной рефлексии переживаний²⁸¹. С точки зрения феноменолога, такая позиция имеет свои основания в том, что на практике рефлексия нередко оказывается методически сложной процедурой, однако вывод о ее принципиальной невозможности представляется поспешным обобщением и, к тому же, подлежит той же критике, что и известный с античности крайний скептицизм в отношении познания – который, отрицая возможность любых тезисов, сам приобретает вид тезиса:

Откуда известно, что внутреннее наблюдение модифицирует переживания? Только из наблюдаемых переживаний! Так что скептицизм в адрес психологического наблюдения сам строится на психологическом наблюдении²⁸².

²⁷⁸ Ibid. S. 325–328; см. также Gadamer H.-G. Op. cit. S. 73–74.

²⁷⁹ Подробнее о рефлексии см. раздел I.3.1.

²⁸⁰ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 323–324.

²⁸¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 387.

²⁸² Ibid. S. 387.

Заметим, что представление о принципиальной доступности переживаний рефлексивному схватыванию является одним из ключевых постулатов феноменологии, в чем позиция Райнаха однозначно совпадает со «зрелыми» утверждениями Гуссерля в *«Идеях»*²⁸³.

Для психологии начала XX века была актуальна методологическая дискуссия, воспроизводившая упомянутую уже общую для философии науки того времени оппозицию объяснения – понимания, в соответствии с которой выделялись два, в разных изводах определявшихся разными наименованиями направления психологических исследований (в числе внесших вклад в эту дискуссию – представители различных философских программ, такие как Дильтей, Brentano, Lipps, Pfänder²⁸⁴). Примечательно, что с точки зрения критики Natorp это различие оказывается несущественным, поскольку как объяснения, так и описания рассматриваются как в равной степени неправомерные объективирующие ходы мысли²⁸⁵. Райнах также абстрагируется от дискуссии между объясняющей и понимающей психологией, однако делает это с точностью до наоборот, признавая свою правоту за каждым из проектов²⁸⁶. На выработанные в ходе их взаимной полемики аргументы о неприменимости того или иного подхода к изучению сознания феноменологическая точка зрения отвечает, что каждый отдельный предмет требует особого научного метода, соответствующего природе того самого предмета; следовательно, любой извод психологии оправдан в зависимости от того, насколько проработана его собственная, ориентированная на уникальность предмета, методология²⁸⁷. Применительно к науке вообще такое утверждение означает, что научная методология должна каким-то образом коррелировать с ноэтическими особенностями, характеризующими те интенциональные переживания, которые связаны с изучаемыми этой научной дисциплиной предметами.

В порядке сопоставления следует отметить, что схожим образом представлена идеальная модель соотношения философии и психологии у Гуссерля. Так, в *«Картезианских размышлениях»* эксплицитно проговаривается, что феноменология и психология имеют дело с одним и тем же предметом, различаясь образом его проблематизации. Объектом изучения и в том, и в другом случае выступают переживания, или когитации, во всем своем многообразии, более того, отдельные частные результаты

²⁸³ Гуссерль Э. Идеи... С. 230; о том, что концепция рефлексии складывается у Гуссерля именно к *«Идеям»* см. Staiti A. Op. cit. S. 97.

²⁸⁴ См. Лызлов А. В. Ук. соч; Fabbianelli F. Op. cit. S. 120–121.

²⁸⁵ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 326.

²⁸⁶ Ср. Reinach A. Über Phänomenologie. S. 533.

²⁸⁷ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 328.

обоих подходов, касающиеся описания содержаний сознания, могут оказываться тождественными (Гуссерль говорит в этой связи о «содержательно идентичных данных»²⁸⁸). В соответствии с этим близость психологии и феноменологической философии описывается как параллелизм двух подходов: «Чистая психология сознания представляет собой точную параллель трансцендентальной феноменологии сознания»²⁸⁹; фундаментальное различие между ними состоит в том, что психология рассматривает переживания как факты эмпирической действительности, в то время как задачей феноменологии является описание на основе анализа переживаний чистых структур сознания, выключенных вследствие процедуры *epoché* из «естественной» картины мира – то есть и из области причинно-следственной фактичности²⁹⁰. Несмотря на то, что у Гуссерля различие осуществляется в подчеркнуто трансцендентальном ключе, в своей сути оно, как думается, вполне применимо и к реалистической феноменологии Райнаха, если выведение сознания из естественного мира понимать как сосредоточение на априорных, а не эмпирических аспектах переживаний как феноменов сознания. Такое понимание подтверждается интерпретацией Тедескини, по которой феноменология «*Логических исследований*» (называемая самим Гуссерлем «*дескриптивной психологией*») радикально отличается от специально-научной психологии, поскольку целью последней является эмпирическое объяснение сознания по модели естественных наук, в то время как феноменолог имеет дело с совершенно иным опытом внутренней очевидности переживаний сознания²⁹¹.

Подытоживая, отметим, что наиболее емко идеальная модель взаимоотношений между феноменологическими процедурами и научной психологией описывается в марбургском докладе Райнаха: философия устанавливает априорные принципы, на которых базируются все психологические теории и дискуссии, и значимость прояснения этих априорных аспектов аналогична тому, какую роль играет в организации естественных наук отвлеченная геометрия²⁹².

В свете сказанного о теоретической модели соотношения философии и психологии в целом можно установить, что феноменология оказывается наиболее терпимой, по сравнению с неокантианством и философией жизни, к проектам научного изучения

²⁸⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления / Д. В. Скляднев, пер. СПб.: Наука, 2006². С. 95.

²⁸⁹ Там же. С. 94.

²⁹⁰ Там же. С. 95, 103–105.

²⁹¹ Tedeschini M. From Phenomenology to Formal Ontology. P. 184–186.

²⁹² Reinach A. Über Phänomenologie. S. 548.

переживаний в виде позитивной психологии. Если Дильтей и Наторп определяют «переживание» в заведомо полемическом ключе, как недоступное объективно-эмпирическому наблюдению, то Райнах, в данном случае в полном согласии с Гуссерлем, предельно сближает понимание переживания с предметной областью психологических анализов. Но и несмотря на это, как пронизательно указывает Саличе, даже в реалистической феноменологии понятие переживания приобретает антипсихологическое звучание, поскольку тезис об интенциональном характере актов сознания предполагает, что любое переживание не исчерпывается его психологической дескрипцией, что наряду с ней необходим анализ предметного коррелята – а это в том или ином виде вводит в рассмотрение онтологическую проблематику²⁹³.

Однако наряду с тем, что на абстрактно-декларативном уровне феноменология выступает на стороне научной психологии, защищая ее от нападков со стороны других философских школ, осуществление этого замысла в существующих научных проектах также подвергается критике. В цитированных *«Картезианских размышлениях»* Гуссерль утверждает, что любое, а не только философское изучение сознания должно исходить из обнаруженной Декартом аподиктической достоверности *ego cogito* – чему, с точки зрения феноменолога, тождественно описание многообразия интенциональных переживаний, которые определяются как видовые варианты общего рода когитаций. В соответствии с общим принципом возвращения к непосредственной очевидности переживания²⁹⁴ все психологические теории, не фундированные интенциональным анализом, характеризуются как основанные на тех или иных неочевидных предрассудках. Примером такого предрассудка у Гуссерля выступает сенсуализм, постулирующий в качестве исходной аксиомы каузальную обусловленность всех актов сознания чувственным опытом²⁹⁵.

Возвращаясь к полемике Райнаха с Наторпом, отметим частный случай, когда феноменолог соглашается с марбуржцем – это происходит в отношении критики психологического «натурализма». Оба философа единогласно осознают неправомерность подмены, заключающейся в том, что сознание обращается в предмет исследования, осуществляемого по образцу естественных наук – тем самым сознание фактически ставится в один ряд с объектами внешнего мира. Таким образом, в обеих философских программах постулируется несопоставимость сознания и мира, или, по выражению Тедескини,

²⁹³ Salice A. Urteile und Sachverhalte. S. 25–26.

²⁹⁴ См. раздел I.1.1.

²⁹⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 103–105.

«ассиметричное различие между субъектом и объектом»²⁹⁶. Любопытно отметить, что этот общий тезис имеет у Наторпа и Райнаха разные концептуальные основания. Для первого это утверждение является следствием общего, базового для трансцендентальной философии противопоставления «Я» и «Не-Я», конечным итогом которого становится прямое отрицание психологии ввиду невозможности объективировать сознание. Райнах же, соглашаясь с тем, что категория каузальности является недопустимым естественно-научным привнесением в психологию²⁹⁷, как приверженец реалистической феноменологии, видит проблему не в нарушении субъект-объектного дуализма, а в игнорировании различия видов интенциональности, присущей, с одной стороны, внешним восприятиям и, с другой стороны, внутренней рефлексии²⁹⁸.

Однако наиболее серьезная критика в адрес психологии, изложенная преимущественно в докладе «*О феноменологии*», связана с имеющим отношение к науке вообще различием между фактом и сущностью (в общем виде это различие было раскрыто выше). Дело в том, что психология принадлежит к кругу наук, которые – в отличие от тех, что (подобно математике) оставляют вопрос о сущности изучаемых ими явлений в стороне – осуществляют рефлексии о своем предмете, и критика со стороны феноменологии в данном случае направлена против конкретных попыток такого самоопределения. Общим корнем всех частных заблуждений в этой области, по мысли Райнаха, является как раз предрассудок, игнорирующий различие между эмпирическим (или фактическим) и априорным (или сущностным).

Прежде чем перейти к обзору конкретных примеров такой критики, отметим, что само это различие проводится Райнахом в духе «*Логических исследований*» Гуссерля. Так, во втором томе «*Исследований*» сущности, или идеальные виды, не только отделяются от единичных случаев их проявления, но и утверждается их самостоятельный (*an sich*), независимый от эмпирических проявлений, статус²⁹⁹. По мнению Филиппса, эта ранняя концепция Гуссерля значительно отличается от позднейшей – исследователь указывает на то, что впоследствии тезис о самостоятельном статусе идеальных видов будет замещен

²⁹⁶ Tedeschi M. From Phenomenology to Formal Ontology. P. 186.

²⁹⁷ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 328.

²⁹⁸ Ср. тезис Райнаха о несоразмерности онтологического статуса субъекта и вещей внешнего мира – *ibid.* S. 317, а также возражение Райнаха против «материализации переживаний», которое будет рассмотрено ниже в связи с этикой (Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 511); в связи со сказанным также уместно сравнение с выведенным в «Логических исследованиях» полемическим образом «натурализма»: Philipse H. Transcendental Idealism. P. 242–243.

²⁹⁹ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. С. 104 (I: §35).

интересом к соотношению сознания и внешних по отношению к нему объектов, называя такую переменную переходом от платонического к трансцендентальному идеализму³⁰⁰. Это наблюдение позволяет ярче обозначить позицию Райнаха, который несомненно сочувствует именно ранней, «реалистической» версии идеализма. При этом однако следует иметь в виду важный нюанс, на который обращает внимание Филипс: наряду с постулированием реальности стоящих за явлениями идеальных сущностей феноменология воздерживается от присущего платонизму иерархического ранжирования, отдающего однозначное предпочтение идеальному над эмпирическим – в тех же *«Логических исследованиях»* подчеркивается, что идеальные значения не имеют нормативного смысла по отношению к единичным актам понимания, и нет никаких оснований понимать саму партикулярность акта как свидетельство его несовершенства³⁰¹. Это положение также значимо применительно к психологии, поскольку оно устраняет возможную критику, связанную с вниманием к эмпирическим, а не к сущностным аспектам изучения сознания.

В соответствии со сказанным, критика психологии в марбургском докладе предваряется именно признанием равноправия двух возможных подходов – Райнах различает между психологией «научно-эмпирической» и «дескриптивной». Под первой понимается изучение феноменов сознания на уровне эмпирических фактов: к области таких исследований относятся вопросы фиксации отдельных переживаний (составляющие проблематику сущего, а не сущности), их темпоральных аспектов и психо-физической соотнесенности актов сознания с телесностью субъекта (что соответственно коррелирует с категориями времени и пространства); понятая так психология является одной из естественных наук, обладающей неоспоримым, присущим ей одной когнитивным потенциалом и по отношению к которой философия ответственна лишь за интеграцию исследовательских результатов в целостный горизонт духовной жизни человека. В противоположность ей, «дескриптивная» психология ставит перед собой задачу инвентаризации возможных переживаний, что предполагает способность различать отдельные переживания с точки зрения их отношения к различным идеальным видам (например, воспоминания от фантазий и т.д.); в перспективе феноменологического инструментария становится очевидно, что такая постановка вопроса относится к

³⁰⁰ Philipse H. *Transcendental Idealism*. P. 244.

³⁰¹ Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. II. С. 101–102 (I: §32); сходное утверждение обнаруживается и в первом томе, в связи с обсуждением логики Гербарта: Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. I. *Прологомены к чистой логике* / Э. А. Бернштейн, пер.; С. Л. Франк, Р. А. Громов, ред. М.: Академический проект, 2011. С. 190–191 (X: §59).

проблематике сущности, а не сущего, однако в рамках конкретных научных проектов это осознание не было достигнуто, и Райнах задается целью показать, что вне этого различения дескриптивная психология обречена на существенные ошибки и предрассудки, ставящие под вопрос саму возможность такой дисциплины³⁰². В дальнейшем в докладе разбираются отдельные примеры таких заблуждений, которые имеет смысл привести здесь для раскрытия и обоснования общего тезиса; при этом следует отметить заранее, что критика касается как простого игнорирования различия между сущим и сущностью, так и однозначных подмен одного другим, которые бывают и в ту и в другую сторону.

Прежде всего вызывает нарекания то, как психология определяет свой предмет, пытаясь дать те или иные толкования понятиям сознания, переживания или психического. Полемика Райнаха здесь близка к изложенной критике психологии Гуссерлем в *«Картезианских размышлениях»*. Во-первых, в упрек ставится сосредоточение на поиске вербально точных дефиниций в ущерб тому, чтобы обратиться непосредственно к последним данностям – то есть к тем «сущностным различиям», которые предваряют и обуславливают возникающие дефиниции. Во-вторых, в прямом согласии с Гуссерлем, Райнах видит такую первичную данность сознания в установлении его интенциональной природы: именно то, что соответствует любому предмету как образ, или акт его постижения, образует регион психического и должно быть предметом психологического изучения. Более того, уместно вспомнить, что анализ интенциональных структур позволяет преодолеть чрезвычайно распространенный предрассудок психо-физического дуализма (с точки зрения которого вся реальность распадается на царство внешних, физических объектов и внутренних, психических переживаний); в данном случае Райнах вновь проговаривает, что абстрактные сущности вроде чисел, так же как и физические объекты, не входят в область психического³⁰³.

Здесь же Райнах обращает внимание на то, как в психологии упомянутый предрассудок провоцирует прямую подмену категорий сущности и существования и ведет к тому же к ошибочному определению предмета исследования. Имеются в виду случаи, когда цвета, звуки, запахи и т.п. принимаются за предмет психологического объяснения в силу того, что они причисляются к феноменам сознания как не принадлежащие собственно физической действительности – ключевую роль в таком случае играет представление, будто эти предметы не обладают объективным существованием, будучи порождениями субъективного восприятия. Именно этот взгляд становится мишенью философской

³⁰² Reinach A. Über Phänomenologie. S. 533.

³⁰³ Ibid. S. 533.

критики, поскольку он явно обнаруживает подмену базовых категорий: из сомнения в реальном существовании цветов и т.п. выводится тезис об их сущностной – в данном случае, психической – природе. В противоположность этому недоразумению внимание к интенциональным структурам сознания позволяет различить психический акт (к примеру, слышания) от внешнего по отношению к сознанию коррелята (в данном случае, звука); кроме того, в результате такого различения удастся развести атрибуты того и другого, которые изначально могли смешиваться между собой (так, в приведенном примере четкое или смутное слышание звука отличается от слабой или сильной громкости самого звука)³⁰⁴ – таким образом, Райнах демонстрирует, что корректное определение предмета психологии является не просто отвлеченно-теоретической проблемой, но напрямую определяет правомерность исследовательских результатов научной программы.

Наряду с проблемой предмета изучения демаркация существования и сущности имеет значение для критики психологической методологии. Это проявляется в том, что следующим полемическим моментом становится привлечение в рамках дескриптивной психологии ходов аргументации, заимствованных от естественнонаучных объяснительных процедур и заключающихся в сведении некоторого феномена к каким-либо более универсальным элементам. Именно попытки объяснительной аргументации усматриваются в тех случаях, когда, к примеру, прощение рассматривается не как самобытный акт, а в качестве модификации какого-то иного, более базового, переживания – будь то как подвид суждения или как прекращение гнева. Востребованность и ошибочность таких рассуждений равным образом коренятся в неразличении факта и сущности. Как отмечает Райнах, естественнонаучное объяснение обладает познавательной ценностью только применительно к эмпирической точке зрения, поскольку позволяет установить каузальные условия наличия того или иного сущего (и, заметим, в силу этого оно полностью уместно в эмпирической психологии) – привнесение этих процедур в область априорного знания приводит к неправомерным редукциям, потому что между идеальными видами не существует каузальных закономерностей в таком образом искомом смысле³⁰⁵. При этом, однако, отказ от объяснительных подходов не становится утверждением стихийной спонтанности или невыразимой уникальности переживаний, и в этом смысле феноменология абстрагируется также от радикальных критиков психологии. Для Райнаха важно удостоверить, что в области эйдетической психологии тоже действуют свои закономерности, которые, однако, остаются необходимостями особого рода и описываются

³⁰⁴ Ibid. S. 534.

³⁰⁵ Ibid. S. 534–35.

на философском языке как априорные характеристики переживаний; этот род закономерности становится доступным исключительно в перспективе феноменологической установки на усмотрение сущностей (*Wesensschauung*)³⁰⁶.

В рецензии «*“Всеобщая психология...” Наторпа*» содержится пример того, как наблюдения эмпирического плана могут ошибочно приниматься за сущностные закономерности. В известной степени перекликаясь с приведенным в марбургском докладе различием между эмпирической (связанной с категориями существования, времени, места и каузальности) и эйдетической (заинтересованной в выделении чистых типов различных переживаний) проблематикой, в этой публикации Райнах говорит о том, что в каждом интенциональном акте выделяются как его сущностные, или априорные, аспекты (так, в рассматриваемом им случае внешнего восприятия речь идет о том, что определенные черты переживания являются сущностно-необходимыми, будучи обусловлены спецификой воспринимаемого предмета, пространственным отношением к нему субъекта и т.п.), так и, наряду с априорными, отдельные черты, отличающие одно единичное переживание от прочих того же вида, связанные в первую очередь с фактическими обстоятельствами его конкретного осуществления. Поскольку факторы, определяющие эти вторые, эмпирические, аспекты являются внешними по отношению к переживанию и принадлежат, главным образом, внешней объективной действительности, они называются Райнахом физическими. Феноменолог соглашается с критикой Наторпа, ставящего под вопрос ценность такой психологии, которая довольствуется рассмотрением одних только физических детерминант, выдавая основанные на них теории за всеобъемлющие объяснения психических феноменов³⁰⁷.

Возвращаясь к докладу «*О феноменологии*», мы находим в нем обратный пример несостоятельного вторжения идеальных аспектов в эмпирическую психологию. Такой случай демонстрируется на материале концепции Юма, фундаментальными тезисами которой Райнах называет два убеждения, касающихся соотношения между восприятием и представлением: согласно первому, «всякому восприятию соответствует представление того же самого предмета»³⁰⁸, второе гласит: «всякое представление в силу своей структуры предполагает предшествующее восприятие того же самого предмета»³⁰⁹. Исходя из этих положений, Юм выстраивает дальнейшую теорию, объясняющую познавательные

³⁰⁶ Ibid. S. 535.

³⁰⁷ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 329.

³⁰⁸ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 547.

³⁰⁹ Ibid. S. 547.

способности человека в логике эмпирических взаимосвязей. Иными словами, приведенные утверждения претендуют на то, чтобы адекватно описывать всякое конкретное переживание соответствующего вида – однако такое притязание признается Райнахом необоснованным и неочевидным, более того, в ряде ситуаций можно обнаружить однозначные контрпримеры декларируемому положению дел. В поисках объяснения тому, как столь неосновательные мнения могли быть всерьез восприняты бесспорно дальновидным мыслителем, Райнах приходит к выводу, что их убедительность коренится на уровне интуиций априорного характера. Осознание этого обстоятельства важно, поскольку дискуссия об истинности этих тезисов переносится в таком случае из области эмпирической объективности в область сущностной достоверности. По замечанию Райнаха, именно таков характер многих научных предрассудков, вводимых под видом общезначимых «самоочевидностей» – которые в действительности всякий раз требуют своего философского прояснения³¹⁰.

1.2.3. «Знание» в собственном смысле

Если до настоящего места обсуждалась связь переживания с познанием, понятым в самом «отвлеченном» смысле – как набор процессов и результатов познавательной деятельности, образующий науку, – то теперь надлежит перейти к рассмотрению познания в более конкретном смысле: предметом дальнейшего изложения будет анализ самих когнитивных переживаний, с точки зрения особенности как их видового характера, так и их предмета.

Прежде всего стоит обратить внимание на то, что в самих текстах Райнаха встречается отграничение *знания* в собственном смысле от всего многообразия интеллектуальных актов, составляющих «знание в предельно широком смысле»³¹¹. Наиболее показательным местом является открывающее религиозные *Фрагменты* рассуждение о предчувствии, в котором дается эксплицитное определение того и другого; пример предчувствия оказывается особенно показательным, поскольку выясняется, что этот акт удовлетворяет широким, не соответствующим при этом узким критериям познания. Во-первых нужно отметить значимость для этого разграничения категории переживания: первым итогом размышлений о предчувствии становится указание на необходимость ноэтического анализа для уяснения специфики этого явления. Райнах демонстрирует, что без обращения к тому, каким образом осуществляется соответствующий акт на

³¹⁰ Ibid. S. 547.

³¹¹ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 591 [Zur Phänomenologie der Ahnungen].

субъективном уровне, исключительно на уровне анализа содержаний предчувствия невозможно обнаружить его характерных признаков – ввиду того, что объективный коррелят таких переживаний полностью совпадает с предметом прочих познавательных актов. Так, например, не только будущие события, но и результат научного исследования может быть интуитивно предугадан (тогда собственно научная аргументация либо подтвердит, либо опровергнет уже имеющееся мнение); разница между научным исследованием и догадкой состоит, следовательно, не в предмете интереса и не в содержании получаемого о нем знания, а именно в характере осуществления того или другого акта.

Сосредотачиваясь, таким образом, на прояснении особенностей предчувствия среди прочих видов переживаний, Райнах избирает для первоначальной типологии классическую триаду чувства (Fühlen), воления (Wollen) и знания, или мышления (Wissen und Denken). Вопреки тому, что на первый взгляд может показаться очевидным отнесение предчувствия в первой из названных категорий, при более внимательном рассмотрении становится ясным, что разного вида чувствования составляют лишь побочные аспекты анализируемого переживания, в то время как неизменной его чертой следует признать осведомленность – неважно, подлинную или мнимую – в том или ином положении вещей. Поэтому предчувствие сущностно принадлежит к области знания в широком смысле – именно в указанном значении противопоставления чувству и волею. В соответствии с этим формулируется первое и предельно широкое определение знания – как **«всего, что позволяет известным положениям дел (Sachverhalte) являться субъекту в качестве сейчас, или в будущем, или вообще наличных»**³¹². Обратим внимание на то, что ключевую роль в этом определении играет чрезвычайно значимое для Райнаха понятие *положения дел* – тем самым понимание знания напрямую и в первую очередь соотносится с рассмотренным выше принципом феноменологической корреляции³¹³. Эта связь, как предстоит показать в дальнейшем, будет важна для раскрытия внутреннего устройства знания как такового, в частности, при решении вопроса о предмете познания.

Второе определение не формулируется Райнахом окончательно, но намечается в ходе дальнейших различений внутри сферы мышления. Все знание в целом разделяется на две крупные категории – обосновывающего и обоснованного (нужно заметить, что эта типология повторяет установленную уже в *«Теории негативного суждения»* оппозицию

³¹² Ibid.

³¹³ См. разделы I.1.2 и I.2.3.

между «утверждением» (Behauptung) и «убеждением» (Überzeugung)³¹⁴). При сравнении предчувствия с иными видами знания выясняется, что, предугадывая, субъект становится осведомленным о чем-либо (например, о своей судьбе или об ожидающей рационального подтверждения, но уже интуитивно предчувствуемой научной истине), и – таким образом – само предчувствие является случаем обосновывающего познания; в то время как его следствие – это обоснованное предчувствием убеждение, которое, в свою очередь, внутри самого себя качественно не отличается от убеждения, обоснованного любым другим (например, строгим научным доказательством) способом. Таким образом, во всем многообразии переживаний знания (в отличие от чувства и воления) выделяется по меньшей мере три самостоятельных вида: убежденность (Überzeugung), предчувствие (Ahnung) и познание (Erkennen) – среди которых именно последнее отождествляется со «знанием в узком и собственном смысле». При этом познание и предчувствие, в противоположность убежденности, образуют группу фундирующих актов, дальнейшие различия внутри которой остаются задачей последующих прояснений: «Именно из того, что познание и предчувствие стоят в этом отношении на одной ступени, становится еще более насущной задача определения глубочайшего различия между ними»³¹⁵.

Некий подступ к формулировке определения *познания «как такового»* обнаруживается в пассаже из «Введения в философию»³¹⁶, где уточняется, что речь в таком случае должна идти о познании априорных аспектов явлений – в противоположность фиксации акцидентальных черт³¹⁷ или вынесению суждений о существовании³¹⁸. Именно априорное знание (отождествляемое с раскрытием сущности) в наибольшей степени соответствует оговоренным выше критериям знания в широком смысле, понимаемого в реалистически-коррелятивном ключе, в силу своей достоверности и объективности. Достоверность в этом случае обусловлена тем, что всякое истинное суждение априори обладает характером необходимого (при этом Райнах вносит важную корректировку в кантианское понимание априори, демонстрируя неубедительность второго выдвигаемого критерия – всеобщности³¹⁹), тем самым лишь априорное знание дает доступ к неотменяемым истинам. С другой стороны, его когнитивная ценность обосновывается

³¹⁴ См. Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils. S. 107–108.

³¹⁵ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 591 [Zur Phänomenologie der Ahnungen].

³¹⁶ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 430–442.

³¹⁷ Ibid. S. 440–441.

³¹⁸ Ibid. S. 436–437; об этом подробнее см. раздел I.1.2.

³¹⁹ Ibid. S. 435–36.

учением о материальном априори, в соответствии с чем Райнах настаивает на переходе от «необходимости мышления» к «необходимости бытия» (или «вещественной» необходимости – *Sachnotwendigkeit*³²⁰). Следовательно, априорные суждения описывают не только то, как мы мыслим вещи, но саму вещественную реальность.

Последнее утверждение позволяет Райнаху отойти от закрепившейся в Новое время оппозиции между рационализмом и эмпиризмом и заново поставить вопрос о соотношении познания и опыта. Сведение области априори к формальному (что подразумевает строгое противопоставление априорного и эмпирического) было обусловлено не только превратным пониманием самой априорности, но и неудачным, ограниченно сенсуалистским определением опыта в эмпиризме – когда опыт «прикован к чувственному восприятию»³²¹. Такая трактовка, по убеждению Райнаха, не способна преодолеть релятивизм идеалистов, ограничивающий сущностные необходимости областью мышления, ведь сведение опыта к субъективному восприятию также подчиняет всякое познание определенным формам чувственности. В отличие от этого, концепция материального априори предполагает возможность интуитивного проникновения в сущностные необходимости, конститутивные для внешних по отношению к сознанию предметов; иными словами, в каждой материи восприятия возможно распознать с очевидностью присущие именно ей конститутивные черты (например: «движение осуществляется во времени»³²²). В этом смысле в феноменологической перспективе усиливается как онтологическое, так и эпистемологическое значение опыта, который понимается теперь как «актуализация [сущностных] взаимосвязей»³²³.

Важный для настоящего раздела итог этих рассуждений заключается в том, что непосредственным предметом познания в собственном смысле следует признать не сами вещи и даже не сущности вещей, а именно априорные закономерности – которым в философии Райнаха отводится специальное наименование *положения вещей* (*Sachverhalt*). В соответствии с этим выстраивается своего рода гносеологическая иерархия, которая на языке логических категорий может быть описана как восхождение от понятия к суждению. В программном докладе «*О феноменологии*» эта позиция выражена через обозначение двух качественных переходов, составляющих суть философской работы. Во-первых, речь идет о переходе от обсуждения понятий обыденного языка к «прямому усмотрению идей,

³²⁰ Ibid. S. 441.

³²¹ Ibid. S. 442.

³²² Ibid. S. 441.

³²³ Ibid. S. 442.

непосредственному схватыванию сущностей как таковых» (иллюстрацией этих двух стадий служат, с одной стороны, рассуждения, которые Сократ вел на улицах Афин, и, с другой стороны, исследования Платона)³²⁴. На следующем уровне осуществляется переход от анализа единичных сущностей к открытию сущностных закономерностей, регулирующих положение вещей в целокупной реальности. Ценность этого второго перехода специально подтверждается словами: «То, что такие законы наличествуют, принадлежит к важнейшему в философии и - если додумать до конца - к важнейшему в мире вообще»³²⁵. Обратим внимание на то, что первая ступень философских исследований уже предполагает, таким образом, отстранение от наивного эмпиризма и открытие категориальной интуиции; в то время как второй этап одновременно сосредоточивает познание на сфере априорных суждений и, вместе с тем, возвращает к требованию соотнесенности познания с опытом.

Из сказанного следует второй существенный вывод – о том, что знание в специальном смысле однозначно соотносится у Райнаха с результатами философского исследования. Тем самым философии отводится центральное место во всем многообразии познавательной деятельности.

Эти важные и весьма оригинальные даже в контексте феноменологического движения положения хорошо известны исследовательской традиции. Так, Б. Бэкман указывает в качестве главного эпистемологического принципа Райнаха выделение двух ступеней познания: во-первых, феноменологические описания и, во-вторых, поиск закономерных взаимосвязей на уровне бытия³²⁶.

Дюбуа воспроизводит гносеологическую иерархию Райнаха, основываясь на «Теории негативного суждения». В данном контексте выделение знания в строгом смысле из многообразия познавательных актов терминологически фиксируется через сохранение немецкого словоупотребления: Wissen резервируется для знания в узком смысле, а Kennen – соответственно, в широком³²⁷ (заметим, что в разобранный выше фрагменте о предчувствии словоупотребление было практически обратным – знание в собственном смысле обозначалось как Erkennen, в то время как широким понятием выступало Wissen, сближаемое с Denken). В ходе систематической реконструкции Дюбуа удастся выделить

³²⁴ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 542.

³²⁵ Ibid. S. 543.

³²⁶ Beckmann B. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. S. 76.

³²⁷ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 39.

четыре тезиса, описывающих особенности знания как Wissen по отношению к прочим формам познания³²⁸:

1) как уже отмечалось, объектом именно строгого знания являются положения вещей (Sachverhalte), во всех других случаях мы имеем дело с осведомленностью об отдельных, единичных предметах;

2) в то время как тем или иным когнитивным измерением могут обладать разного рода акты (например, и восприятие, и интуиция), знание как таковое достигается только посредством особого интеллектуального созерцания;

3) в дополнение к предыдущему, для разнovidных познаний отдельных вещей характерна большая или меньшая мера глубины (можно хорошо или плохо знать определенного человека или какую-то местность), а знание в собственном смысле всегда либо наличествует, либо нет, не обладая в этом смысле степенью точности;

4) наконец, Дюбуа формулирует не разработанное Райнахом (но напрямую выводимое из его примеров различия между знанием и убеждением, и намеченное уже Гильдебрандом) утверждение: знание в узком смысле может принимать разные формы, а именно – оно может быть актуализированным, а может быть потенциальным, когда познанные истины как бы латентно содержатся в памяти, ожидая своей наглядной репрезентации в мышлении.

Главный вывод, к которому приходит Дюбуа в реконструкции представленной в *«Теории негативного суждения»* эпистемологии, заключается в том, что знание в собственном смысле осуществляется исключительно в виде суждений и имеет своим предметом исключительно положения вещей. Из этого следует, в частности, что отдельные понятия или идеи сами по себе не образуют подлинного знания³²⁹. Этот тезис подробно рассмотрен Саличе как один из ключевых пунктов разногласия мюнхенских феноменологов с Гуссерлем – причем разногласия, проявившегося уже по отношению к *«Логическим исследованиям»*, то есть задолго до размежевания реалистической и трансцендентальной феноменологии, когда бы оно в действительности ни произошло³³⁰. В результате кропотливого и вдумчивого исследования Саличе констатирует, что представители мюнхенского кружка – в первую очередь, Райнах и Конрад – были согласны в том, что только суждения образуют «сферу истинного и ложного», в то время как относительно единичных, номинализирующих объективаций невозможно ставить вопрос

³²⁸ Ibid. P. 37–41.

³²⁹ Ibid. P. 40.

³³⁰ О соответствующей полемике см. выше, в разделе I.1.2.

об их правильности³³¹, вследствие чего логично заключить, что сами по себе понятия не обладают когнитивной ценностью. В противоположность этому, в рамках концепции *«Логических исследований»* уместно говорить об истинности отдельных понятий как таковых, с точки зрения их адекватности³³². Саличе объясняет это расхождение тем, что Гуссерль и мюнхенцы по-разному понимали соотношение между интуицией и сигнификацией (или, шире, между интуицией и мышлением³³³), в конечном итоге этот спор заключался в дискуссии о том, можно ли свести все разнообразие переживаний сознания к общему роду интенциональных актов (точка зрения Гуссерля) или же интенциональными в собственном смысле являются лишь переживания-интуиции, а акты подразумевания (Meinen) образуют качественно иной род переживаний (позиция Райнаха и Конрада)³³⁴.

Интересно, что Дюбуа полемизирует с «некоторыми» исследователями, которые «действительно утверждали», будто «Райнах видел в положениях дел единственный объект знания»³³⁵. С его точки зрения, дело касается именно гносеологической иерархии, а не строгой оппозиции между знанием и интуицией. По мнению Дюбуа, утверждение Райнаха о центральном значении суждений для познания было лишь призвано подчеркнуть качественный зазор между восприятием (perception) и мышлением (apprehension)³³⁶; в таком случае нет нужды настаивать на том, что представления Райнаха входили в противоречие с положениями *«Логических исследований»*: отдельные понятия не лишаются когнитивной ценности в принципе, а лишь признаются менее специфичными случаями знания. Тем самым можно видеть, что рассуждения о познании на уровне логических категорий понятия и суждения (можно было бы предположить, что этим более ранние труды Райнаха отличаются от позднейших, где в центре внимания оказывается противопоставление обыденного (эмпирического) и философского (априорного) познания) уже в рамках *«Теории негативного суждения»* предполагают догадку о связи подлинного знания с особой мыслительной способностью сознания.

Более того, при внимательном анализе выясняется, что суждение, принимаемое за основную форму знания, не является вершиной обнаруженной гносеологической иерархии. Дюбуа обращает внимание на место из *«Теории негативного суждения»*, где демонстрируется нетождественность познания как такового (Erkennen) каждой из двух

³³¹ Salice A. Phänomenologische Variationen. S. 233–234.

³³² Ibid. S. 222.

³³³ Об этой оппозиции см. ниже, раздел I.2.4.

³³⁴ Salice A. Phänomenologische Variationen. S. 232.

³³⁵ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 38.

³³⁶ Ibid.

базовых форм суждения. Различие между познанием и утверждением (*Behaupten*), как первой разновидностью суждения, является, по Райнаху, наиболее наглядным, «непосредственно ясным» и определяется в свете упомянутой немного выше оппозиции между представлением и подразумеванием: в утверждении то или иное положение вещей может лишь подразумеваться, оно не обязательно наличествует, что немислимо в случае познания, в этом смысле «познание – зряче (*sehend*), утверждение как таковое – слепо»³³⁷. Но и между убеждением (*Überzeugung*) и познанием также усматривается «абсолютное различие». Во-первых, наиболее очевидным образом оно проявляется в противоположности темпоральных модусов одного и другого акта: если убежденности присуща длительность, то познание (так же как и утверждение) точно во времени. Во-вторых, даже в момент своего возникновения убеждение не тождественно познанию, поскольку второе отчетливо распознается как то, что обосновывает состоятельность первого³³⁸.

По мнению Дюбуа, отделение познания от суждения, и в частности от убеждения, позволяет заключить, что «знание не может быть сведено к обоснованному мнению»³³⁹. Лучше всего это удостоверяется от противного: если однозначно отождествить знание с обоснованным мнением, то оно будет полностью исчерпываться переживаниями убежденности, в то время как самая суть знания, как было показано, состоит в том, что предполагается убеждением как его обоснование³⁴⁰.

От обсуждения того, как тематизировано у Райнаха знание как таковое, закономерно перейти к рассмотрению непосредственно связанных со знанием интеллектуальных актов, которые уже так или иначе с необходимостью упоминались в связи с поставленным вопросом. В первую очередь в дальнейшем изложении предстоит обратиться к результатам феноменологического исследования актов суждения, что составляет основной вклад Райнаха в эпистемологию и несомненно является одним из наиболее значимых его достижений в целом.

³³⁷ Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils. S. 119.

³³⁸ Ibid. S. 120.

³³⁹ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 41.

³⁴⁰ Заметим, что этот исследовательский вывод открывает перспективу для сопоставления феноменологической эпистемологии с классическими концепциями, если принять во внимание идущее от Платона и Аристотеля представление о знании как «мнении с обоснованием».

1.2.4. Спецификации в области суждения

Материал предыдущего параграфа, посвященного центральному вопросу гносеологии о сущности знания, в контексте основной проблемы работы в целом – особенности феноменологической трактовки концепта «переживание» – значим прежде всего тем, что обнаруживает важный сдвиг в учении о знании. Дело в том, что, поскольку всякий феноменологический анализ исходит из постулата о том, что сознание следует понимать исключительно как совокупность интенциональных переживаний, оказывается невозможным, в отличие от предшествующих гносеологических концепций, говорить о знании в отвлеченно-абстрактном, вневременном или безличном смысле. Напротив, в феноменологической парадигме знание приобретает необходимо событийный характер (в связи с чем уместно обратить внимание на ремарку Райнаха о том, что не только психологии, но и логике подобает иметь дело не только с «идеальными смысловыми единствами суждений», но и с переживаниями³⁴¹). Поэтому эпистемологический интерес побуждает феноменолога обращаться к анализу актов различного вида, составляющих разнообразие того, что было выше представлено как знание (или мышление) в широком смысле.

Как было отмечено в предыдущем параграфе, основной формой интеллектуальной деятельности, в наибольшей степени сопоставимой со знанием в узко-специальном смысле, является суждение. Тема суждения занимает совершенно особое, если не центральное, место в наследии Райнаха. Интерес к этой проблематике возник уже в самом начале его философского пути и сохранялся на всем протяжении его карьеры; вероятно, это было предопределено тем, что все линии интеллектуального влияния, которые испытал на себе молодой Райнах, пересекались именно в том, что так или иначе затрагивали вопрос о психологических или логических аспектах суждения³⁴²: Шуман в этой связи указывает на значимость, во-первых, учебных курсов Липпса по логике и метафизике, во-вторых, геттингенских лекций по теории суждения Гуссерля, в-третьих, общего интереса Дауберта, бывшего вдохновителем и наставником мюнхенских студентов в их интересе к феноменологии, и, наконец, в-четвертых, косвенного, но очевидного влияния Пфендера³⁴³. Феноменологический анализ суждения стал темой защищенной в Геттингене в 1908 году

³⁴¹ Reinach A. *Wesen und Systematik des Urteils*. S. 343.

³⁴² Справедливости ради заметим, что Райнах был не единственным феноменологом, разрабатывавшим проблематику суждения. Ближайшим его последователем был, например, Герман Ритцель: Ritzel H. *Über analytische Urteile. Eine Studie zur Phänomenologie des Begriffs*. Halle: Max Niemeyer, 1916.

³⁴³ Reinach A. *Sämtliche Werke*. Bd. II. *Kommentar und Textkritik*. S. 709–710.

диссертации Райнаха «*Сущность и систематика суждения*». Текст этой работы не сохранился, однако издателям собрания сочинений Райнаха удалось обнаружить конспект диссертации, сделанный Даубертом³⁴⁴; издатели считают, что этот конспект аутентично воспроизводит текст и, в частности, терминологию диссертации³⁴⁵, поэтому его можно считать удовлетворительным источником для реконструкции развития идей Райнаха. В концептуальном отношении многие положения диссертации были воспроизведены в опубликованной самим Райнахом «*Теории негативного суждения*» - второй после монографии о гражданском праве крупной прижизненной публикации (к тому же вышедшей двумя годами раньше монографии, в плодотворном для Райнаха 1911 году). Помимо этих двух, специально посвященных теме суждения исследований, соответствующая проблематика присутствует во всех последующих работах Райнаха, вплоть до фронтовых *Фрагментов*; в опубликованном лекционном курсе «*Введение в философию*» теме суждения отведен специальный раздел³⁴⁶, который впоследствии дополняется в блоке, посвященном основам логики.

В настоящей работе материал по феноменологии суждения будет изложен не столько потому, что именно он составляет ядро всей эпистемологии Райнаха (такое изложение вышло бы за рамки общей темы работы о концепте переживания), сколько в связи с тем, что именно по причине разработанности темы суждения этот материал является наглядной иллюстрацией того, как вообще осуществляется феноменологический анализ переживания – на примере соответствующих феноменов суждения. Мы обратим внимание на то, как в феноменологическом исследовании присутствуют и осуществляются три основные процедуры:

- 1) обнаружение и систематизация смысловых эквивокаций, связанных с тем или иным понятием,
- 2) «сущностные разграничения», устанавливающие принципиальную нетождественность между разнovidными актами, в соответствии с чем выявляется эйдетическое своеобразие каждого из них,
- 3) фиксация «сущностных закономерностей», регулирующих взаимосвязь между различными актами (их взаимозависимость, совместимость, возможные модификации и т.п.).

³⁴⁴ Reinach A. *Wesen und Systematik des Urteils*.

³⁴⁵ Reinach A. *Sämtliche Werke*. Bd. II. *Kommentar und Textkritik*. S. 718.

³⁴⁶ «*Urteil und Erkenntnis*» (Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 424–450).

Следует добавить, что в общих чертах учение Райнаха систематически изучено и реконструировано историками феноменологии – главным образом, в специальных трудах Дюбуа³⁴⁷ и Саличе³⁴⁸. Поэтому дальнейшее рассмотрение будет преимущественно опираться на их исследования, которые будут дополняться по мере необходимости привлечь нерассмотренные ранее источники или внести существенные содержательные коррективы.

Обсуждение непосредственно теории суждения необходимо предварить рассмотрением систематики интенциональных актов на более общем уровне. Поэтому для начала обратим внимание на то, как в трудах Райнаха развивается важное для всей реалистической феноменологии учение, выделяющее **представление** (Vorstellen) и **подразумевание** (Meinen) в качестве фундаментальной оппозиции в рамках многообразия актов сознания.

Дискуссия об этих двух формах направленности сознания изначально связана с проблемой суждения и в такой постановке вопроса восходит к Brentano. Венский философ, во-первых, установил существенную нетождественность между суждением и представлением, во-вторых, он полагал, что всякое суждение коренится в представлении необходимым образом³⁴⁹. Гуссерлю принадлежит открытие другого возможного источника суждений – подразумевания: он обратил внимание на то, что выражения, лишенные референции к какой бы то ни было форме наглядной (anschauliche) данности, все равно могут быть осмысленными. Отсюда выводится оппозиция «наглядности» (Veranschaulichung) и «просто подразумевания» (bloße Meinung), которая обсуждается в «Логических исследованиях»³⁵⁰. Кроме того, Гуссерль создает аппарат, позволяющий описывать различие двух этих форм. С одной стороны, он вводит понятия материи и качества акта, находя их достаточным средством для различения всего многообразия интенциональных переживаний³⁵¹. С другой стороны, для Гуссерля подразумевание является лишь модификацией интенционального акта представления, связанной с недостатком материальной наполненности переживания – в этой связи речь идет об интуитивном наполнении, или осуществлении (Erfüllung) акта³⁵². Саличе резюмирует

³⁴⁷ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt.

³⁴⁸ Salice A. Urteile und Sachverhalte; idem. Phänomenologische Variationen.

³⁴⁹ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P.16.

³⁵⁰ Райнах А. Ук. соч. С. 449.

³⁵¹ Salice A. Phänomenologische Variationen. S. 212–216.

³⁵² Ibid. S. 214–216.

позицию Гуссерля, отмечая, что представление и подразумевание мыслятся в этом случае как частные случаи общего рода интенциональных переживаний³⁵³.

Позиция Райнаха – как и его мюнхенских соратников – отличается от декларированной в *«Логических исследованиях»*. В наиболее радикальной формулировке Саличе она заключается в том, что нет никакого общеродового понятия, способного включить в себя столь различные классы актов, как представление и подразумевание; понятие интенциональности оказывается в таком случае зарезервированным исключительно применительно к подразумеваемым³⁵⁴. Poleмика с Гуссерлем состоит в том, что Райнах указывает на нетождественность оппозиций наглядности – не наглядности, с одной стороны, и представления – подразумевания, с другой стороны. Соответствующую аргументацию приводит уже Дауберт в конспекте диссертации о суждении: во-первых, в области представлений обнаруживаются как наглядные, так и лишённые наглядности переживания (в данном случае приводится пример обратной, не видной нам стороны созерцаемой книги³⁵⁵ – по-видимому, единство предмета восприятия заставляет считать и этот случай представлением). Во-вторых, признаётся, что подразумевание (названное в конспекте мышлением – Denken) также может и обладать, и не обладать наглядностью³⁵⁶. Вообще, деление актов на представления и подразумеваемые осуществляется с точки зрения принципиального различия соответствующих им предметов, в то время как наглядность мыслится приходящей характеристикой переживания.

Следует обратить внимание, что в подтверждение формулировок Саличе, именно мышление (т.е. в данном контексте подразумевание) определяется в конспекте Дауберта как **направленность**, или нацеленность сознания на отсутствующий коррелят³⁵⁷. Примечательно, что в этом словоупотреблении безошибочно угадывается реалистическая направленность мысли Райнаха в целом, особенно если обратить внимание на обе дефиниции сразу:

³⁵³ Ibid. S. 221.

³⁵⁴ Ibid. S. 232. При этом можно заметить, что фактически Райнах применяет как к представлению, так и к подразумеваемому наименование интенциональных переживаний; см. наиболее яркий пример такого словоупотребления в связи с выводением размышления за рамки подразумеваемых: Reinach A. Überlegung... S. 284. Сказанное, однако, не обесценивает результатов исследования Саличе, очевидно намеренно заострившего суть проблемы.

³⁵⁵ Reinach A. Wesen und Systematik des Urteils. S. 339.

³⁵⁶ Ibid. S. 339.

³⁵⁷ Ibid. S. 339.

Мышление есть нацеленность на отсутствующее (Abzielen auf Nichtgegenwärtiges), представление есть наличие настоящего (Vorsichhaben eines Gegenwärtigen)³⁵⁸.

Такое понимание разделяет Куренной, указывая в комментарии на то, что различие между представлением и подразумеванием во всех текстах Райнаха сводится в конечном счете к набору реалистических категорий («präsent», «gegenwärtig», «da») – которые как таковые в данном отношении не получают дальнейших прояснений³⁵⁹.

Добавим, что разногласие Гуссерля и Райнаха по вопросу интуиции имеет свое значение для теории познания. Как было сказано, в *«Логических исследованиях»* интуиция (сама по себе неинтенциональной природы) потенциально сопутствует любому интенциональному акту, наполняя его материальным содержанием³⁶⁰, в результате чего интенциональное переживание становится представлением. В свою очередь, смыслонаделяющее подразумевание сопутствует любому восприятию, обеспечивая возможность его концептуального постижения. В свете этого в исследовательской традиции ставился вопрос о правомерности выделения «концептуальной интуиции», что было бы одним из центральных эпистемологических постулатов гуссерлианской феноменологии³⁶¹. Совершенно иной оказывается эпистемологическая модель Райнаха, поскольку она предполагает две существенные поправки. Во-первых, уже в предыдущем параграфе приводилось место из *«Теории негативного суждения»*, где знание признавалось не тождественным утверждению; теперь важно обратить внимание на то, что утверждение взаимосвязывается здесь с подразумеванием и признается «слепым» – то есть именно лишенным интуитивного элемента:

Для познания сущностно [необходимо], чтобы в нем соответствующее положение вещей наличествовало (da ist) для нас в прямом смысле, в утверждении оно, наоборот, лишь подразумевается. Познание – зряче, утверждение как таковое – слепо³⁶².

Таким образом, если термин «интенциональность» понимается в узком, зарезервированном исключительно для подразумевающей направленности сознания смысле, то «интуиция» оказывается антиномичным по отношению к интенциональности понятием. С такой трактовкой согласен Саличе³⁶³, акцентируя, во-вторых, что непосредственный предмет познания – то есть положения вещей, – так же как и вещи, даны в интуиции, а не в

³⁵⁸ Ibid. S. 339.

³⁵⁹ Райнах А. Ук. соч. С. 450.

³⁶⁰ Ср. Staiti A. Op. cit. S. 97.

³⁶¹ Salice A. Phänomenologische Variationen. S. 212–218.

³⁶² Reinach A. Zur Theorie des negativen Urteils. S. 119.

³⁶³ Salice A. Phänomenologische Variationen. S. 224–228.

подразумевании. Иными словами, за познанием признается именно интуитивный характер³⁶⁴.

Тремя годами позже в последней прижизненной публикации Райнаха – отзыве на «*Всеобщую психологию...*» Наторпа – намечается, возможно, некий сдвиг в понимании роли подразумевания, как чисто интеллектуального акта, для общего процесса познания. Вступая в диалог с Наторпом, феноменолог соотносит оппозицию представления – подразумевания, с одной стороны, с проблемой конституирования предмета, с другой стороны. Критикуемый тезис неокантианца состоит в утверждении мнимости однозначной границы между «презентацией» предмета и его психической «репрезентацией» в сознании субъекта (в некотором смысле его рассуждение напоминает фихтеанскую диалектику «Я» и «не-Я»)³⁶⁵. Райнах концентрирует полемику вокруг понятий «содержание» (Inhalt) и «предмет» (Gegenstand) и обстоятельно останавливается на обсуждении трех возможных смыслов их противопоставления. При этом два первых случая имеют непосредственное отношение к рассматриваемой нами теории подразумевания и представления, обнаруживая при этом неявный терминологический сдвиг в связи с тем, что рассуждение строится на раскрытии указанных понятий.

Различение содержания и предмета в первом смысле в общем и целом воспроизводит изложенную разницу между представлением и подразумеванием, даже сохраняя значимость реалистического критерия при их описании. Под понятие содержания подпадают все случаи ощущений, воображений и прочих восприятий, будучи объединяемы своим реальным наличием (dasein) в сознании. Предмет определяется как все, «на что направляется внутренний взор субъекта», ему сущностно присуще быть коррелятом интендирования, нацеленности сознания. При этом специально оговаривается, что эмпирически эти феномены могут перетекать друг в друга, что, однако, не отменяет их существенной разницы³⁶⁶.

Очень примечательно, что Райнах фиксирует догадку о нетождественности представления и подразумевания, практически в буквальном виде, даже в обыденном – нефилософском – сознании:

Наивный человек тоже замечает, что то, что он мнит (meint), представляется (darstellt) ему иначе - не только по сравнению с тем, каково оно есть [на самом деле], но и по сравнению с тем, как он его мнит³⁶⁷.

³⁶⁴ Ibid. S. 233–234.

³⁶⁵ См. Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 321.

³⁶⁶ Ibid. S. 321–322.

³⁶⁷ Ibid. S. 322.

Для иллюстрации этого положения приводится пример того, как человек может видеть вдалеке некий предмет и понимать, что это башня, в то время как содержания зрительного восприятия будут радикально меняться по мере приближения к ней (от едва различимой черточки до различения архитектурных нюансов) и никогда не будут в точности соответствовать абстрактному понятию башни. Этот пример приводит Райнаха ко второму пониманию противоположности содержания и предмета; можно сказать, что речь идет не об альтернативном смысле, а скорее об углублении установленного в первом приближении – поскольку если в первом случае предмет лишь соотносился с особой ноэтической формой его данности (подразумеванием), то теперь ставится вопрос о возможности наличия интенционального коррелята, не данного предварительно материально в актах представления. Таким образом, на достигнутом уровне рассуждения встает проблема «сущности явления предмета»³⁶⁸. Оказывается, что смысловое единство предмета схватывается именно в актах подразумевания, и в этом нельзя не усмотреть новой эпистемологической значимости подразумевания как источника «абстрактных» понятий. Нам представляется, что в таком решении проблемы конституирования предмета Райнах приближает феноменологический аппарат к описанию того, что в знаменитом примере с воском раскрыто Декартом как противоположность чувственного и интеллектуального постижения³⁶⁹ и что составляет существенное ядро нововременной трансцендентальной эпистемологии.

Наконец нужно сказать о том, что сопоставление представления и подразумевания не ограничивается установлением их сущностной разницы, в дополнение к этому Райнах обнаруживает специфические черты, различающие две эти разновидности актов на уровне частных характеристик. Оказывается, что интересующие нас разновидности актов противоположны друг другу в характере своего осуществления по двум признакам – во-первых, по возможности градаций в мере осуществленности, во-вторых, формой своей темпоральности. В первом отношении признается, что представления могут различаться между собой большей или меньшей степенью интенсивности, что совершенно невозможно для подразумеваний. Во-вторых, представления имеют временную длительность, они могут соразмеряться между собой не только силой, но и продолжительностью осуществления – в то время как несомненная темпоральность подразумеваний описывается через метафору точки: подразумевания однозначно локализуются в потоке переживаний, однако

³⁶⁸ Ibid. S. 322.

³⁶⁹ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Рене Декарт. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 25–26.

принципиально лишены всякой временной протяженности. Кроме того, есть еще один параметр сопоставления, который Дюбуа считает наиболее важным в концептуальном плане: в случае представлений тот или иной конкретный вид акта однозначно обусловлен природой его коррелята (ср. зрительные образы, запахи, звуки и т.д.), напротив, при подразумевании те же самые корреляты никак не трансформируют характер схватывающего их интенционального акта³⁷⁰.

Если на уровне сущностных различий о представлении и подразумевании можно сказать достаточно много, то на уровне обнаружения сущностных взаимосвязей между ними приходится довольствоваться скупой оговоркой о том, что эти разновидности переживаний слишком различны между собой, чтобы вступать в какое-либо взаимодействие. В конспекте диссертации Райнаха о суждении содержится абзац, где заостряется полемика с Гуссерлем, с точки зрения которого возможен «количественный» переход от подразумевания к наглядному представлению (посредством упомянутого интуитивного наполнения акта); в связи с чем подчеркивается, что этот переход может быть наоборот только «качественным»: «Нужно сперва, чтобы мыслимое стало через совершенно новый акт представимым»³⁷¹. Более того, отрицается не только возможность перехода от подразумевания к представлению, но утверждается их полная противоположность, то есть невозможность их одновременного осуществления: «Мышление не сплавлено с наглядным представлением; поскольку я представляю предмет, я больше его не мыслю»³⁷².

В соответствии с заявленным планом остается обратить внимание на то, какие эквивокации обсуждаются в связи с рассматриваемой темой. Во-первых назовем уже изложенную многозначность оппозиции между содержанием интенционального акта и предметом; предельно кратко суммируя, речь идет о трех возможных пониманиях: с одной стороны, это может быть противопоставление имманентной сознанию материи представления – трансцендентному корреляту подразумевания, с другой стороны, могут иметься в виду разрозненные данные восприятия и отличный от них феномен конституирования предмета, наконец, в третьем случае имеется в виду фундаментальное феноменологическое разделение переживаний сознания (как содержания) от всей совокупности внешней предметной действительности (как предмета)³⁷³.

³⁷⁰ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 18.

³⁷¹ Reinach A. Wesen und Systematik des Urteils. S. 339.

³⁷² Ibid. S. 339.

³⁷³ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 321–323.

Другой пример работы с многозначностью понятия содержится в конспекте Дауберта и заключается в выделении четырех возможных смыслов «мышления» – поводом к чему стали терминологические поиски Райнаха, в ходе которых подразумевание (как отмечалось выше) сближалось с мышлением. Приведем это лаконичное перечисление вариантов целиком:

1. Мышление в противоположность воззрению (то, что следовало бы назвать ненаглядным представлением).
2. Мышление как классовое понятие для утверждений, вопросов и т.д. (широчайшее понятие мышления за рамками представления).
3. Мышление в противоположность утверждению и вопросу и т.д., как оно обнаруживается при перечислении предметов (это понятие здесь предпочтительно).
4. Мышление как общий момент в рамках утверждения, вопроса и т.д. и возможно также мышления в 3-м смысле (это следует назвать мыслительным компонентом)³⁷⁴.

Примечательно то, что, с одной стороны, в этом месте совсем не оговаривается известное нам по позднему фрагменту³⁷⁵ сближение мышления со знанием в контексте противопоставления строго интеллектуальных переживаний волеиям и чувствам. В свете этого непросто оценить то, насколько исчерпывающим является представленный обзор значений. Но это позволяет, с другой стороны, заметить важное методологическое обстоятельство: по-видимому, за этой и сходными с ней процедурами отграничения смысловых нюансов стоит задача не столько универсальной систематизации всех аспектов понятия, сколько уточнения его операционального смысла в данном определенном контексте. Так, в нашем случае мышление очевидно интересует Райнаха только в тех отношениях, в которых оно проявляет особенности чисто интеллектуальной (т.е. подразумевающей) интенциональности в противоположность всевозможным формам представлений.

В заключение этого подраздела и в связи с темой многозначности еще раз укажем на исследовательский тезис Саличе о том, что в ранней феноменологии не существовало единой трактовки даже такого фундаментального понятия, как интенциональность. Если в контексте мысли Гуссерля оно предстает предельно широкой характеристикой, становящейся по сути полным синонимом сознанию, то в инспирированной также

³⁷⁴ Reinach A. Wesen und Systematik des Urteils. S. 339–340.

³⁷⁵ См. начало раздела I.2.3.

Пфендером среди феноменологов-реалистов интенциональность (отождествленная с подразумеванием, как антоним интуиции) понималась в строгом смысле как один из возможных атрибутов актов сознания³⁷⁶.

Как уже отмечалось и как однозначно признается исследователями, основной интерес Райнаха к теме суждения связан с обнаружением многозначности этого понятия: уже в диссертации было обстоятельно показано, что суждение (*Urteil*) может иметь вид либо **утверждения** (*Behauptung*), либо **убеждения** (*Überzeugung*)³⁷⁷. Некоторые предпосылки этого открытия можно обнаружить у Brentano и Husserl. Так, у первого, в контексте соотнесения суждения с представлением, встречается отдельно выделенное «*Überzeugungsurteil*», «суждение-убеждение»³⁷⁸. В «*Логических исследованиях*» тема суждения поднимается неоднократно в разных местах; особенно можно выделить пассаж, содержащийся в первом томе, когда в ходе прояснения базовых понятий логики речь заходит о двузначности понятия «суждения»:

Во всякой логике много говорится о суждениях; но и тут имеются эквивокации. В психологических частях логического практического руководства говорят о суждениях как о *признании чего-то истинным*; т. е. говорят об определенно сложившихся переживаниях сознания. В чисто логических частях об этом уже нет речи. Суждение здесь означает положение, и притом не в смысле грамматического предложения, а в смысле *идеального единства значения*³⁷⁹.

Как можно видеть, здесь отсутствует закрепленная Райнахом терминология, более того – двусмысленность понятия у Husserl в большей степени связывается с различием психологической и собственно логической точек зрения³⁸⁰, вследствие чего приведенный отрывок скорее противоречит важному для Райнаха тезису о сущностном различии между разными видами суждений (в данном же случае это различие сводится к междисциплинарной путанице).

Рассуждение Райнаха также исходит из выявления смысловых эквивокаций понятия «суждение», причем уже на этом этапе устанавливается терминологическое различие

³⁷⁶ Salice A. *Phänomenologische Variationen*. S. 221, 232.

³⁷⁷ Стоит оговориться, что Райнахом разрабатывался еще один аспект этой проблематики, а именно случай негативного суждения. Это направление исследований никак не излагается в настоящей работе, поскольку выходит за рамки темы переживания.

³⁷⁸ Reinach A. *Wesen und Systematik des Urteils*. S. 342.

³⁷⁹ Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. I. С. 156 (курсив в оригинале).

³⁸⁰ Там же. С. 157.

между убеждением и утверждением. В изложении Дюбуа, ориентирующемся на «Теорию негативного суждения», признаются три самостоятельных и равно легитимных значения суждения:

- «состояние убежденности, или верование (belief)»,
- «акт утверждения»,
- «идеальное единство смысла» (которое Дюбуа, с его точки зрения небезосновательно, отождествляет с пропозицией)³⁸¹.

В конспекте Дауберта, отражающем диссертацию Райнаха, эта тройственность смысла воспроизводится с несколько иными нюансами³⁸². Во-первых, «суждение» в третьем смысле соотносится с понятием «значение» (Bedeutung) у Гуссерля: можно сказать, что смысл суждения («Urteil») переносится в этом случае с выражения («Urteilen») на его идеальное содержание. Во-вторых, указанное толкование демонстрирует четкое отличие двух первых значений «суждения» от третьего: оно заключается в том, что суждение как содержание выражения не является переживанием, тогда как и утверждение, и убеждение являются переживаниями – и в этом отношении представляют для феноменологии особый интерес. В-третьих, каждое из установленных значений соотносится с соответствующими исключительно каждому из них аспектами логической теории:

- суждение понимается как утверждение в случае: подтверждения или отрицания, атрибуции или предикации, соотнесения суждения с вопросом,
- суждение понимается как убеждение в случае: противопоставления суждения допущению или сомнению, различению суждений восприятия и представления, а также, с другой стороны, синтетических и аналитических,
- суждение понимается как идеальное содержание в случае его принятия или опровержения.

Наконец, в этом фрагменте уточняется эпистемологический статус суждения: «Очевидно, в суждении наиболее важно убеждение, ибо только оно зряче и является познанием в собственном смысле»³⁸³.

Еще одно место, сопоставимое с двумя рассмотренными, встречается в лекциях «Введение в философию». Раздел «Суждение и познание» начинается с демонстрации необходимости различать познание, убеждение и утверждение как три самостоятельных

³⁸¹ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 8.

³⁸² Reinach A. Wesen und Systematik des Urteils. S. 343.

³⁸³ Ibid. S. 343.

феномена³⁸⁴. Аналогично изложенному выше, рассуждения о суждении как акте здесь также сосредотачиваются на сопоставления утверждения и убеждения, причем здесь тоже содержится указание на то, что понятие суждения не исчерпывается двумя этими смыслами – хотя это утверждение, как представляется, раскрыто в имеющейся у нас записи лекций недостаточно четко: «Различие между „ясностью и четкостью суждения“ отсутствует в случае утверждения или убеждения, зато есть при познании»³⁸⁵.

Обсудив многозначность «суждения», обратимся теперь к тому, как осуществляется Райнахом сущностное различие между утверждением и убеждением. Для начала сосредоточимся на первом из этих двух переживаний, поскольку в конспекте Дауберта ему посвящены отдельные рассуждения. Во-первых, постановка вопроса о том, в какой мере суждение фундируется мышлением, приводит к сопоставлению мышления и утверждения, следствием чего становится обнаружение сложного «переживания утверждения» (*Behauptungserlebnis*), в котором феноменологический анализ различает отдельные составляющие части. В подобном комплексном переживании наличествует как общеинтеллектуальный элемент (связанный с подразумеванием некоторого положения вещей), так и специфический «момент утверждения» (*Behauptungsmoment*)³⁸⁶. Специфика этого момента раскрывается далее, когда проводится последовательное различение утверждения от ряда переживаний, которые на первый взгляд могут показаться сходными с ним; воспроизведем выделенные Даубертом четыре пункта таких различений:

1) утверждение не тождественно представлению (это выясняется указанием на то, что не любое содержание утверждения может быть представимым);

2) оно отлично от чувства, поскольку под последним понимается состояние моего «я» или состояние сознания (аргументация заключается в том, что чувства в указанном смысле являются пассивно-рецептивными состояниями, в то время как утверждение – это спонтанный акт);

3) признавая спонтанность утверждения, его тем не менее следует отличать от воления (разница в том, что воление никогда не полагает то или иное положение вещей как наличествующее; более того, в утверждении вообще отсутствует какой бы то ни было волевой компонент, поскольку устремлению всегда присущи внешняя цель и степень

³⁸⁴ Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 425.

³⁸⁵ *Ibid.* S. 425–426.

³⁸⁶ Reinach A. *Wesen und Systematik des Urteils*. S. 339.

интенсивности; последнее, как будет показано ниже, принципиально не свойственно утверждению);

4) возвращаясь к исходному анализу комплексного переживания утверждения, уточняется, что специфический момент утверждения может быть отождествлен с мышлением только тогда, когда мышление понимается расширительно, как противоположность представлению (т.е. как подразумевание); однако, такое отождествление не будет способствовать уяснению комплексного характера исследуемого переживания, и поэтому утверждение следует отличать от мышления в собственном смысле³⁸⁷.

Этим изысканиям созвучен заключительный пассаж марбургского доклада «*О феноменологии*». Тема суждения поднимется здесь также в контексте эпистемологической проблематики – на примере вопроса о сущности познания в очередной раз демонстрируется методическое своеобразие и плодотворность феноменологии. В ходе рассуждений о связи познания с суждением Райнах в сжатом виде воспроизводит сущностные характеристики утверждения, говоря о нем как о «спонтанном, точечном, утверждающем (setzende) акте»³⁸⁸.

Приведенная цитата очевидным образом соотносима с тем, как в ранних сочинениях (по-видимому, уже в диссертации и позднее в «*Теории негативного суждения*») выявляются отличительные признаки утверждения и убеждения. Так же как и в случае оппозиции между представлением и подразумеванием, параметрами соотнесения оказываются признаки, связанные с темпоральностью и градациями интенсивности актов. Так, с одной стороны, не вызывает сомнения, что убежденность обладает временной длительностью, имеет свое начало и продолжение, тогда как утверждение является, как уже было сказано, «точечным», то есть, будучи временным, лишено при этом какой бы то ни было продолжительности. С другой стороны, постулируется, что убеждение может быть более или менее сильным, между тем как в утверждении отсутствуют подобного рода градации. Дюбуа, как кажется, справедливо намекает на некоторую контринтуитивность второго различения: он отмечает, что Райнахом специально оговаривается возможное возражение, которое бы указывало на случаи более или менее сильных утверждений («I may assert something hesitantly or reluctantly»³⁸⁹), – в ответ на это говорится, что в таких актах скорее недостает самого элемента утверждения как такового, нежели наличествует качественное различие внутри самого по себе утверждения. А в отношении убеждения (от

³⁸⁷ Ibid. S. 341.

³⁸⁸ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 549.

³⁸⁹ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 9.

себя заметим, что здесь возражение может быть инспирировано обыденным словоупотреблением, где «убеждение» как правило означает предельно высокую, практически непоколебимую степень мнения) поясняется, что это переживание принадлежит общему спектру когнитивных состояний, отличаясь, к примеру, от допущения или сомнения именно мерой своей субъективной достоверности³⁹⁰.

Любопытно обратить внимание на несомненный параллелизм признаков, фиксирующих, с точки зрения Райнаха, эйдетический статус двух оппозиций – с одной стороны, представления и подразумевания и, с другой стороны, утверждения и убеждения. В обоих случаях дело касается двух аспектов переживания: характера его временности и меры интенсивности. Кажется, что ни самим Райнахом, ни исследователями это неочевидное обстоятельство не эксплицируется и, соответственно, никак не осмысливается. В первом приближении можно было бы указать на то, что два этих параметра, по-видимому, следует счесть инвариантными атрибутами, составляющими сущностно необходимые признаки всякого переживания.

К сказанному следует добавить третий аспект различия между утверждением и убеждением: как уже отмечалось, утверждение является спонтанным актом. Прежде всего, природа этой спонтанности требует пояснения: учитывая изложенное выше перечисление того, чем утверждение не является, – где среди прочего было установлено, что неправомерно постулировать в нем компонент воли – приходится заключить, что спонтанность в данном контексте следует понимать не в смысле волюнтаризма, а как-то иначе. В изложении Дюбуа этот атрибут трактуется как свидетельствующий об активном, т.е. исходящем от субъекта характере переживания. Такая интерпретация косвенно подтверждается тем, что она в общем соответствует разбиравшемуся ранее делению на персональные и периферийные переживания³⁹¹. В таком случае убеждение отличается от

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ См. раздел I.1.1. Следует правда оговориться, что вне контекста проблематики суждения спонтанные акты противопоставляются периферийными именно как имеющие отношение к сфере воления (ср. особенно Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 158–159), так что приходится признать, что лишь рассмотренная выше однозначная дифференциация утверждения от воли препятствует понимать и само утверждение как волюнтаривное переживание. Это обстоятельство либо вскрывает внутреннюю противоречивость между отдельными исследованиями Райнаха, либо вносит корректировку: элемент воления чужд самой сути утверждения как такового, но имеет место быть в комплексном переживании (подобно моменту мышления, см. выше) как инициирующее условие осуществления утверждения.

утверждения еще и как пассивное по своей природе состояние (Zustand) субъекта от инициируемого со стороны личности акта³⁹².

Последний аспект соотнесения двух разных видов суждения важен еще и в терминологическом отношении. Проанализировав словоупотребление «Теории негативного суждения», Саличе обращает внимание на то, что убеждение рассматривается Райнахом как интенциональное переживание, однако оно никогда не именуется как «акт». Если учесть, что в идущей от «Логических исследований» традиции понятия «интенционального переживания» и «интенционального акта» фигурируют практически как синонимы и что, более того, четкая демаркация понятий «переживание» и «акт» не предпринималась феноменологами, наблюдение Саличе приобретает особую ценность. Получается, что работа с проблематикой суждения приводит Райнаха к открытию «лучшего примера интенциональности вне акта»³⁹³. В свою очередь, Саличе делает предположение, что понятие «акта» в строгом смысле соответствует классу спонтанных интенциональных переживаний³⁹⁴; тогда при последовательном словоупотреблении следовало бы, по аналогии с убеждением, не применять наименование «акта» к любым периферийным переживаниям.

Следует далее отметить, что обнаруженные три пары характеристик, существенно отличающие утверждение от убеждения, будут воспроизведены в цитированном уже месте лекций «Введение в философию»:

Убеждение – это одно из состояний (eine Zuständlichkeit) «я», оно пробуждается в нем, длится и т.п. Утверждение – это спонтанный акт, оно осуществляется субъектом. Убеждение может длиться сколь угодно долго, утверждение наоборот не есть состояние «я» и не может длиться³⁹⁵.

Особенно отметим, что в этом пересказе уже известные признаки переживаний представлены как взаимообуславливающие друг друга – что может свидетельствовать об особой закономерности, существующей между существенно необходимыми признаками переживания (характеристики временности и интенсивности, как представляется, зависят от того, является ли переживание спонтанным актом или состоянием сознания). Также примечательно, что, предложив довольно четкие и выверенные формулировки, иллюстрирующие сущность утверждения и убеждения, Райнах сразу же после этого спешит

³⁹² DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 8–9.

³⁹³ Salice A. Urteile und Sachverhalte. S. 35.

³⁹⁴ Ibid. S. 41.

³⁹⁵ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 425.

оговориться о том, что феноменологический анализ ни на каком этапе нельзя подменять «определениями», якобы исчерпывающими в завершенной формуле суть дела.

Обобщая, представим сопоставление существенных характеристик всех рассмотренных переживаний в виде таблицы (см. Таблицу 1).

Таблица 1

	виды интенциональности		виды суждения	
	подразумевание (Meinung)	представление (Vorstellung)	утверждение (Behauptung)	убеждение (Überzeugung)
<i>темпоральность</i>	точечно	длительно	точечно	длительно
<i>градации интенсивности</i>	-	+	-	+
	не обусловлено спецификой предмета	частный характер акта обусловлен спецификой предмета	спонтанный акт	состояние «я»
<i>является ли интенциональным переживанием</i>	+	+	+	+
<i>является ли актом</i>	+	+	+	-

В соответствии с общей логикой феноменологического анализа (как его понимает Райнах), прояснение сущностных различий является лишь приуготовительным этапом на пути к раскрытию априорных взаимосвязей между различными феноменами. В случае исследования утверждения и убеждения (в отличие от рассматривавшейся выше оппозиции представления и подразумевания) закономерность такого рода удастся усмотреть в том, что между двумя этими переживаниями существует необходимое, однонаправленное обосновывающее отношение. Обращаясь к этой теме всякий раз, Райнах неизменно постулирует как несомненно очевидное то, что утверждение всегда фундировано убеждением; иными словами: «Убеждение может существовать без утверждения, но не

наоборот»³⁹⁶. Действительно, невозможно помыслить полноценное утверждение, которое не было бы подкреплено внутренней убежденностью говорящего; в противном случае, как указывает Райнах, будет оправданным говорить о лживом утверждении или, более мягко, о неподлинном утверждении (которое подобно неподлинному вопросу, который может звучать в беседе, не будучи подкрепленным искренним интересом собеседника).

В приведенных аргументах Дюбуа усматривает любопытную перекличку с анализом социальных актов³⁹⁷, где также обнаруживалась значимость фундированности внешнего акта коррелятивным ему внутренним переживанием. Можно предположить, что таким образом открывается еще одна априорная закономерность – наличие особого класса актов, направленных вовне субъекта, причем всякий раз для их подлинности требуется обоснованность акта отдельным, но сущностно связанным с ним внутренним переживанием. Это наблюдение представляется плодотворным для дальнейших изысканий, касающихся, по-видимому, существенной для переживания как такового диалектики внешнего и внутреннего.

Следующий нюанс раскрывается самим Райнахом: необходимая взаимосвязь между утверждением и убеждением демонстрирует еще один аспект их различия, и этот аспект позволяет сделать наблюдение следующего порядка, перейдя к соотношению двойственности внутри суждения с фундаментальной гносеологической оппозицией представления – подразумевания. Дело в том, что, с одной стороны, корреляция между двумя этими актами свидетельствует об их однородности по отношению к интенциональному корреляту – общим предметом и для одного, и для другого является положение вещей. С другой стороны, требование для утверждения дополнительного (т. е. внешнего по отношению к самому этому акту) обоснования обусловлено его «ноэтической» особенностью: «утверждение не имеет перед собой того, что в нем полагается, оно слепо»³⁹⁸. В свою очередь убеждение придает суждению правомочность благодаря тому, что присущая ему уверенность укоренена в непосредственном усмотрении соответствующего положения вещей. Очевидно, что эта дифференциация непосредственным образом соотносит утверждение – с подразумеванием (ср. здесь же: «в утверждении я лишь мыслю...»³⁹⁹), а убеждение – с представлением.

³⁹⁶ Ibid. S. 425; ср. также: Reinach A. *Wesen und Systematik des Urteils*. S. 342–343; DuBois J. M. *Judgment and Sachverhalt*. P. 10.

³⁹⁷ Ср. Reinach A. *Nichtsoziale und soziale Akte*. S. 357; idem. *Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. S. 160–163. См. разделы I.1.1 и II.3.

³⁹⁸ Reinach A. *Wesen und Systematik des Urteils*. S. 342.

³⁹⁹ Ibid. S. 342.

На новом уровне сопоставления теперь уже двух пар переживаний вновь обнаруживается априорно необходимое отношение фундирования, на этот раз между суждениями и обосновывающими их типами интенциональности. С однозначной строгостью эта взаимосвязь усматривается в случае утверждений. Этот случай возвращает нас к предпринятому Райнахом пересмотру тезиса Brentano о том, что суждение – так же как и любой интенциональный акт – непременно имеет свое обоснование в представлении. Анализ утверждения демонстрирует, во-первых, полноценный интенциональный акт, в котором при этом принципиально отсутствует всякий элемент представления; во-вторых, оказывается, что утверждение обязательно должно быть фундировано актом представления. В изложении Дюбуа этот анализ разворачивается в рамках представленного выше гуссерлианского аппарата⁴⁰⁰, выделяющего в переживании материальный и качественный аспекты. Утверждение вновь предстает комплексным переживанием, в котором выделяются два момента, соответствующие двум названным формальным аспектам. Так, материальная сторона переживания – связь сознания с предметным коррелятом – осуществляется в акте подразумевания: именно через подразумевание положение вещей присутствует в утверждении; в то время как, с другой стороны, качественное своеобразие этого переживания обусловлено спецификой момента, собственно придающего переживанию характер полагания некоторого суждения⁴⁰¹. Итак, подчеркнем еще раз: всякое утверждение необходимым образом обосновано подразумеванием.

Связь убеждения с представлением представляется более проблематичной. Обобщая позицию Райнаха, Саличе выдвигает следующую формулировку:

Представление только возможно, но не необходимо, фундирует суждение в смысле убеждения. Напротив, суждение – понимаемое как утверждение – необходимо фундируется особым видом акта, а именно актом подразумевания⁴⁰².

Трактовка Дюбуа, не оспаривая это положение в принципе, делает его менее строгим. По мнению этого исследователя, убеждение, подобно утверждению, обязательно должно обосновываться – в свою очередь, актом представления. Опциональный характер этого отношения заключается в том, что, получив свое первоначальное обоснование, в последующем продолжении или повторном воспроизведении убеждение не нуждается в повторной актуализации имевшего место быть представления⁴⁰³. Однако несколько иначе

⁴⁰⁰ См. прим. 351.

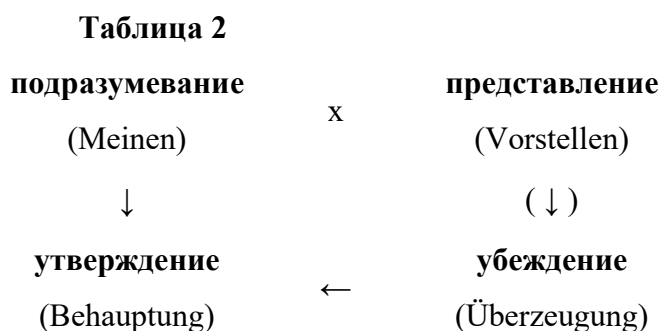
⁴⁰¹ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 20.

⁴⁰² Salice A. Phänomenologische Variationen. S. 223–24.

⁴⁰³ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 20–21.

представляется дело при обращении непосредственно к рассуждениям Райнаха. Дело в том, что в конспекте Дауберта применительно к обязательной укорененности утверждения в убеждении оговаривается то, что при отсутствии обусловленной представлением убежденности (*Vorstellungsüberzeugung*) существует, вероятно, некоторая «убежденность мышления» (*Denk-Überzeugung*)⁴⁰⁴ – что в свете терминологии всего рассуждения должно понимать как убежденность подразумевания. Скорее всего, во втором случае речь идет о неподлинном убеждении – сродни тому, как утверждение в повседневных ситуациях может выноситься не из внутренней уверенности, а из усвоенного доверия источнику того или иного суждения. Нужно думать, что подробный анализ мог бы выявить особую форму убежденности, которая инициируется привходящими факторами, определяющими доверительное отношение субъекта к данному посредством подразумевания положению вещей – однако эта гипотеза, насколько можно судить, не получила своей разработки в сочинениях Райнаха.

Таким образом, взаимосвязь между всеми четырьмя рассмотренными видами переживаний можно схематически представить как попарные отношения одностороннего фундирования, имеющие модальность либо необходимых, либо возможных (см. Таблицу 2).



1.2.5. Итоги и необходимые дополнения

Итак, подведем итоги центрального раздела настоящей главы. Обобщение того, как в феноменологических исследованиях Райнаха представлено учение о познании, предполагает ответ на ряд систематических вопросов: во-первых, о сущности знания – т.е. о его форме, предмете и источнике – и, во-вторых, о критериях верификации знания.

Первый аспект вопроса – обозначенный как **формы** знания – включает в себе попытку специфицировать знание среди всего многообразия доступных

⁴⁰⁴ Reinach A. Wesen und Systematik des Urteils. S. 343.

феноменологическому описанию реалий. Иными словами, задача заключается в том, чтобы, с одной стороны, определить категориальный аппарат, с помощью которого эпистемологическая проблематика артикулируется в рамках данного философского направления; с другой стороны, требуется локализовать знание в общей структуре феноменологических штудий – указать, с чем знание сопоставимо, и что ему противопоставляется в качестве отличного от него.

Прежде всего, оказывается, что именно обращение к понятию переживания позволяет дать внятный ответ на эти вопросы исходя из совокупности рассмотренных выше мест. Как видно из предшествующего изложения, в контексте мысли Райнаха имеет смысл провести четкую демаркацию между «знанием» (как *Wissen*) и «познанием» (как *Erkenntnis*). В первом случае речь идет о знании как одной из базовых областей «душевного мира» (*seelische Welt*⁴⁰⁵), что примерно соотносимо с кантовской триадой, в которой область чистого разума отделяется от областей, составляющих предмет второй и третьей Критик. Знание в этом смысле является понятием, обозначающим родовую специфику разнообразных интенциональных переживаний, отделяя их от актов воления и чувства. Основной (но не единственной) формой знания в такой парадигме признаются суждения (среди которых, как было показано, выделяются акты утверждения и состояния убежденности).

С другой стороны, наряду со знанием (*Wissen*) имеет смысл выделить особый вид переживаний, каждое из которых является актом познания (*Erkenntnis*). Из текстов Райнаха трудно вычленить оформленное учение о специфическом познавательном переживании, оно скорее намечается, главным образом тогда, когда демонстрируется нетождественность познания ни одной из форм суждения⁴⁰⁶. Вероятно, выделение познания в особый вид переживаний следует понимать по аналогии с тем, как утверждение как таковое выделялось Райнахом в качестве специфического момента, обнаруживаемого в составе утверждения как сложного комплексного переживания⁴⁰⁷; подобным образом представляется оправданным интерпретировать познание в специфическом смысле (*Erkenntnis*) как особый момент, присущий фундирующим суждениям.

Стоит дополнить приведенную реконструкцию напоминанием о том, что нами было выявлено двоякое употребление понятия знания – в широком и в узком смысле. По-видимому, это различие лишь отчасти соотносимо с установленным теперь

⁴⁰⁵ Ср. Reinach A. *Aufzeichnungen*. S. 591 [Zur Phänomenologie der Ahnungen].

⁴⁰⁶ См. напр. Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 425–426.

⁴⁰⁷ Reinach A. *Wesen und Systematik des Urteils*. S. 339.

соотношением между знанием в широком смысле, суждением как его основной формой и познанием как отдельным актом – в силу того, что не представляется возможным однозначно отождествить знание в узкоспециальном смысле ни с суждением, ни с какой-либо разновидностью суждения, ни с познанием. Хочется предположить, что в данном случае мы имеем дело с двумя некогерентными классификациями, которые разрабатывались Райнахом параллельно и не были сведены в какую-либо общую парадигму.

Переходя к **предмету** знания, мы вновь обнаружим двойное решение этого вопроса (точнее сказать, двойственность позиции Райнаха по вопросу формы знания получает свое продолжение и применительно к предмету познания). С одной стороны, как отмечалось, непосредственным коррелятом познавательных актов следует признать положения вещей (Sachverhalte). Очевидно, такое понимание непосредственно связано с той центральной ролью, которая в эпистемологии Райнаха отводится теории суждения, и такой ответ на вопрос о предмете знания связан с представлением о суждении как основной форме знания. При этом, однако, можно сказать и обратное: не только пропозициональные утверждения, представляющие собой классический для логики вид суждения, но и любой частный случай какого-либо знания является для Райнаха осведомленностью о том или ином положении вещей⁴⁰⁸. С другой стороны, в связи с обсуждением знания в узком смысле выше приводились места, где предметом философского познания (как наиболее общего и глубокого) называлось материальное априори, или сущностные взаимосвязи – что, очевидно, не тождественно содержанию понятия «положение вещей».

Любопытно, что при обоих ответах на вопрос о предмете знания сохраняется представление об иерархической структуре познаваемого. Во втором случае это особенно явно, поскольку видение сущностей является наиболее ценной для философского мышления, но и наиболее специфической формой знания, наряду с которой существует также знание обыденное и научное. В случае же рассуждений о положениях вещей как корреляте познания уместно вспомнить изложенную дискуссию между Саличе и Дюбуа по поводу интерпретации эпистемологического статуса понятий. Как было изложено, Райнах, в отличие от Гуссерля, не считал понятия непосредственным коррелятом знания – что,

⁴⁰⁸ В качестве примера можно привести феномен безличных суждений (т.е. предложений вида «es donnert»). Эта тема, наряду с негативным суждением, составляла предмет специального интереса Райнаха - см. посвященные этому пассажи во «Введении в философию»: Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 427–428, 463–464, а также специальный фрагмент: Reinach A. Über impersonale Urteile. S. 347–350.

однако, с точки зрения Дюбуа, скорее отодвигало понятия на периферию познавательных способностей, нежели полностью отторгало их из этой сферы.

Ответ на вопрос об **источнике** познания представляется более однозначным, во-видимому, вследствие его более тесной связи с феноменологической теорией в целом. Во-первых, на самом общем уровне, сознание как таковое, как базовая данность мышления, рассматривается – по меньшей мере, начиная с *«Логических исследований»* – как совокупность переживаний; учитывая, что в феноменологии «переживание» переосмысливается (по сравнению с философией жизни), становясь понятием, синонимичным «опыту», становится очевидно, что всякое познание становится немислимым вне опыта. Во-вторых, о связи познания с опытом свидетельствуют и более специальные рассуждения. Так, из фундаментального для всей феноменологической методы учения о материальном априори, как было продемонстрировано, вытекает необходимость опытного опосредования категориальной интуиции, выявляющей априорные аспекты данных в опыте предметов. В этом отношении необходимо еще раз подчеркнуть, что в разработках Райнаха для феноменологической эпистемологии формулируется третий путь, обходящий нововременную оппозицию рационализма – эмпиризма. Действительно, в отличие от идеалистического рационализма, априорные категории не мыслятся ни принадлежащими трансцендентальному субъекту, ни полагаемыми сознанием при осмыслении опыта. В свою очередь, от классических теорий эмпириков феноменология отличается принципиально иным пониманием опыта, из чего следует совершенно отличная картина механизмов возникновения инициируемого опытом знания: если эмпиризм фактически редуцирует опыт к сенсуализму, то Райнах предлагает определить опыт как актуализацию сущностных взаимосвязей, принадлежащих реальности⁴⁰⁹ (например, при таком понимании математические, как и метафизические, размышления не уступают в своем «эмпирическом» статусе чувственному восприятию). При этом наряду с отличиями несомненно и родство феноменологической эпистемологии с двумя упомянутыми течениями: соглашаясь с эмпиризмом в необходимости опыта, феноменология близка рационализму в указании на то, что одного лишь опыта недостаточно для распознавания априорных моментов – для этого со стороны сознания требуется способность к особым познавательным операциям, составляющим категориальную интуицию. Таким образом понимаемую связь опыта с познанием сущностей может хорошо проиллюстрировать приводимый Райнахом образ отталкивания

⁴⁰⁹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 442.

от трамплина, когда от соприкосновения с предметной действительностью осуществляется переход к усмотрению идеальных оснований, эту действительность конституирующих⁴¹⁰.

Наконец, с темой знания неразрывно связана проблема **истинности**. В контексте феноменологической эпистемологии вопрос об истине может быть поставлен двояко: во-первых, в условно онтологическом смысле – возможно ли мыслить знание как обладание некоторой истиной, и что в таком случае следует понимать под «истиной» как таковой? Во-вторых, в собственно эпистемологическом смысле вопрос будет касаться критериев верификации знания, то есть возможности отделения подлинного, «истинного» знания от знания ошибочного.

Ответ на первый вопрос обнаруживается в уже известном принципе корреляции мышления и реальности, составляющем для Райнаха главный смысл термина «рационализм». В соответствии с ним, с одной стороны, мыслимы существующие объективно и независимо от сознания положения вещей, которые и образуют «истинную» реальность, само же познание, с другой стороны, приобретает качество истинности в силу способности к адекватному «отображению» действительного положения вещей.

Второй вопрос – разграничения подлинного и ложного знания – ставится и обсуждается Райнахом лишь отчасти, в связи с темой заблуждения. Представляется, что феномен заблуждения заслуживает более детального и полного феноменологического анализа по сравнению с отдельными оговорками, которые возникают у Райнаха каждый раз в контексте обсуждения иных гносеологических проблем. Поставленный однажды центральный вопрос – «в чем собственно коренится само заблуждение?»⁴¹¹ – остается, по нашему мнению, без должного ответа. Единственный постулат, который удается обнаружить, состоит в указании на то, что заблуждение является следствием неполноценного осуществления того или иного когнитивного акта, причем обнаружить заблуждение можно только с точки зрения сопоставления его с результатами осуществленного в другом случае акта того же самого вида (например, то, что увиденное было на самом деле иллюзией или галлюцинацией, можно установить исключительно вследствие более четкого видения той же местности)⁴¹². Подчеркнем контринтуитивность этого постулата: она становится ясной, если обратить внимание на то, что вследствие него

⁴¹⁰ Стоит оговориться, что у Райнаха этот образ служит иллюстрации несколько иной мысли, а именно – соотношения идеальных предметностей (вроде чисел и т.п.) с данными чувственного восприятия - см. *ibid.* S. 421–423.

⁴¹¹ «Worin liegt eigentlich die Täuschung?», см. *ibid.* S. 377.

⁴¹² *Ibid.* S. 505: «Они [заблуждения] распознаваемы только в новом акте того же вида, но более ясном и т.п.»; ср. также *ibid.* S. 484.

отрицается наличие какой-либо третьей позиции, с точки зрения которой была бы возможна верификация или фальсификация тех или иных тезисов (примерами ставки на такую третью позицию могут служить не только доступная до философского уровня апелляция к «критическому мышлению», но и присущие многим философским направлениям представления о регулятивной функции мышления).

Предвосхищая то, о чем будет идти речь впоследствии, из сказанного можно заключить, что единственный доступный нам критерий верификации когнитивных актов находится по Райнаху исключительно в рамках самого этого переживания, и им является потенциально присущее переживанию качество очевидности. Однако и здесь нужна принципиально важная оговорка о том, что критерий очевидности не работает «в обратную сторону»: при том, что всякий полноценный акт познания должен обладать очевидностью, очевидность переживания, в свою очередь, далеко не во всех случаях является достаточным обоснованием его истинности⁴¹³. Единственным однозначным критерием верификации познания является в этом смысле лишь соответствие реальному положению дел – однако этот критерий недоступен нам в силу того, что у нас нет иного прямого доступа к осведомленности о действительном положении дел за исключением свойственных нам – и открытых к возможности заблуждения – переживаний.

К подведенным итогам следует добавить, что очерк эпистемологии Райнаха будет неполным, если не учесть отдельных корректировок, которые усматриваются в поздних *Фрагментах*. Спровоцированные религиозным обращением размышления открывают особый стиль познания, присущий верующему сознанию и раскрывающий недоступные в профанной перспективе истины. В свою очередь, это открытие вносит некоторые уточнения в общую теорию познания, касающиеся а) когнитивного статуса чувств, б) значимости знания в контексте всего многообразия переживаний и в) возможных типов знания.

А). Для того чтобы последовательно проследить эти корректировки, обратимся вначале к сравнительно развернутому и законченному отрывку, озаглавленному в рукописи «Критика переживания» («Die Beurteilung des Erlebnisses»)⁴¹⁴. Этот фрагмент полностью посвящен обсуждению когнитивного статуса религиозного переживания. Исходная проблема обозначается в том, что знание, обретенное в опыте веры, утрачивает свою

⁴¹³ Ср. Ibid. S. 377: «И самая наивысшая мера данности не может служить абсолютной порукой в пользу существования этого предмета».

⁴¹⁴ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 603–604.

достоверность при всякой попытке интеллектуального оформления; более того, научная точка зрения никогда не сможет принять религиозное переживание в качестве возможного источника достоверного знания – наука взаимодействует с религиозным опытом исключительно как с объектом, подлежащим рациональному объяснению. Скажем сразу, что в конечном итоге эта проблема остается неснятой, и некогерентность двух точек зрения – верующей и рационально-рефлексивной – остается неизбывным, хотя и сохраняющим проблемную напряженность, обстоятельством. Единственное, что удастся сделать Райнаху – это продемонстрировать принципиальную возможность и оправданность когнитивных притязаний для подобного рода переживаний. Для этого принимается тезис о том, что верующее познание происходит из религиозного чувства, вследствие чего встает вопрос о когнитивном измерении чувства: если понятно, что существенным содержанием чувства является не знание, то можно ли говорить о каком-либо знании как побочном результате чувства – которое было бы однако достижимо непременно посредством чувства, а не приходило бы в это переживание как известное само по себе? Утвердительный ответ на этот вопрос не является оригинальным открытием Райнаха, но воспроизводит общую для реалистической феноменологии точку зрения: в области чувств существует иерархия, в которой Райнах выделяет три уровня: 1) неинтенциональные ощущения (они лишены какой-либо познавательной ценности), 2) переживания, не обладающие собственной интенциональной направленностью, однако обращающиеся к некоторой – данной в сопутствующих актах – предметности (буквально «чувство чего-то»⁴¹⁵; в этом случае еще нельзя говорить о собственно познании, однако уже налицо некоторый «итог» переживания), 3) интенциональные чувства, посредством своей направленности раскрывающие корреляционные им предметности или положения вещей⁴¹⁶. Благодаря такой классификации становится ясно, что специфическое религиозное познание принципиально мыслимо и должно пониматься как схватывание особых закономерностей, касающихся тех самобытных предметов, которые составляют уникальный объект религиозного чувства.

Применительно к эпистемологии в целом это рассуждение, сосредоточенное на вопросе о том, как возможно религиозное познание, позволяет перейти к более общему

⁴¹⁵ Неточный перевод, впрочем неизбежный при работе с религиозными *Фрагментами*, для которых в целом характерны экспрессивные, но недостаточно строгие выражения; в оригинале: «Fällen, in denen es ein „worüber“ der Gefühle gibt» (S. 603).

⁴¹⁶ Ср. Vendrell Ferran Í. Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie. Berlin: Akademie, 2008. S. 188–212.

вопросу о том, всякое ли переживание обладает когнитивным измерением (напомним, что выше была установлена лишь обратная связь: мы выяснили, что всякое знание необходимым образом коренится в переживании; теперь ставится вопрос о том, всякое ли переживание приводит к познанию). Исходя из изложенного, надлежит умозаключить, что когнитивная значимость присуща не всем переживаниям вообще – однако присуща всем интенциональным переживаниям. Однако этот тезис необходимо сопроводить уже известной оговоркой о том, что разнородные переживания с точки зрения достигаемого в них познания неподсудны ни друг другу, ни специфически интеллектуальным актам. В этом смысле разные виды опыта продуцируют разного рода знание, а сама область знания оказывается неоднородной и многомерной, так что нередко познавательный статус тех или иных переживаний требует специального прояснения и остается неведом обыденной точке зрения.

Б). Содержание предыдущего пункта ставит вопрос о том месте, которое знание занимает во всем многообразии переживаний, составляющих совокупность сознания. После уяснения того, сколь широкой является в действительности область когнитивно значимых переживаний, впору задаться вопросом о том, какие существуют сферы жизни сознания помимо познания.

В настоящей главе упоминалось обращение Райнаха к классической триаде знания, воли и чувства. Уже на этом уровне становится ясно, что помимо собственно интеллектуальной стороны сознания наличествует измерение чувств (речь о которых была непосредственно выше) и практически-нравственного ориентирования. Дюбуа еще в рамках собственно эпистемологической проблематики намечает выходы в нравственную область: с одной стороны, обращая внимание на связь познания с темой свободы (насколько познавательные акты могут быть проявлением личной свободы субъекта?), с другой стороны, подчеркивая роль веры при познании (причем в этом отношении говорится не только о вере как принятии мнения, в традиционном для эпистемологии смысле, но и о религиозно окрашенной вере-доверии – соответственно *belief* и *faith*)⁴¹⁷.

В фронтовых *Фрагментах* содержится запись, которую можно представить как развитие мысли рассмотренного перед этим отрывка. Тема связи познания с чувством продолжается здесь следующим образом:

⁴¹⁷ DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 42–45.

Религиозное познание и познание ценностей близки друг другу, поскольку они оба происходят (*entwickeln sich*) из чувства. А также поскольку центр тяжести и ценность, самая «жизнь», лежит в переживании, а не в познании⁴¹⁸.

В свете интересующего нас вопроса обратим внимание, во-первых, на то, что в этом фрагменте называются две частные сферы, в своей самобытности автономные от сферы знания – речь идет об этической ориентации и религиозном опыте.

Во-вторых, особенно значимым представляется открытие того обстоятельства, что разные виды знания различаются между собой в отношении того, какую роль играет собственно когнитивный момент в общей структуре переживания. Если знание в строгом смысле можно охарактеризовать как теоретическое в аристотелианском смысле, то есть самодостаточное и самоценное, существующее ради самого себя – то каждый отдельный момент религиозного или нравственного знания не самодостаточен, но является прежде всего отсылкой к значимости, важности и уникальности соответствующего рода опыта. Иначе говоря, такое знание ценно не столько тем, о чем оно осведомлено, сколько самим фактом того, что оно достигнуто, и тем, каким образом оно было достигнуто (этот тезис, кажется, может проиллюстрировать созвучная ему мысль Райнаха о том, что чувство какой-либо нравственной ценности уже само по себе является нравственной ценностью⁴¹⁹).

В). Изложенное только что уяснение вторичного характера религиозного знания по отношению к фундирующему его чувству позволяет сделать наблюдение о различных формах того, как знание может себя предъявлять. В структуре *Фрагментов* сразу за наиболее пространным и проработанным очерком «*Абсолютное*» следует дополняющий его параграф, озаглавленный «*Структура переживания*» – в действительности этот параграф полностью посвящен задаче локализации религиозного познания в многообразии возможных форм знания вообще. Характер черновой записи, по всей вероятности сделанной поспешно и с расчетом на последующую доработку, не позволяет в точности увидеть намеченную Райнахом классификацию; однако, учитывая содержательную уникальность этого фрагмента – претендующего на всеобъемлющую систематизацию познавательных форм, – позволим себе предложить реконструкцию намеченной здесь типологии.

Рассуждение Райнаха осуществляется в три этапа. На первом выделяются две основные формы познания, известные классической эпистемологии: **априорное** и **эмпирическое**. Любопытно предлагаемое здесь же определение априорного познания:

⁴¹⁸ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 595 [1. Mai; 7].

⁴¹⁹ См. Reinach A. Überlegung... S. 299.

Под априорными положениями вещей мы понимаем такие, при которых предикация обусловлена самой сущностью субъекта и которые, таким образом, распознаются посредством углубления в сущность субъекта⁴²⁰.

Несмотря на употребление характерного для Райнаха и его интеллектуального контекста термина «положение вещей», это определение в целом представляется сформулированным скорее в кантианском, нежели в собственно феноменологическом духе. Если ранее Райнаху было важно полемически противопоставлять теорию материального априори формализму Канта, то теперь о материальном характере априори не говорится вовсе (хотя приведенное определение, надо заметить, ни в чем и не противоречит феноменологическому пониманию априорности). Познание второго типа – эмпирическое – «касается случайных и изменяющихся во времени фактов»⁴²¹. В итоге констатируется, что к религиозному познанию неприменимы критерии ни априорного, ни эмпирического познания, и его следует мыслить как познание «третьего и вероятно совершенно особенного рода»⁴²².

На следующем этапе рассуждения ставится вопрос о связи познания с инициирующем его переживанием, в связи с чем познание подразделяется на **эксплицитное и имманентное переживанию**. Представляется, что речь идет о том, что в наиболее обычных случаях знание, будучи получаемо из того или иного опыта, в конечном итоге «отчуждается» от этого опыта и принимает формы отвлеченных тезисов, сохраняющих свой автономный смысл. В отличие от такого – эксплицитного – знания религиозные утверждения лишаются смысла, будучи абстрагируемы от обнаруживающего их опыта. Сам Райнах не проговаривает свой вывод в вышеизложенном виде, но приводит три примера, призванные продемонстрировать разные модели соотношения знания с переживанием. Первый случай – это наслаждение произведением искусства и связанное с ним суждение о прекрасном. Применительно к нему соотношение знания и опыта описывается в трех отношениях: во-первых, между двумя этими моментами существует однозначная корреляция: суждение является следствием эстетического переживания; во-вторых, чувство эстетического удовольствия лишено в самом себе когнитивного содержания; в-третьих, по поводу содержащегося в суждении о прекрасном знания по меньшей мере мыслим вопрос о наличии дополнительного, самостоятельного источника этого знания. Другой пример, приводимый Райнахом, касается связи восприятия с познанием действительности: в этом случае, во-первых, познание также проистекает из

⁴²⁰ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 610 [§2. Struktur des Erlebnisses].

⁴²¹ Ibid. S. 610 [§2. Struktur des Erlebnisses].

⁴²² Ibid.

переживания, во-вторых, в самом восприятии уже присутствует некий момент осведомленности о внешней действительности (хотя это и не познание в собственном смысле), в-третьих, указывается, что знание о внешней действительности «для своего подтверждения должно вновь и вновь возвращаться к восприятию»⁴²³. Третьим примером становится центральный для Райнаха случай религиозного переживания – чувство защищенности (*sich Geborgenfühlen*) и связанное с ним осознание, во-первых, безопасности и, во-вторых, божественного присутствия. В отличие от рассмотренных примеров, в данном случае знание не следует из опыта, а скорее распознается как то, что должно было парадоксальным образом предшествовать опыту:

Логически говоря, оно было бы предпосылкой. Но логического вывода не сделает ни один человек. Скорее, оно имманентно содержится в самом смысле этого переживания⁴²⁴.

Иными словами, религиозность оказывается уникальным типом опыта, при котором переживание и знание неотделимы друг от друга неизбежным образом. Единственное различие, которое можно осуществить в этом случае, касается степени непосредственности этой связи – так, осознание защищенности названо примером непосредственно имманентного знания, тогда как удостоверенность в божественном присутствии, или бытии (*Dasein Gottes*), также как и переживания благодарности и любви, признаются опосредованными.

Рассматриваемый фрагмент завершается проблематизацией объективируемости религиозного опыта, что очевидно также имеет отношение к теме познания. Возвращаясь к примеру чувственного восприятия, Райнах указывает на то, что наряду со знанием, получаемым из данных восприятия, возможно знание иного плана – осведомленность о самом факте переживания («я воспринимаю»); условием этого второго знания является осуществление рефлексии. В свою очередь, религиозное переживание не нуждается в рефлексии для своего обнаружения: когда оно имеет место быть, вернее будет сказать, что субъект обнаруживает себя вовлеченным в новое отношение («постольку поскольку я сам участвую в этом пережитом отношении, положение дел не находится передо мною, но я сам переживаю себя в этом отношении – которое в таком случае, естественно, не может быть для меня предметным»⁴²⁵). Тема самопознания составляет, однако, отдельную сферу

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Ibid. S. 611.

рассуждений и в контексте феноменологии непосредственным образом связывается с проблемой рефлексии, речь о которой пойдет в следующем разделе данной главы.

1.3. Отдельные проблемы эпистемологии

1.3.1. Рефлексия

В завершении предыдущего раздела тема рефлексии уже была затронута в связи с вопросом о возможности объективации разного вида познавательных опытов. В контексте эпистемологии речь заходит, таким образом, о различении между познанием как таковым и объективирующим его знанием, так сказать, следующего порядка: например, через рефлексия, направленную на акт восприятия, мы получаем новое знание – о том, что этот самый акт по меньшей мере имеет место быть («я воспринимаю»⁴²⁶). В приведенном месте это замечание служит тому, чтобы подчеркнуть очередной момент своеобразия религиозного познания, однако в нем можно усмотреть введение более широкой проблематики, а именно вопроса объективируемости любого опыта вообще. Таким образом, в рамках обсуждения связи концепта «переживания» с эпистемологией вопрос о рефлексии может быть поставлен в трех отношениях:

- с одной стороны, рефлексия предстает как процедура, осуществление которой является условием познания отдельных разнообразных переживаний;
- в свою очередь сама рефлексия является особым переживанием, так что раскрытие его своеобразия становится отдельной исследовательской задачей;
- наконец, как будет видно, рефлексия предстает (по меньшей мере, у Гуссерля) необходимым средством феноменологической работы по прояснению базовых структур переживания как такового.

Прежде систематического рассмотрения того, как тема рефлексии представлена в текстах Райнаха, имеет смысл предварительно наметить общую картину того, как проблематизировалась рефлексия в разных теориях переживания⁴²⁷.

Исследовательская традиция согласна в том, что полноценная тематизация переживания осуществляется впервые в рамках философии жизни (главным образом, у Дильтея и Зиммеля) и получает непосредственное продолжение в неокантианстве

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Любопытные наблюдения о ключевом значении рефлексии для феноменологии в общем контексте духовности модерна см. в работе Gleixner W. H. *Bewusstsein und Existenz. Eine phänomenologische Studie*. Berlin: Duncker & Humblot, 2012. S. 62–177.

(Наторп)⁴²⁸. Стоит обратить внимание на то, что уже на этом этапе проблема рефлексии оказывается систематическим образом непосредственно связанной с концептом переживания. Дело в том, что «переживание» изначально тематизируется в качестве уникального события внутренней жизни, так что главным методологическим вопросом становится возможность постижения чужого переживания или, что практически то же самое, объективации собственного. С одной стороны, в позитивном смысле, из этой постановки вопроса выводится особенное наукоучение, вводящее разделение между объясняющим знанием природы и понимающим знанием духа. С другой же стороны, отсюда берет начало серьезный скепсис по поводу возможности и адекватности рефлексии, поскольку нельзя не усмотреть противоречия между уникальным и непосредственным характером переживания – и опредмечивающими и универсализующими притязаниями познания. Сразу заметим, что этот скепсис принимается в расчет и систематически обобщается Райнахом, чтобы преодолеть его в феноменологической теории рефлексии. В полемической рецензии на *«Всеобщую психологию» Наторпа* воспроизводится красноречивое выражение неокантианца, который видит в рефлексии «замирание потока переживания, убийство сознания»⁴²⁹.

В творчестве Гуссерля выявляется поступательная эволюция его взглядов на рефлексия, в которой условно можно обозначить три основные стадии. На этапе *«Логических исследований»* Гуссерль разделяет и даже радикализирует изложенный выше скепсис. Все переживания сознания понимаются им как единичные события явленности предмета сознанию, относительно которых утверждается, что «сами явления не являются, они переживаются»⁴³⁰. Иными словами, здесь провозглашается, что ни одно переживание сознания по своей сути не может быть схвачено сознанием в качестве адекватного предмета. Второй этап связан с появлением *«Идей I»*⁴³¹, где отношение к рефлексии кардинально меняется – теперь она не только мыслится возможной, но и объявляется основной процедурой феноменологических размышлений:

Феноменологический метод безусловно и исключительно вращается среди актов рефлексии⁴³².

⁴²⁸ Cramer K. Erlebnis // Historisches Wörterbuch der Philosophie. S. 706–708; Gadamer H.-G. Op. cit. S. 67–75; Staiti A. Op. cit. S. 96.

⁴²⁹ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 327.

⁴³⁰ Цит. по: Staiti A. Op. cit. S. 97.

⁴³¹ Keiling T. Reflexion // Husserl-Lexikon. S. 257.

⁴³² Гуссерль Э. Идеи... С. 229 (см. §77, специально посвященный реабилитации процедуры рефлексии).

Осуществимость рефлексии связывается с демонстрируемой возможностью подвергать переживания необходимой модификации, которая не будет при этом затрагивать их эйдетическую суть. Это открытие приводит Гуссерля к решительному постулату о том, что всякое без исключения переживание потенциально подлежит рефлексии в силу своей сущности⁴³³. В позднейших сочинениях содержатся изыскания, направленные на дальнейшее уяснение принципиальной возможности рефлексии. С этим связано открытие «предсознания» (Urbewusstsein), получающее развитие в теориях горизонта и жизненного мира⁴³⁴.

Любопытно, что в «Идеях» устанавливаются два возможных уровня рефлексии. Гуссерль признает, во-первых, что рефлексия существенно возможна и фактически осуществляется до проведения феноменологической редукции – то есть она не является специфически философской процедурой (так, например, она применяется в рамках обычной научной психологии). Однако наряду с этим усматривается особая возможность проведения рефлексии внутри специальной феноменологической установки, и результатами такого рассмотрения станут не фиксации частных явлений, а раскрытие эйдетических структур переживания как такового⁴³⁵.

В свете предложенного обзора становится более ясной позиция Райнаха в дискуссии о возможностях и методах рефлексии – его точка зрения может быть названа срединной, поскольку она обходит как, с одной стороны, крайний скепсис, так и, с другой стороны, не достигает универсалистски-трансценденталистского радикализма Гуссерля. Не ставя напрямую вопроса об осуществимости рефлексии на дофеноменологическом уровне, Райнах считает эту процедуру столь непростой, что уже самую попытку рефлексивного схватывания собственных переживаний рассматривает как выход за пределы наивной установки сознания, на уровень философской постановки вопросов⁴³⁶.

В лекциях «Введение в философию», в связи с переходом от обсуждения философской проблематики внешнего восприятия к внутреннему, разворачивается подробный разбор темы рефлексии. В этом пассаже можно выделить три тематических блока, которые имеет смысл последовательно изложить в систематизированном виде: а) сначала речь идет об обосновании необходимости и при этом неизбежной

⁴³³ Keiling T. Op. cit. S. 259.

⁴³⁴ Staiti A. Op. cit. S. 98.

⁴³⁵ Гуссерль Э. Идеи... С. 231–33; ср. Keiling T. Op. cit. S. 258.

⁴³⁶ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 384; ср. Beckmann B. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. S. 81.

проблематичности рефлексии, б) затем приводится анализ внутренней структуры (в рамках которого выявляются последовательные ступени рефлексии), в) а в завершение разбираются разного рода скептические возражения.

А. Напомним, что в общей структуре лекционного курса Райнаха понятие переживания вводится через сопоставление предметностей физического мира (и соответствующего им внешнего восприятия) с областью психических феноменов (и, соответственно, внутреннего восприятия). Выше говорилось о том, что особенной характеристикой сферы психического признается ее сокрытость от обыденного взора, затрудненность, в отличие от внешнего восприятия, непосредственного наблюдения переживаний. Именно эта черта объясняет одновременно и сложность, и необходимость рефлексии для философской работы. С точки зрения Райнаха, сама природа такой сокрытости заслуживает феноменологического прояснения; вопрос – «Чем вызвана сложность распознавания психического?» – признается им подлинно философским вопросом⁴³⁷. Ответ на него усматривается в особенностях субъект-объектной структуры различных актов: в случае внешнего восприятия его предмет схватывается как трансцендентный сознанию, то есть противостоящий субъекту («в случае физического объекта физическое находится напротив меня (steht mir gegenüber)»⁴³⁸). В противоположность этому, психическая предметность имманентна сознанию и в этом смысле схватывается как принадлежащая моему «я» («психическое... наличествует, переживается, но не в качестве противоположного „я“»⁴³⁹). Эта имманентность сознанию феноменологически описывается Райнахом как «абсолютная близость к „я“» (absolute Ichnähe), которая однако, что оказывается решительно важным, не означает полной тождественности психической предметности мыслящему «я». Как более явно оговаривается в других местах⁴⁴⁰, область персонального бытия мыслится Райнахом не как однородная и неделимая точка («Ichzentrum»), а именно как сфера, содержащая в себе переживания, так сказать, разной личностной интенсивности. Таким образом, становится понятно, что в актах рефлексии сознание подвергается своего рода расщеплению, когда «я» противопоставляет себя переживаниям, ему имманентным. В необходимости такого – в известном смысле искусственного – саморасщепления и состоит, с точки зрения Райнаха, сложность рефлексии, именно этим объясняется потребность в дополнительных усилиях

⁴³⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 386.

⁴³⁸ Ibid. S. 386.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ См. раздел II.4.

для ее осуществления. Одновременно с этим проясняется и невозможность самопознания вне актов рефлексии, что делает ее непременным условием философского познания.

Б. Феноменологическое описание центрального принципа рефлексии – направленности сознания на само себя – дополняется здесь же выявлением идеальной структуры этого переживания. В любом акте рефлексии выделяется пять стадий, проходя которые субъективное переживание поступенно превращается в объект анализа:

1) переживание *наличествует* (однако сам субъект может не отдавать себе в этом отчета),

2) мы *замечаем* переживание (иными словами, просто осознаем его наличие),

3) мы *обращаем внимание* на него,

4) переживание становится предметом *наблюдения*, или *рассмотрения*,

5) наконец, переживание *расчленяется*⁴⁴¹.

Приведенный порядок заслуживает нескольких комментариев. Прежде всего, Райнах не может отрицать уже упоминавшееся выше проблемное обстоятельство – то, что в рефлексии непосредственное протекание переживания непременно оказывается «прерванным, затрудненным, модифицированным»⁴⁴². Однако он отмечает, что на первых стадиях переживание еще сохраняет свою жизненную действенность, а решительная трансформация происходит лишь на уровне его наблюдения и особенно анализа.

Второй комментарий касается того, что в таком членении третья стадия представляется наименее проясненной. Действительно, попытка указать на специфическое по сравнению с другими стадиями содержание или результаты этапа «внимания» (Beachten) к переживанию составляет известную сложность. Однако в доступной нам записи лекции присутствует двоякая оговорка о том, что внимание, с одной стороны, не тождественно той стадии, когда мы просто подмечаем переживание, а с другой стороны, является необходимой предпосылкой следующей стадии – наблюдения.

В-третьих, в противоположность только что сказанному, содержание этапа наблюдения (Beobachten), или рассмотрения (Betrachten), раскрывается Райнахом с особенной полнотой. Обращает на себя внимание, что описание рефлексии приобретает здесь типичные для реалистической эпистемологии акценты на открытости и пассивности сознания – нацеленных на то, чтобы предотвратить привнесение субъективных предрассудков в понимание вещей:

⁴⁴¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 386–87.

⁴⁴² Ibid. S. 387.

Рассмотрение – это состояние, в котором мы позволяем предмету явить нам самого себя возможно ясно и отчетливо. Эта установка нацелена на адекватное восприятие объекта.

Мы открываем себя предмету, чтобы позволить ему говорить самому [за себя]⁴⁴³.

Хотя сам Райнах не соотносит это утверждение напрямую с проблемой модификации переживания в рефлексии, очевидно, что отраженное здесь представление об «ослабленном» мышлении способно быть продуктивным вкладом в дискуссию о правомерности рефлексивного постижения внутренней жизни субъекта.

Наконец, стоит заметить, что на протяжении всего пассажа лейтмотивом присутствуют аналогии с закономерностями внешнего восприятия. Даже приведенная последовательность этапов рефлексии имеет свое соответствие в актах восприятия (для иллюстрации чего приводится пример посещения картинной галереи, где выявляются все те же стадии – от факта объективного наличия полотен до подробного рассмотрения одного избранного произведения). В общем можно сказать, что уместность этих аналогий указывает на то, что актам рефлексии присущи все общие черты интенциональных переживаний, в первую очередь, субъект-объектная корреляция. Вместе с этим ограниченность проводимых аналогий свидетельствует о специфическом своеобразии этих актов, нацеленных на объективацию самого сознания. В более широкой перспективе обилие сравнений рефлексии с внешним опытом может сказать нечто о неартикулированных особенностях феноменологической концептуализации переживания в целом, если вспомнить наблюдение Стайти о превалировании сенсуалистских коннотаций в том, как обсуждаются интенциональные акты Гуссерлем, как в *«Логических исследованиях»*, так и в *«Идеях I»*⁴⁴⁴.

Далее, выяснение проблемного характера и внутренних механизмов рефлексии позволяет представить эту процедуру в качестве своего рода философской аскезы – поскольку можно говорить об овладении навыком феноменологического самонаблюдения, недоступным неискушенному обывателю. Опять же прибегая к образным аналогиям с наблюдением внешней действительности, Райнах формулирует два условия, которые позволяют приобрести способность к рефлексии. На примере наблюдения за быстродвижущимся предметом, который поэтому непросто зафиксировать и рассмотреть, показывается, что от наблюдателя требуется особая зоркость, а от самого явления ожидается возможность его воспроизведения для новых, уточняющих опытов. Подобно этому при осуществлении рефлексии также необходимы, с одной стороны, навык особой

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Staiti A. Op. cit. S. 97.

чуткости к сиюминутным состояниям сознания и, с другой стороны, умение предельно аккуратно воспроизводить пережитое в ретроспективной и объективирующей модификации. Таким образом, для осуществления рефлексии требуется «особая установка, направленная на модификации»⁴⁴⁵, при этом Райнах признает, что овладение ею требует «долгой тренировки в наблюдательности»⁴⁴⁶.

В. В предварительном обзоре было изложено известное философской традиции, вплоть до раннего Гуссерля, сомнение в возможности адекватной объективации переживаний. Основной скептический аргумент сводится к указанию на очевидную нетождественность исконному переживанию его рефлексивной модификации. В рассматриваемом пассаже Райнах приводит этот аргумент и указывает на то, что его принятие допускает два возможных философских исхода. Первым будет позиция, ищущая защиты от рефлексивного вмешательства в область переживаний посредством критики познавательных способностей рассудка; в числе крайних проявлений этой тенденции можно назвать иррационализм, антиинтеллектуализм или наивный субъективизм. Другой возможной стратегией будет, наоборот, положительная переоценка рефлексии, которая тогда рассматривается как условие строго познания и средство упорядочивания внутренней жизни; примером этой позиции выступает учение Спинозы о разуме как орудии освобождения от аффектов. Выделив две эти альтернативы, Райнах избирает достаточно нетривиальный путь обхода основного скептического аргумента: не полемизируя с ним напрямую, он указывает, что его принятие с необходимостью влечет за собой оформление той или иной метафизической позиции⁴⁴⁷. А учитывая то, что феноменологическая программа принципиально исходит из антиметафизического посыла⁴⁴⁸, констатация неизбежного впадения в метафизику становится достаточным доводом в пользу непродуктивности сомнения в правомерности и адекватности рефлексивного вмешательства в жизнь сознания. Представляется, что именно поэтому Райнах считает достаточным для легитимизации рефлексии как философского метода феноменологическое описание ее природы и механизма. Иными словами, в рамках его проекта рефлексия признается как феноменологически обнаруживаемый факт сознания, и умозрительно-метафизический скепсис в ее адрес должен быть замещен прояснением возможных градаций в качестве ее осуществления. Именно в этом смысле формулируются два

⁴⁴⁵ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 387.

⁴⁴⁶ Ibid. S. 388.

⁴⁴⁷ Ibid. S. 387.

⁴⁴⁸ См. выше, раздел I.1.1.

указанных выше критерия (чуткость к настоящему и аккуратность в воспроизведении пережитого), определяющих степень искусности феноменолога в навыке опредмечивания переживаний.

Предложенная Райнахом точка зрения, рассматривающая способность к рефлексии как признак философской виртуозности, в свою очередь влечет за собой скептическое возражение другого плана – в отличие от предыдущего аргумента, не кардинального, а более частного характера. Дело в том, что представление о рефлексии как акте внутреннего усмотрения, соотносимом с опытом чувственного восприятия (и к тому же предполагающем разную степень мастерства), закономерно допускает возможность заблуждений в ходе своего осуществления. В известном смысле риск заблуждений следует признать неизбежным – что, однако, опять же по аналогии с чувственным опытом – не должно означать полного отказа рефлексии в когнитивном статусе. В этом случае сохраняет свою действенность общее правило, по которому заблуждение может быть распознано исключительно в рамках того же рода опыта, при осуществлении нового акта, предоставляющего более убедительные результаты. В частности, применительно к способности рефлексивного воспроизведения имевших место быть переживаний говорится: «Здесь очевидно имеет место быть свой источник ошибок, но здесь же есть место и контролю»⁴⁴⁹.

Примечательно, что вопрос о возможных заблуждениях при осуществлении рефлексии затрагивается однажды в религиозных *Фрагментах*⁴⁵⁰. Здесь ставится вопрос о рефлексии как способе интеллектуальной «интерпретации» религиозного переживания, которая может нередко оказываться ошибочной. Это обстоятельство вновь не ставит под вопрос сами попытки интеллектуального оформления опыта, но вместе с тем напоминает о том, что в данном случае именно рефлексивная модификация становится источником заблуждений, и преодолеть их можно лишь возвращением «от ошибочной рефлексии к подлинному переживанию». Дополнительный нюанс вводится оговоркой о том, что неправомерные утверждения «привносятся» в ходе интерпретации извне исконного переживания (*hineininterpretiert*), что позволяет говорить о подверженности рефлексии вмешательству со стороны предрассудков и прочих некритично принимаемых положений.

Другой, важный в методологическом плане аспект этого фрагмента заключается в том, что неправомерность интерпретации вскрывается Райнахом не через попытку дать

⁴⁴⁹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 388; ср. Beckmann B. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. S. 82.

⁴⁵⁰ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 596 [5. Mai; 1].

более живое по сравнению с интеллектуальной интерпретацией описание опыта (скажем, через поэтические образы), но путем соотнесения результатов рационализации переживания с априорными закономерностями, составляющими суть религиозного переживания (применительно к избранному для рассуждения примеру – обожествления природы – приводится возражение: «Благочестивого отношения к природе попросту не может быть»). Представляется, что этот ход аргументации свидетельствует в действительности (хотя самим Райнахом это так не проговаривается) о двух видах рефлексии: в первом случае речь идет о генерализующей рационализации, которая стремится переводить содержание опыта в набор общезначимых суждений, во втором же смысле можно говорить о специфически феноменологической рефлексии, направленной на выявление сущностных закономерностей, конституирующих анализируемое явление. Эту двойственность уместно сопоставить с уже известным местом «Идей» Гуссерля, где феноменологическая, или эйдетическая, рефлексия противопоставлена рефлексивным процедурам, доступным на дофилософском уровне. Данное обстоятельство служит очередным контраргументом против поверхностно однозначного размежевания философских программ «реалиста» Райнаха и «освоившего» трансцендентальный поворот Гуссерля.

Еще одна фронтальная запись возвращает нас к обсуждению радикального скептического тезиса о принципиальной возможности рефлексивного схватывания переживаний. В одной из самых ранних заметок содержится отрывочное высказывание:

Религиозные переживания, особенно спонтанные, не дают себя «понимать»⁴⁵¹.

К этому может быть добавлено напоминание об уже цитированном в связи с подступом к теме рефлексии местом, где религиозное переживание описывается как принципиально необъективируемое в силу абсолютно уникального характера «захваченности» отношением человека к божественному⁴⁵². Все эти оговорки приводят нас к выводу о том, что обращение к специфике религиозного переживания заставляет Райнаха полемизировать с тезисом Гуссерля о том, что все без исключения интенциональные переживания в силу самой своей сущности подлежат рефлексивной модификации.

Таким образом, итогом разбора всех скептических аргументов должен стать вывод о том, что рефлексивное постижение переживаний, во-первых, принципиально возможно, во-вторых, содержит в себе возможность заблуждений, в-третьих, распространяется не на все многообразие переживаний.

⁴⁵¹ Ibid. S. 593 [27. April; 3].

⁴⁵² Ibid. S. 611 [§2. Struktur des Erlebnisses]; см. также прим. 425.

1.3.2. Поток переживаний

Известно, что в феноменологической традиции переживание изначально концептуализируется, во-первых, как обобщенное понятие, обозначающее все многообразие когитаций в их видовых различиях, с чем, во-вторых, непосредственно связана тема личностного единства разрозненных переживаний. Представление о феноменальном «я» как единстве потока переживаний зафиксировано уже в первом из трех определений сознания, которыми открывается пятый раздел второго тома *«Логических исследований»*, посвященный в целом понятию интенционального переживания⁴⁵³. В разработках Райнаха также присутствует стремление дополнить анализ общей структуры переживания и его разновидностей рассмотрением того, как вариативность актов сознания складывается в персональное единство потока переживаний. Все разработки в этом направлении можно обобщить, выделив среди них две основные темы – во-первых, это поиск закономерностей, определяющих необходимые переходы от переживаний одного вида к другим, иницируемым ими (что означает, по меньшей мере, частичную детерминированность потока переживаний в целом); во-вторых, само понятие потока переживаний содержит в себе диалектическое напряжение между единичностью, с одной стороны, каждого отдельного переживания и, с другой стороны, единством, усматриваемым за известным множеством отдельных переживаний – эта проблема также получает свою феноменологическую проработку.

Требуется отдельно обосновать включение данной проблематики в главу, посвященную эпистемологическим аспектам мысли Райнаха. Прежде всего, будет справедливым признать, что обе сформулированные темы – и взаимосвязь различного вида переживаний, и соотношение единичности переживания с единством потока – не имеют непосредственного отношения к эпистемологии как таковой. Однако по причине принципиальной значимости этих вопросов для систематической реконструкции теории переживания обращение к ним представляется необходимым в двояком смысле. С одной стороны, это нужно для окончательного уяснения природы познания, как вида интенциональной деятельности сознания (поскольку в феноменологическом контексте познание мыслится исключительно в модусе анализа интенциональных актов и полностью принадлежит, таким образом, потоку переживаний), соответственно, с другой стороны,

⁴⁵³ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. С. 322. Строго говоря, само словосочетание «поток переживаний» было внесено в текст при втором издании; изначально говорилось о ««связке», или переплетении, психических переживаний».

такое рассмотрение позволит продумать вопрос о месте познания в совокупности всевозможных переживаний. Кроме того, как нам предстоит увидеть, на уровне частных отдельных аспекты феноменологической эпистемологии, изложенные выше, имеют непосредственные выходы на проблематику потока переживаний.

Итак, первой задачей является систематическая реконструкция того, как в исследованиях Райнаха установление аподиктической достоверности всякого переживания как такового, вкупе с выявлением его сущностных черт, дополняется феноменологическим обнаружением потока переживаний – то есть того обстоятельства, что каждое отдельное переживание необходимым образом соотнесено с другими, составляющими единство индивидуального сознания.

Первым шагом на этом пути можно представить открытие внутренних закономерностей, проявляющихся на этапе анализа частных видов переживаний. Так, при изучении многообразия актов суждения была найдена сущностная взаимосвязь между убеждением и утверждением: второе всегда предполагает наличие первого. Следовательно, анализ акта утверждения показывает, что осуществление этого переживания с необходимостью свидетельствует о том, что ему предшествовало переживание убеждения⁴⁵⁴. Таким образом, по меньшей мере некоторые, акты сознания сопрягаются между собой, причем можно говорить о внутренней детерминированности перехода от одного отдельного акта к другому.

Еще один случай подобной взаимосвязи выявляется при изучении феномена размышления. В специальной работе Райнаха различаются две основные формы размышления – интеллектуально-теоретическое и практическое – каждой из которых присущи свои закономерности. В частности, практическое размышление всегда связано с наличием намерения поступить определенным образом (своего рода «практической гипотезы»), в соответствии с чем размышление призвано осуществить оценку предполагаемого действия. В итоге, если размышление (которое по своей сущности является телеологическим процессом) достигает своего завершения, исходная неопределенность снимается, вследствие чего возникает новое, своеобразное переживание внутреннего требования (в случае положительной оценки «проекта») или запрета (в случае отрицательной оценки) к действию⁴⁵⁵. Примечательно, что в этом случае акт размышления оказывается соотнесенным с другими переживаниями в «обе стороны»: с одной стороны,

⁴⁵⁴ См. DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt. P. 10. Подробнее об этом см. выше, заключение раздела I.2.4.

⁴⁵⁵ Reinach A. Überlegung... S. 292.

мы видим, что его появление детерминировано внутренним намерением к поступку, с другой стороны, оно в свою очередь «запускает» другие переживания.

Следующим этапом является переход от рассмотрения взаимосвязей на уровне отдельных переживаний к демонстрации того, что некоторым видам переживаний присущ особый образ соотнесенности с общим течением актов сознания. Отчасти это было видно при разборе рефлексии – например, когда указывалось на то, что рефлексия своим появлением нарушает «обычное», непосредственное течение какого-либо переживания⁴⁵⁶, о чем косвенно свидетельствует и метафизический скепсис по отношению к ней, иррациональная боязнь подмены подлинного опыта⁴⁵⁷.

С большей отчетливостью похожее положение дел описывается при анализе актов размышления. Соответствующая публикация Райнаха открывается определением размышления, в котором центральным оказывается интересующий нас аспект:

Будучи своеобразным внутренним состоянием (Haltung) субъекта, каковое остро взрезает (einen scharfen Einschnitt macht) последовательное течение наших переживаний, размышление требует более пристального анализа⁴⁵⁸.

Вслед за такой формулировкой приводится пример опыта подобного рода: при чтении лекции слушатель воспринимает выстраиваемую лектором последовательность утверждений, следуя своей мыслью за течением рассказа – однако при возникновении сомнения в чем-либо из услышанного или в случае особого интереса к отдельному утверждению слушатель внезапно уклоняется в размышление, которое несет с собой «перебой» (Stockung) в непосредственном течении мысли. При этом такой перебой оказывается совершенно своеобразным, поскольку течение мысли может быть нарушено и какими-то внешними обстоятельствами (например, внезапным шумом), однако в нашем случае речь идет о внутреннем факторе; более того, если внешняя помеха прерывает мышление, «изымая» нас из его течения, то при размышлении происходит, наоборот, углубление в интеллектуальный процесс⁴⁵⁹.

Сходные рассуждения встречаются и в лекциях *«Введение в философию»*, где они возникают в контексте историко-философской реконструкции и критики теории психофизического параллелизма. Основной тезис критикуемой точки зрения состоит в том, что причины всех физических явлений могут быть лишь физической же природы, и наоборот, все психические явления могут обуславливаться лишь психическими факторами.

⁴⁵⁶ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 387.

⁴⁵⁷ Ibid. S. 387.

⁴⁵⁸ Reinach A. Überlegung... S. 279.

⁴⁵⁹ Ibid. S. 280.

Не отрицая самой детерминированности переживаний, Райнах стремится показать, что внешние по отношению к сознанию факторы также иногда оказывают влияние на протекание психических актов. Для этого он, во-первых, возвращается к уже упомянутому примеру громкого шума, который своей неожиданностью может нарушить течение чьей-то мысли. Во-вторых, разбирается более сложный случай межличностного взаимодействия, когда один человек сообщает нечто другому – в этой ситуации сознание, воспринимающее информацию, через внешнее опосредование испытывает на себе влияние чужого волеизъявления, что с необходимостью свидетельствует о взаимодействии двух индивидуальных потоков сознания⁴⁶⁰. В итоге, приведенное рассуждение служит феноменологической демонстрации единства потока переживаний в трех отношениях: во-первых, признавая наличие детерминированной последовательности переживаний, во-вторых, допуская открытость сознания к воздействию внешних факторов, и, в-третьих, через обращение к intersубъективности показывая персональное единство потока переживаний. Отметим, что сказанное позволяет подчеркнуть особый реалистический оттенок в том, как Райнахом понимается проблематика потока переживаний: это проявляется не только в фактическом отождествлении сознания с эмпирическим субъектом, но и в том, что рассуждения о внешней детерминированности переживаний созвучны центральному реалистическому тезису о пассивно-рецептивном характере сознания⁴⁶¹. Более того, Райнах делает оговорки о том, что не замечать подверженность сознания внешним воздействиям можно только при ограничении анализа, концентрируясь на отдельных, наиболее «интеллектуальных» видах переживаний (а именно, на представлениях и чувствах), в то время как обращение к другим (например, восприятиям и ощущениям) дополняет картину, ясно показывая неудовлетворительность «панпсихизма»⁴⁶².

В результате, можно констатировать, что в ходе двух представленных этапов последовательно осуществляется феноменологическое обнаружение единства потока переживаний: если в двух первых из рассмотренных случаев устанавливается связь между отдельными переживаниями, то в остальных речь идет не просто о количественной множественности переживаний (между некоторыми из которых существует причинно-следственная взаимосвязь), но выявляется непрерывная континуальность сознания, состоящая из многообразия возможных интенциональных переживаний.

⁴⁶⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 402–403.

⁴⁶¹ См. об этом выше – раздел I.1.2.

⁴⁶² Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 403.

Сказанное позволяет планомерно перейти ко второй проблеме настоящего параграфа – диалектическому напряжению, возникающему между представлениями о единстве потока и единичности каждого отдельного переживания. Однако для этого перехода нужно предварительно обратиться к уровню контекстуальных историко-философских обобщений.

К. Хельд, автор статьи в «Историческом словаре философии», посвященной понятию потока переживаний, фактически полемизирует со всем сказанным выше, настаивая на идеальной, а не феноменальной природе этого концепта. По мнению исследователя, рассуждения о потоке переживаний полностью вписываются в историю философского трансцендентализма, поскольку основываются на идее единства «я» в кантовском смысле, обращены к уровню трансцендентальной субъективности и связаны с представлением о субъективном времени⁴⁶³.

Противоположный Хельду, однако сопоставимый с его ходом мысли взгляд обнаруживается у Гадамера. Анализируя соотношение между понятиями «переживание» и «жизнь», автор *«Истины и метода»* возводит генеалогию представления о потоке сознания к трудам Бергсона. Решающим оказывается тот факт, что французский мыслитель ставит идею континуальности психического на место картезианского объективизма, сосредоточенного на отдельных актах-когитациях⁴⁶⁴. В том, как Гадамер прослеживает дальнейшее развитие в истории философии понятого таким образом бергсоновского «витализма», можно увидеть наличие двух проблемных перспектив – с одной стороны, вопрос рассматривается с точки зрения того, как целокупный континуум индивидуального сознания соотносится с множеством составляющих его отдельных переживаний, с другой же стороны, наоборот, во внимание принимается отношение отдельного переживания к полноте сознания. Сопоставление двух этих перспектив и учреждает то диалектическое напряжение, которое предстоит обсудить в оставшейся части настоящего параграфа.

Возвращаясь к материалу Гадамера, нужно пояснить, что в первом случае имеется в виду его заключение о том, что исследования как виталиста Бергсона, так и неокантианца Наторпа равным образом приводят к невозможности представлять отношение полноты жизни к отдельному переживанию как отношение целого к его части⁴⁶⁵. Иными словами, одна сторона дела заключается в утверждении того, что единство потока переживаний не

⁴⁶³ Held K. Op. cit. S. 711–712.

⁴⁶⁴ Gadamer H.-G. Op. cit. S. 74.

⁴⁶⁵ Ibid. S. 74.

равно сумме отдельных когитаций. В противоположность этому отмечается, что на уровне единичного переживания в каждом отдельном акте особым образом репрезентирована сама «жизнь» как интегральный принцип континуального бытия сознания. С особенной интенсивностью эта мысль выражается в трудах Зиммеля, позицию которого Гадамер суммирует следующими словами: «Каждое переживание изъято из континуальности жизни и, в то же время, отнесено к всецелому собственной жизни»⁴⁶⁶. Одновременное принятие двух этих позиций приводит Гадамера к заключению о принципиальной проблематичности концепта «переживание» в этом контексте: с одной стороны, полноценная интеграция переживания в полноту сознания в качестве его элемента лишает переживание необходимого уникально-экзистенциального статуса (описываемого через понятие «Ereignis», по-видимому, с учетом его специфически хайдеггерианского звучания); с другой стороны, сама возможность подобной интеграции всегда предполагает неизбежную качественную модификацию переживания (вероятно, есть все основания типологически сблизить такую модификацию опыта с той, которая происходит при рефлексии)⁴⁶⁷.

Не случайность, а, наоборот, систематическая необходимость выводов Гадамера подтверждается тем обстоятельством, что поразительно близкая изложенной двойственность обнаруживается исследователями в эволюции взглядов Гуссерля⁴⁶⁸. В своей реконструкции того, как развивалось понимание концепта «переживание» на протяжении всего творческого пути феноменолога, Стайти утверждает, что на этапах создания как «*Логических исследований*», так и «*Идей I*» разработка, с одной стороны, проблематики потока переживаний и, с другой стороны, структурного анализа переживания, понятого как статичное проявление сознания, осуществлялась параллельно. Именно с тем обстоятельством, что два указанных вопроса рассматривались Гуссерлем изолированно друг от друга, исследователь связывает присущий обоим центральным его произведениям общий недостаток. Этот недостаток усматривается в ограниченности «сенсуалистической» точки зрения, в рамках которой находится место лишь «мертвым» ощущениям и противопоставляемым им «животворящим» интенциональным актам сознания. По мнению Стайти, причиной отказа от соотнесения общей темы потока с частной темой структуры переживания являлась убежденность Гуссерля в том, что

⁴⁶⁶ Ibid. S. 75.

⁴⁶⁷ Ibid. S. 75.

⁴⁶⁸ См. Gorsen P. Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1966; Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. С. 214–236 («Чистое Я и переживание»).

детерминирующие течение потока переживаний закономерности – несомненно, имеющие место быть – принадлежат области естественных наук и в силу этого недоступны выявлению инструментами феноменологического анализа; поэтому феноменологу оставалось лишь ограничиваться задачей описания отдельных классов переживаний в их внутреннем своеобразии⁴⁶⁹.

Однако вскоре после создания «Идей» Гуссерль пришел к открытию феноменального времени, что принципиально изменило его видение границ философского анализа. «Теперь, – пишет Стайти, – вся целокупная жизнь сознания подлежала чистому феноменологическому рассмотрению»⁴⁷⁰. Позволим себе заметить, что это наблюдение вступает в прямую полемику с упомянутым выше тезисом Хельда о неизменно идеальном характере концепции потока переживаний. В строгом смысле это противоречие может быть снято предположением об эволюции представлений о континуальном единстве сознания, которые на первой стадии были инспирированы трансцендентально-идеалистической моделью субъекта, а впоследствии получили новое, феноменологическое обоснование. Однако в рамках нашего обзора это противоречие в принципе не составляет существенной проблемы, поскольку точка зрения Хельда была важна лишь для указания на наличие трансценденталистских предпосылок в теории сознания, на место которых в философии жизни было поставлено представление о витальной континуальности сознания (что, по-видимому, оказало влияние и на феноменологическую концептуализацию потока переживаний); в свою очередь, утверждение Стайти интересует нас лишь как фиксация поворота в учении Гуссерля, который привел к позднейшей существенной трансформации, сопоставимой с тем, что в случае Гадамера было представлено как переход от тезиса о несводимости сознания к сумме его актов к тезису о наличии в каждом отдельном переживании момента целокупной жизни как таковой.

Дело в том, что на позднем этапе творчества Гуссерля, на фоне появления проблематики жизненного мира и разработки понятия «горизонта», происходит существенное переосмысление структуры переживания. Теперь в каждом отдельно взятом интенциональном акте сознания усматривается его открытость полноте жизненного мира, для описания чего привлекается термин «интенциональная импликация»⁴⁷¹. Таким образом, единство потока переживаний опять усматривается не в сумме единичных когитаций, а как нечто, составляющее существенный момент каждого переживания в его уникальности. С

⁴⁶⁹ Staiti A. Op. cit. S. 97.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Ibid. S. 98.

другой стороны, П. Янссен в своей исторической реконструкции понятия «интенциональное переживание» наводит на мысль о содержащихся уже в «Идеях I» предпосылках такого представления о внутренней «открытости» переживания, которое в поздних текстах будет артикулировано как соотносительность с горизонтом. Речь идет о том, что любое переживание предполагает наличие связанных с ним с ре- и протенций – и, между прочим, именно они, по словам Гуссерля, обуславливают возможность рефлексивного возвращения к осуществленному некогда переживанию⁴⁷². Ввиду этого становится возможным вновь подчеркнуть связь проблематики потока переживаний с темой рефлексии: по меньшей мере, следует указать на то, что способность к рефлексии создает в сознании представление о способности более-менее свободно перемещаться в потоке своих переживаний в особом модусе самообъективации⁴⁷³.

От несколько затянувшегося обзора историко-философского контекста следует возвратиться к рассмотрению текстов Райнаха. Удастся обнаружить несколько мест, которые недвусмысленно имеют отношение к обнаруженной нами диалектике единства потока и единичности переживания. И, хотя сам Райнах нигде не сформулировал эту проблему с достаточной остротой, отдельные его высказывания позволяют определить, во-первых, чувствительность его построений к обсуждаемой двойственности и, во-вторых, общее направление его мысли на сей счет.

Первым и центральным пунктом полемики с Наторпом в *рецензии* на «*Всеобщую психологию...*» является вопрос познаваемости чистого Я. Позиция неокантианца состоит в отрицании возможности непосредственного самопознания, субъект мышления описывается им как принципиально необъективируемая «основа всякого факта, всякого существования и всякого явления»; в акте рефлексии Я схватывается лишь как отражение («Reflex») чистой субъектности, подобно тому как сетчатка глаза невидима сама по себе, но лишь через свое отображение в зеркале⁴⁷⁴. Признавая дальновидность такой точки зрения, которая к тому же импонирует феноменологу как мощный шаг к ниспровержению

⁴⁷² Janssen. Op. cit. S. 711; ср. также Гуссерль Э. Идеи... С. 230–231 и далее.

⁴⁷³ Ср. место в «Идеях»: «Лишь благодаря рефлексивно *постигающим на опыте* актам мы и знаем хотя бы что-то о потоке переживаний и о необходимой сопряженности такового с чистым Я...» (Гуссерль Э. Идеи... С. 237). Подробнее см.: Мотрошилова Н. В. *Идеи I* Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: «Феноменология–Герменевтика», 2003. С. 332–343.

⁴⁷⁴ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 316. Справедливость такой интерпретации подтверждается изложением Гадамера: Gadamer H.-G. Op. cit. S. 73–74.

позитивизма, Райнах решительно отвергает центральный для Наторпа тезис о непостижимости чистого Я. Имеет смысл полностью воспроизвести текст его возражения:

В сущности когитаций в широчайшем картезианском смысле, то есть в сущности ощущения, представления, воления и т.д. заключено то, что они осуществляются только как переживания некоторого Я. Однако дело обстоит не так, будто бы Я было заключено в сущности самого переживания, как элемент переживаемого (etwa als Erlebnisstück) – подобно тому как в акте движения не раскрывается само движущееся. Но так же как с очевидностью ясно, что всякое движение есть ничто иное как модус чего-либо движущегося, было бы попросту бессмысленно толковать об осуществлении переживания (скажем, акта воления), не полагая вместе с тем некоторого Я, которое этот акт воления осуществляет. Здесь открывается путь, ведущий нас через сущностное рассмотрение переживаний как таковых к чистому Я как необходимому «носителю» переживания. Второй, не менее верный подступ, предоставляет постижение эмпирического течения переживаний (Erlebnisablauf). В самом нашем переживании – постольку поскольку мы осознаем наше фактическое переживание – мы способны ухватить то Я, которое «обладает» всеми переживаниями и всем им равным образом подчинено. Здесь идет речь не о каком-то предположении – каковое не может быть оправдано ничем в мире – но о непосредственном и несомненном феноменологическом обнаружении. В каждом переживании «вмонтировано» (steckt) чистое Я, и посредством переживания оно способно в любой момент явить себя – это и ничто другое имел в виду Декарт, когда определял *cogito* как незыблемое начало нашего познания⁴⁷⁵.

Как видно, сам Райнах проговаривает в этом фрагменте наличие двух путей, каждый из которых является самодостаточным средством обнаружения интегрального единства сознания. В первом случае Я усматривается в результате обстоятельного анализа каждого отдельного переживания «изнутри» (неслучайно такое постижение структуры переживания обозначено немецким глаголом «*innwerden*»). Следует обратить внимание на важное уточнение: на этом пути изыскания Я постигается не в качестве равноправного элемента переживания, не как то, что дается в содержании переживания, но как нечто большее любого отдельного акта. В этом уточнении узнается уже известный ход мысли, отрицающий разложимость общего на составные части; однако если в философии жизни и у Гуссерля речь шла о неразложимости потока сознания на сумму всех отдельных когитаций, то в данном случае чистое Я не может быть получено «вычитанием» его из общей структуры переживания.

⁴⁷⁵ Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 317.

Второй путь, о котором говорит Райнах, предполагает познание чистого Я не как носителя каждого отдельного акта сознания, а в качестве единства потока переживаний. Здесь примечательно неоднозначное словоупотребление. В то время как очевидно, что отличие от первого пути заключается в переходе от единичного переживания к их взаимосвязанности, для обозначения темпоральной изменчивости сознания употреблено единственное число: буквально Райнах говорит о «протекании переживания», а не о «течении переживаний» – «Erlebnisablauf». С одной стороны, эта оговорка может навести на мысль о близости к разработкам Гуссерля, где указывается на внутреннюю открытость каждого переживания тотальной целостности сознания; в этом отношении любопытно, что к полноценной формулировке этих положений Гуссерль придет позже 1913 года, когда создавался текст рецензии Райнаха. С другой стороны, в таком словоупотреблении акцентируется континуальность, а не многосложность потока переживаний, в чем можно увидеть родство мысли Райнаха с поворотным, по мнению Гадамера, прозрением Бергсона о витально-текущем характере сознания.

В целом нужно отметить, что рассмотренное место представляется скорее подтверждением выявленной нами диалектической напряженности, чем вариантом ее решения. Феноменологическая достоверность, на которой эксплицитно настаивает Райнах, не вызывает сомнения применительно к каждому из намеченных подходов по отдельности. Однако в предложенном рассуждении едва ли удастся усмотреть столь же ясные основания для отождествления Я как носителя переживаний с Я как единством индивидуального сознания. То, что такое отождествление явно подразумевается Райнахом, скорее возвращает нас к позиции Хельда, видевшего в постулировании единого потока переживаний реализацию трансцендентально заданного императива, а не результат феноменологической работы. Концепт потока переживаний представляется, в итоге, внутренне проблематичным понятием, заслуживающим дальнейшего систематического прояснения.

Некий подступ к более фундаментальной проработке этой проблемы обнаруживается в одном экскурсе, содержащемся в записях семинаров Райнаха 1914 года, которые изданы в собрании сочинений под заголовком «*О сущности движения*»⁴⁷⁶. Этот фрагмент ценен для нас тем, что в нем определяется и подвергается первоначальному анализу ряд категорий, необходимых для уяснения смысла того, о чем идет речь, когда говорится о континуальности, единстве и множественности применительно к потоку переживаний.

⁴⁷⁶ Reinach A. Über das Wesen der Bewegung. S. 566.

Для начала изложим общий ход рассуждения. Фундаментальное исследование феномена движения приходит на определенном этапе к гипотезе, связывающей его сущность с представлением о сохранении **идентичности**. Собственно, прояснению этого понятия и посвящен интересующий нас экскурс. Во-первых, Райнах создает последовательную цепочку категорий, без рассмотрения которых не может быть прояснен смысл того, что обозначается как «идентичность». Так, понятие идентичности предполагает представление о «самости», которая в свою очередь должна трактоваться в сопоставлении с «инаковостью», а инаковость необходимо растождествить с «различием». Относительно последнего разведения дается уточняющее пояснение: всякое различие фундировано инаковостью, но не наоборот. Таким образом, любое суждение об идентичности (например, в нашем случае – об интегральной целостности потока переживаний) должно быть обосновано прояснением смысла этой конкретной идентичности в соотнесении с категорией инаковости.

Во-вторых, фокусируясь на всевозможных аспектах инаковости, Райнах выделяет два базовых варианта: речь идет либо о «чистой инаковости» (примером чему могут быть две абсолютно одинаковые, однако отличные друг от друга фигуры), либо об инаковости «качественной», когда между сопоставляемыми вещами есть существенные различия. Особое внимание уделяется далее случаям чистой инаковости, которая оказывается синонимична «множественности» в строгом смысле (*Pluralisierbarkeit = Iterierbarkeit*).

Наконец, в-третьих, Райнах выбирает показательные примеры отдельных предметных регионов, для которых применима или неприменима категория множественности, одновременно пытаясь обнаружить основания тому, почему в каждом конкретном случае эта категория имеет место быть или нет. Примерами того, что допускает множественность, являются:

- 1) протяженные тела,
- 2) переживания одного и того же Я,
- 3) переживания, принадлежащие различным Я,
- 4) отдельные личности.

Для каждой из этих предметностей обнаруживается соответствующее только ей основание, учреждающее возможность для множественности. Так, для протяженных тел таким обосновывающим принципом становится пространство, а для отдельных переживаний – (феноменальное) время. Точно так же персональная множественность опосредуется принципом чистого Я. В свою очередь, лишённые подобного рода оснований предметности не подлежат множественности – среди таковых:

- 1) качества (*Qualitäten*),

- 2) положения вещей,
- 3) теоремы (или, в более широком смысле, утверждения – Sätze).

Проведенное таким образом различие позволяет сделать чрезвычайно важное заключение о природе чистого Я:

Применительно к самому Я нельзя говорить о множественности, ведь [в данном случае] отсутствует качественное основание, которое могло бы быть повторено. Здесь мы можем лишь сказать: существуют бесконечно многие Я, каждое из которых единственно (einzig)⁴⁷⁷.

В результате, рассмотренное место, с одной стороны, еще раз – теперь с несколько иной перспективы – проблематизирует соотношение множественности и единичности применительно к сознанию. С другой стороны, это рассуждение является важным этапом на пути к уточнению категориального аппарата, с помощью которого эта проблема может быть адекватно поставлена и обсуждаема.

Для полноценного завершения темы потока переживаний нужно указать еще несколько мест, не имеющих прямого отношения к систематическому анализу этого концепта, но вносящих в каждом конкретном случае существенный нюанс в его понимание.

Так, во фронтовой записи, входящей в *Религиозные фрагменты*, встречается размышление о безусловном характере времени, особенно в ситуациях божественного вмешательства во внутреннюю жизнь человека. Временная протяженность, говорит Райнах, не имеет какой-либо собственной объективной величины. С наибольшей очевидностью это проявляется в особенно благодатные моменты: «Бог может действовать – когда Он дает нам в очень короткое время пережить очень многое – так, что единый час покажется нам многими столетиями». Однако даже такие экстраординарные случаи (очевидно, в этом фрагменте подчеркивается сверхъестественное вмешательство в обычный поток сознания) не отменяют общей закономерности, в соответствии с которой отдельные переживания выстраиваются в последовательный ряд, не «наслаиваясь» друг на друга в пространстве феноменального времени⁴⁷⁸. Можно добавить, что эта запись возвращает и к теме открытости потока переживаний внешним детерминантам, причем в области религиозного опыта дело касается не только инициирования переживаний особого вида, но и внешнего влияния на образ их протекания.

⁴⁷⁷ Ibid.

⁴⁷⁸ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 595 [1. Mai; 8].

Следующий нюанс, дополняющий тезис о темпоральной обособленности отдельных переживаний, встречается в эссе «*Размышление...*». Применительно к интеллектуальному размышлению – то есть такому, которое направлено на достижение знания об определенном положении вещей – указывается, что это переживание, самостоятельное в своей эйдетической уникальности – существует в общем потоке различных актов сознания и в психологическом отношении остается открытым взаимодействию с переживаниями другого вида. Так, например, оно может сопрягаться с волевой устремленностью к познанию или с эмоциональным неприятием предполагаемого положения вещей. На этом уровне анализа демонстрируется возможность для одних переживаний оказывать влияние на осуществление других, что образует уже известный принцип внутренней детерминированности потока переживаний. Однако наряду со сказанным выявляется более любопытное обстоятельство. Дело в том, что по своей сути интеллектуальное размышление стремится к обособленности от любых чуждых факторов – пусть даже внутренних по отношению к индивидуальному сознанию, но внешних по отношению к самому этому переживанию. В этом смысле любое (например, эмоциональное) вмешательство в интеллектуальный процесс расценивается как нелегитимное⁴⁷⁹.

Выводом из этого может быть наблюдение о том, что некоторым видам переживаний присуща не только общая темпоральная обособленность, но и особого рода выделенность из общего потока переживаний. Развитие этой мысли, как представляется, в самом общем виде намечено во вступительной части марбургского доклада Райнаха «*О феноменологии*», где сказано о том, что в многообразии протекания психической жизни можно выделить три основных типа, на которые будут подразделяться все переживания: 1) состояния, 2) акты и 3) функции одного и того же Я⁴⁸⁰. Следующим шагом в этом направлении можно представить попытки ранжировать переживания не только с точки зрения их эйдетической типологии, но и в зависимости от их «периферийного» или более «центрального» статуса по отношению к ядру личности – что станет предметом специального обсуждения в следующей главе.

⁴⁷⁹ Reinach A. Überlegung... S. 289–90.

⁴⁸⁰ Reinach A. Über Phänomenologie. S. 531–532.

2. Этическое значение понятия «переживание» у Райнаха

Проблемы этики образуют отдельный регион, получивший в феноменологической философии свою проработку и оформление. Не будучи ключевой в опубликованных Гуссерлем сочинениях, эта тематика тем не менее неизменно присутствовала в повестке дня. Наиболее яркий вклад в этой области принадлежит, несомненно, Макс Шелеру, в сочинениях которого все собственно феноменологические построения обслуживают обоснование материальной этики ценностей. Наряду с ним нельзя не упомянуть вклад в учение о ценностях Дитриха фон Гильдебранда, все философское мышление которого сложилось под непосредственным влиянием феноменологического реализма Райнаха⁴⁸¹.

Вопрос о месте этики в творчестве самого Райнаха едва ли имеет однозначный ответ. С одной стороны, неизвестно ни одного текста, целиком и полностью посвященного такой проблематике; сколь-нибудь значимое обращение к вопросам этики можно наблюдать лишь в нескольких работах Райнаха. Наиболее важным в этом плане является опубликованное в 1912–1913 годах (то есть одно из позднейших) эссе *«Размышление; его этическое и правовое значение»*, в котором проводится сопоставление интеллектуальных и практически-волеятативных актов, а также этическая ревизия законодательных положений. С другой стороны, есть основания считать, что интерес к этическим вопросам был лейтмотивом всего творчества Райнаха. Нельзя пренебрегать тем фактом, что, по-видимому, единственный доклад Райнаха в мюнхенском психологическом обществе (состоявшийся в 1906 году) был посвящен *«Основным понятиям этики»*; *«Проблемам и методам этики»* была посвящена и его инаугурационная лекция в геттингенском университете 1909 года. Кроме того, одна из трех частей лекционного курса 1913 года *«Введение в философию»* - по-видимому, единственной попытки Райнаха представить свое видение феноменологии в более-менее систематичном виде – посвящена основам этики (в ней дается общий абрис теории ценностей, после чего предлагается критика основных оппонентов феноменологии – британского утилитаризма и кантианского морализма). Наконец, если рассматривать позднейшие религиозные фрагменты как вершину философского пути Райнаха, то нужно принять во внимание многократные указания в записях на типологическую близость религиозных переживаний именно этическим феноменам. При этом важно подчеркнуть, что ни в одном из названных текстов не содержится сколь бы то ни было законченной проработки или раскрытия хотя бы

⁴⁸¹ Рецепция эпистемологических принципов Райнаха в этике Гильдебранда установлена А. Саличе – см.: Salice A. Actions, Values, and States of Affairs.

отдельных аспектов этического учения. Во всех известных источниках дело ограничивается обсуждением частных вопросов и высвечиванием некоторых нюансов, так что возникающие по ходу изложения намеки на дальнейшие выводы оказываются зачастую наиболее значимыми в содержательном плане. Поэтому, не имея, с одной стороны, повода усомниться в том, что этические размышления составляют значимую часть наследия Райнаха, с другой стороны, нужно принять во внимание, что всякая попытка их историко-философской рефлексии с неизбежностью будет носить характер гипотетической реконструкции.

Общий (однако, не исчерпывающий) обзор этической мысли Райнаха предпринят в специальном сочинении Ж.М. Дюбуа⁴⁸². Оригинальный вклад Райнаха в этику связывается здесь главным образом с философией права, в соответствии с чем рассмотрение фокусируется на «*Априорных основаниях гражданского права*» и релевантных пассажах из других текстов. Содержательно этот вклад заключается в сущностном различении сфер права и нравственности и в поиске форм их возможного взаимодействия.

Дальнейшее изложение имеет своей целью отчасти дополнить систематическую реконструкцию – однако, неизбежно фрагментарного – нравственного учения Райнаха, но главным образом – установить значение понятия «переживание» в связи с этической проблематикой. Для этого будут последовательно рассмотрены три самостоятельные и в то же время тесно связанные между собой темы: 1) сущностной специфики этического региона, 2) особенности нравственно окрашенных актов по сравнению с интеллектуальными и эмоциональными, 3) проблем личности и свободы воли.

2.1. Региональная локализация этического

Принимая во внимание свойственную всякому феноменологу боязнь подменить абстрагирующими дефинициями вещи в их непосредственной данности, едва ли стоит пытаться вывести строгое определение того, что может считаться этикой в контексте мысли Райнаха. При этом справедливо, с другой стороны, указать на то, что существует ряд

⁴⁸² DuBois J. M. *Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law // Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook / J. J. Drummond, L. Embree.* Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2002. P. 327–346; также следует упомянуть два материала, вошедших в сборник исследований о философии Райнаха: посвященную этическому аспекту философии права статью Burkhardt A. *Verpflichtung und Verbindlichkeit*, а также снабженную обстоятельным обзором публикацию Schuhmann K. *Adolf Reinachs Vortrag über die Grundbegriffe der Ethik // Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology.* P. 275–289.

особого рода переживаний, установление самобытности каждого из которых приводит к открытию общей для них сферы, которая и может быть названа регионом этики.

Фундаментальной категорией, маркирующей сущностную самобытность этического региона, у Райнаха выступает понятие «*нравственного*» (*sittliche*) – однако нигде в его текстах не обнаруживается развернутого раскрытия того, что такое нравственное в своей сути. В записи, документирующей ранний мюнхенский доклад, содержится указание как на центральное значение этого понятия, так и одновременно на его неопределимость. Сразу же за утверждением: «„Нравственное“ – это центральное понятие этики. Оно сообщает этике единство,»⁴⁸³ – следует признание прояснения этого понятия первостепенной задачей, что однако удастся сделать лишь в негативном ключе, выяснив то, что нравственное не тождественно ни полезному, ни эстетически прекрасному, ни приятному. Далее записано:

В положительном смысле возможно лишь указать на то, что имеется в виду.

Дальнейшие обоснования бесполезны. Совершенно безразлично, существует ли в мире что-либо, обладающее нравственной ценностью.

А. Буркхардт интерпретирует эту оговорку в предельно апофатическом смысле, приближая мысль Райнаха к тезису Витгенштейна – «понятно, что этика не поддается высказыванию»⁴⁸⁴. Такое прочтение не представляется единственно возможным и, более того, скорее не соответствует общему настроению реалистического проекта Райнаха: с одной стороны, в логике «Логико-философского трактата» в принципе отрицается возможность этических предложений (о чем прямо говорится в предшествующем процитированному фрагменте⁴⁸⁵), что уже напрямую противоречит серьезному вниманию Райнаха к ценностным суждениям⁴⁸⁶, с другой стороны, из общего контекста работ Райнаха видно, что любому разговору о мистически неизреченном он предпочитал феноменологическое описание данности даже того, что не поддается однозначной понятийной фиксации⁴⁸⁷. Поэтому предпочтительным представляется иное прочтение процитированного отрывка, в соответствии с которым отсутствие положительного

⁴⁸³ Reinach A. Die Grundbegriffe der Ethik. S. 335.

⁴⁸⁴ Burkhardt A. Verpflichtung und Verbindlichkeit. S. 162, Anm. 13; цит. по: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. / М. С. Козлова, Ю. А. Асеев, пер. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 70 (6.421).

⁴⁸⁵ Витгенштейн Л. Ук. соч. С. 70 (6.42).

⁴⁸⁶ См. напр. Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 504–505.

⁴⁸⁷ См. полемику с Наторпом о постижимости «я»: Reinach A. P. Natorps Allgemeine Psychologie... S. 316–318; см. особенно диалектику феноменологического описания таинственного в религиозных фрагментах, там же см. запись: «Разумеется, каждый может говорить только о том, что он пережил» Reinach A. Aufzeichnungen. S. 595 [2. Mai; 3].

раскрытия того, что имеется в виду под «нравственным», следует счесть скорее недоработкой нежели достигнутым отрицательным результатом.

При этом здесь же удастся распознать намек на возможное направление такого раскрытия. Под «бесполезными обоснованиями» стоит понимать не любые рассуждения о нравственном, а только редукционистские попытки найти какую-либо дополнительную сущность, стоящую за сферой этики и обуславливающую ее самобытность. Само же содержание «того, что имеется в виду» подлежит феноменологическому описанию в той же мере, в какой возможно отрефлексировать любое другое содержание переживания. В этом отношении наблюдение Буркхардта о том, что нравственное – в отличие от полезного, прекрасного и т.п. – не имеет ни целевых, ни каких-либо других отношений к чему-либо⁴⁸⁸, значимо как обнаружение характерной черты нравственного как такового именно в его самоценности. Радикальным подтверждением этой самоценности становится признание безразличным вопроса о реальности «чего-либо, обладающего нравственной ценностью»⁴⁸⁹.

Вторым положительным атрибутом нравственного является его особая роль в конституировании личности. Наиболее показательным в этом плане является пассаж из курса «Введение в философию»⁴⁹⁰, где – в ходе общей критики этики утилитаризма – в виде отступления обсуждается статус положительных переживаний в философии. Райнах указывает, что британский утилитаризм пренебрегает различием между «удовольствием, счастьем, радостью и т.п.», и это становится косвенной причиной тому, что в борьбе за автономность этического Кант переходит в противоположную крайность, акцентируя зазор между нравственным поступком и удовольствием. Для Райнаха становится важным провести различие между удовольствием и радостью, поскольку в первом случае речь идет о *чувственном* (sinnlich) переживании в противоположность *нравственному* (sittlich). Существенная разница между ними состоит в том, что второе базируется не на лишенном интенциональности впечатлении (Empfindung), а является личным ответом на какой-либо внешний повод, будучи в полной мере интенциональным переживанием. Однако дело заключается не в том, что этические переживания являются интенциональными (из дальнейшего будет ясно, что существуют примеры интенциональных, но лишенных этической значимости эмоций), а в уникальном характере их отношения к субъекту:

⁴⁸⁸ Burkhardt A. Verpflichtung und Verbindlichkeit. S. 162.

⁴⁸⁹ В связи с вопросом о существовании коррелята этических суждений см. протокол последовавшей дискуссии в публикации К. Шумана: Schuhmann K. Adolf Reinachs Vortrag... S. 286.

⁴⁹⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 495–496.

Здесь мы вступаем в мир духа, в область духовного в собственном смысле, где можно говорить о мотивах, основаниях и т.п., где таким образом имеют место быть отношения побуждения (Motivierung) (иначе обстоит дело при чувственном удовольствии/неудовольствии). Радость и печаль – это точки зрения личности (Stellungnahmen der Person)⁴⁹¹.

Из этого видно, что Райнах связывает категорию нравственного с существенным различием между чувственным и духовным, одновременно с этим укореняя именно в нравственном личностное начало. Таким образом, учреждается предельно тесная связь между «нравственным», «духовным» и «личностным»; прояснение этой связи станет предметом отдельного рассмотрения в последующем изложении.

В-третьих, границы этического региона и, соответственно, категории нравственного очерчиваются двумя спецификациями, которые составляют оригинальный вклад Райнаха и заслуживают развернутого рассмотрения. Первое уточнение касается ценностей – основного понятия этических теорий не только в рамках феноменологии, но и в прочих философских школах начала века. Райнах указывает, что ценность является лишь одним из этических коррелятов, наряду с которым он называет также правду (Recht) и благо (Gut). Различение этих понятий является важнейшей задачей, поскольку они образуют три отдельных области, «по отношению к которым проблемы этики формулируются совершенно различным образом»⁴⁹².

Наименьшее внимание у Райнаха уделено последнему концепту – «благу». Насколько можно судить, оно обсуждается специально исключительно в лекциях «Введения в философию», причем главным образом – как в цитированном отрывке – в связи с генеральной демаркацией трех основных понятий. Наиболее четкое представление о том, что имеется в виду, можно составить на основе фрагмента, который рассматривался для демонстрации духовно-личностного аспекта нравственного на примере противопоставления удовольствия и счастья⁴⁹³. В своей полемике Райнах отмечает, что утилитаризм абсолютизирует удовольствие, распространяя его на все три сферы этического⁴⁹⁴. Именно в области благ значимо различие между удовольствием, радостью и счастьем, более того, именно среди благ, по мысли Райнаха, существует необходимая

⁴⁹¹ Ibid. S. 495.

⁴⁹² Ibid. S. 486; В исследовательской литературе это тройственное различие описано лишь в общих чертах - см.: DuBois J. M. Adolf Reinach: Metaethics... P. 331–332.

⁴⁹³ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 496–497.

⁴⁹⁴ Ibid. S. 492.

иерархия⁴⁹⁵. Счастье отличается в этом ряду тем, что не является отдельным переживанием – скорее, это общее положение человека, схватываемое в каждом отдельном случае как действительное или недостающее. Будучи благом, счастье не может быть предметом этической оценки – это обстоятельство служит решающим аргументом в полемике с гедонизмом и эвдемонизмом. Различение между ценностями и благами является поэтому важнейшей задачей этического учения. С другой стороны, безнравственный человек не может быть полностью счастливым в силу сущностного закона: то, что получает отрицательную этическую оценку, противоречит счастью. Таким образом, о понимании блага можно сказать лишь то, что оно неким образом принципиально отличается от ценности, сохраняя при этом этическую значимость, и именно блага, по мысли Райнаха, образуют сущностную этическую иерархию.

Больше внимания уделяется другому члену триады – правде: учение Райнаха о правде удастся реконструировать главным образом на основе трех фрагментов – записи мюнхенского доклада⁴⁹⁶ и двух пассажей из этического раздела курса *«Введение в философию»*, первый из которых связан с изложением разбираемой триады⁴⁹⁷, второй – с уже упоминавшейся критикой утилитаризма⁴⁹⁸. Необходимо иметь в виду особенную смысловую насыщенность этого понятия, поскольку оно объединяет в себе коннотации справедливости (древнейшей категории философской этики), юридического права и аскетической праведности⁴⁹⁹, которые оказываются одинаково значимыми у Райнаха⁵⁰⁰. В этой связи уместно вспомнить о юридической ангажированности – проявившейся как на биографическом уровне, так и в направленности философских исследований Райнаха – и в данном случае особенным образом окрашивающей этическую мысль.

⁴⁹⁵ Отдельного замечания заслуживает то, что Райнах говорит об иерархическом строе в этике, практически полностью используя терминологию «Формализма в этике...» Шелера – однако, в отличие от последнего, применявшего эти понятия к ценностям, – исключительно в связи с благами.

⁴⁹⁶ Reinach A. Die Grundbegriffe der Ethik. S. 336–337.

⁴⁹⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 486.

⁴⁹⁸ Ibid. S. 494.

⁴⁹⁹ Неслучайно в полемике Райнаха с Кантом то и дело возникают религиозные мотивы, от рассуждения о вине (грехе?) и зле (ibid. S. 505–506) до прямых ссылок на Лютера (S. 501) и эпитета «фарисейство» (S. 502).

⁵⁰⁰ С этой многозначностью связана переводческая сложность: в зависимости от смыслов и речевых нюансов немецкому «recht» и производным от него формам в русском языке соответствует довольно широкий спектр эквивалентов – «правота», «верность», «правда», «справедливость», «право», «праведность» и т.д. Попытки, с одной стороны, уловить смысл каждый отдельного словоупотребления и, с другой стороны, сохранить терминологическое постоянство Райнаха неизбежно будут приводить к корявостям в русском тексте.

Вероятно, проведение различия между ценностью и правотой воспринималось самим Райнахом как его основной вклад в феноменологическую этику, именно эта демаркация составляет главный посыл его мюнхенского доклада «*Основные понятия этики*»⁵⁰¹. В свете общего для феноменологии Райнаха различия между вещью и положением дел (*Sachverhalt*) утверждается, что ценности соотносимы лишь с первыми, в то время как этически верными могут быть только вторые: «А и В имеют положительную или отрицательную ценность. Что А есть b, бывает правильно или неправильно⁵⁰²»⁵⁰³. Например, представление о том, что нравственному человеку по справедливости подобает быть счастливым (как и, наоборот, безнравственному человеку не должно быть счастливым), явно является этическим, в то же время этот тезис не может быть назван ценностью⁵⁰⁴ (справедливость как таковая может быть названа ценностью, но это не имеет никакого отношения к нравственному измерению каждого отдельного положения дел). В качестве других примеров справедливого, в отличие от ценного, приводятся наказание злодейства и требование возмещения ущерба⁵⁰⁵, примерами нравственной неправоты выступают злорадство и убийство⁵⁰⁶.

Наряду с демаркацией между ценностями и правдой устанавливается также их связь. Прежде всего, признание ценности той или иной вещи непосредственно связано с представлением о том, что этой вещи *подобает* существовать. На этом ближайшем примере Райнах обнаруживает неслучайные закономерности – называемые им «опосредованиями» – в переходе от предикации предмета к предикации положения дел. В случае сопряжения ценности и существования возможны четыре модальности такой связи:

- правильно, когда всякий нравственно ценный предмет существует (+: +/+);
- правильно, когда безнравственный предмет не существует (+: -/-);
- неправильно, когда безнравственный предмет существует (-: -/+);

⁵⁰¹ См. свидетельство в письме Гуссерлю: Reinach A. *Sämtliche Werke*. Bd. II. *Kommentar und Textkritik*. S. 705.

⁵⁰² К указанной выше сложности перевода немецкого «*recht*» следует добавить, что русское прилагательное «правильный» и производные от него формы (впрочем, как и немецкий эквивалент) в равной степени значит как «логически верный», так и «нравственно положительный». Разумеется, что в рамках данной главы речь идет исключительно об этической правильности; возможное прочтение в духе сократического отождествления истины и блага не имеет никаких текстуальных оснований.

⁵⁰³ Reinach A. *Die Grundbegriffe der Ethik*. S. 336; это же определение будет повторено в курсе «Введение в философию» – см. Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 486.

⁵⁰⁴ Reinach A. *Die Grundbegriffe der Ethik*. S. 336.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 494.

- неправильно, когда нравственно ценный предмет не существует (-: +/-)⁵⁰⁷.

При этом видно, что нравственная предикация положения дел (т.е. правда) напрямую коррелирует с нравственной предикацией вещи (т.е. ценностью): правильным считается такое положение дел, положительное или отрицательное содержание которого (т.е. в данном случае – существование и несуществование) подтверждает положительную или отрицательную оценку вещи.

Вопрос о направленности такого опосредования нигде у Райнаха эксплицитно не ставится. Приведенные примеры скорее свидетельствуют в пользу первичности ценностей – правда той или иной ситуации определяется ценностью вовлеченных в нее предметов. Косвенно такой порядок подтверждается указанием на то, что область правды значительно уже и беднее: «Далеко идущая детализация, [свойственная] этически-персональному миру ценностей, не находит здесь аналога»⁵⁰⁸.

В то же время, однако, категории правды усваивается другая важная роль – опосредования между областью субъективного этического самоопределения (а именно таково значение ценностей) и практическим измерением жизни. Для того чтобы уяснить значение этого тезиса, необходимо вспомнить, что основной чертой нравственного как такового была названа его самоценность, причем радикальная настолько, что даже вопрос о реальности этического оказывается снятым в пользу его совершенной инаковости. Такое понимание выводит этику за пределы сферы эмпирического, и именно с этим главным образом связана критика утилитаризма и прочих видов гетерономной морали. Этому представлению об этической автономии полностью следует феноменологическая теория ценностей, признавая их трансцендентальный статус⁵⁰⁹ в противоположность как субъективистски-психологическим, так и наивно-реалистическим трактовкам (о чем будет подробнее сказано впоследствии). Вместе с тем в феномене правды Райнах обнаруживает воплощение этического – привнесение этического измерения в область насущно-эмпирического, причем именно как опосредование, не отменяющее принципиальной инаковости нравственного: «Понятие нравственной правды выводит ценность из мира ценностей в мир бытия»⁵¹⁰. Интересно отметить, что в историко-философском плане

⁵⁰⁷ Reinach A. Die Grundbegriffe der Ethik. S. 337.

⁵⁰⁸ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 486.

⁵⁰⁹ Ср. Burkhardt A. Verpflichtung und Verbindlichkeit. S. 162.

⁵¹⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 486.

представление о подобном воплощении нравственного становится прямой полемикой с неокантианской традицией, абсолютизовавшей дуализм «сущего» и «ценного»⁵¹¹.

Если по отношению к ценностям своеобразие правды заключается в ее нерасторжимой сопряженности с эмпирически сущим, то включение относящихся к ней категорий (справедливости, права и т.д.) в область нравственного позволяет подчеркнуть их безусловный характер. В полемике с утилитаризмом этот ход призван препятствовать моральному релятивизму, выносящему суждения о поступке исключительно на основании благоприятности или неблагоприятности его последствий – в противоположность этому утверждается: «Положение вещей несет свою правду в самом себе»⁵¹². Благодаря этому удостоверяется, что конкретные ситуации, подобно ценностям, обладают автономным этическим статусом. По сути, применительно к ним воспроизводится кантианская оппозиция между гетерономной и автономной этикой, однако в аргументации Райнаха она описывается через эпитеты внешней (имеется в виду оценка последствий, а не самой ситуации) и внутренней (которая присуща положению дел «в самом себе») определенности нравственной оценки.

В дополнение к сказанному стоит остановиться на уже упоминавшемся интересе Райнаха к юридическим вопросам – которые имеют очевидное и непосредственное отношение к обсуждаемой области. Действительно, сразу в связи с выделением трех областей этики отмечается, что проблематика правды раскрывает перспективы для специальной философии права (*Rechtsphilosophie*), как в предельно широком, так и – в отношении позитивного права – в узком смысле⁵¹³. Ближайший пример соотнесения этической и юридически-правовой точек зрения дан в связи с темой наказания: Райнах демонстрирует гетерономную природу распространенных воззрений (популярность которых не в последнюю очередь может определяться их видимой гуманностью), трактующих наказание либо как средство исправления преступника, либо как превентивную меру⁵¹⁴. В противоположность этому, подлинно нравственная точка зрения видит в наказании главным образом стремление к справедливости, что может быть

⁵¹¹ Ср. переводческий комментарий В. А. Куренного в связи с понятием «Sachverhalt»: Райнах А. Ук. соч. С. 445–447.

⁵¹² Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 494.

⁵¹³ Ibid. S. 486.

⁵¹⁴ Ibid. S. 495.

выражено в тезисе о нравственной (но не эмпирической!) несовместимости злодеяния со счастьем⁵¹⁵.

Близкие к тому, о чем идет речь, этически-правовые проблемы ставятся и в текстах, прижизненно опубликованных Райнахом; причем в них категория правды получает прямую соотнесенность с переживанием. Так, в эссе 1912-1913 годов устанавливается, что принципиальной сутью практически-ориентированного (в противоположность интеллектуальному) размышления является стремление выяснить, должно ли или не должно совершать задуманный поступок. При этом центральным средством преодоления такого недоумения является схватывание ценности предполагаемого, которое, будучи достигнутым, сразу же ведет к возникновению «переживания требования или запрета»⁵¹⁶. Отметим, что такое переживание само по себе становится не распознаванием ценности, а именно ее воплощением, в указанном смысле.

С большей отчетливостью это представлено в «*Априорных основаниях гражданского права*» в связи с учением об обязательстве и притязании⁵¹⁷. Как известно, два этих феномена суть случаи правовых образований, наделенных уникальным онтологическим статусом⁵¹⁸; не ставя напрямую вопрос об их этическом измерении, Райнах специально оговаривает их нетождественность – тем не менее, очевидно связанным с ними – переживаниям обязательства и притязания. Нас интересует здесь то, что эти переживания имеют отчетливо правовой характер, и при этом типологически наиболее близки чувству ценностей. Однако между этими видами переживаний обнаруживается серьезное различие: если ценности постигаются как независимый от переживания коррелят, то переживание правового отношения скорее имеет это отношение своей предпосылкой. Этот случай является скорее контраргументом к тезису об этической фундированности правовых феноменов, однако представляется чрезвычайно важным в силу своей глубокой проработанности. Именно этот контраргумент заставляет согласиться с Ж. Дюбуа в том, что центральный философско-юридический труд Райнаха ставит принципиальный вопрос о сущностном аморализме гражданского права, что в практическом аспекте означает, в свою очередь, необходимость привнесения в правовой строй априори чуждых ему этических корректив⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Ibid. S. 486. Этот последний пример тем более показателен, поскольку в нем с ясностью видно, как наказание, будучи феноменом эмпирической действительности, как бы вносит нравственную корректировку в эту действительность, поскольку та не соответствует нравственному требованию.

⁵¹⁶ Reinach A. Überlegung... S. 292.

⁵¹⁷ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 150.

⁵¹⁸ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 424. Подробнее см. завершение раздела I.1.1.

⁵¹⁹ DuBois J. M. Adolf Reinach: Metaethics... P. 341–343.

Возвращаясь к намечающим границы «нравственного» спецификациям, обсуждение ценностей следует завершить указанием на то, что не все многообразие ценностей, в свою очередь, входит в сферу этического. Выделение нравственных ценностей среди прочих в наиболее полном виде осуществлено у Шелера, однако есть все основания считать, что это различие было общим местом в реалистической феноменологии⁵²⁰. Вскользь оно упоминается и в лекциях Райнаха⁵²¹, однако не играет здесь большой роли, так что в подавляющем большинстве случаев рассуждения о ценностях вообще разворачиваются именно в контексте этики.

Итак, область нравственного, с одной стороны, не ограничивается одними только ценностями и, с другой стороны, не распространяется на все многообразие ценностей. Вторая спецификация, которая также проводится одновременно и в расширительном, и в ограничительном отношении, касается сферы практического. Во-первых, Райнах полемизирует с Кантом, характеризуя его теорию как исчерпывающий волюнтаризм. В критике практического разума находится место только для деятельного волеизъявления, иначе говоря, только поступки получают у Канта этическое измерение. В противоположность этому Райнах отмечает, что сами по себе переживания, как внутренние акты личности, также могут обладать нравственным значением – примерами чему являются прощение и сострадание; более того, нравственным характером может обладать сама личность как таковая⁵²². Во-вторых, не все, что имеет отношение к практической деятельности, в силу одного этого принадлежит к региону этики. Так, анализ практически направленного размышления показывает, что наряду со стремлением выяснить нравственную ценность намерения оно может включать в себя рассуждение о заинтересованности, в смысле личной выгоды ожидаемых результатов действия⁵²³. Очевидно, в этом случае личный интерес следует четко отличать от нравственной оценки поступка – что, однако, не исключает того, что и совершенное из прагматических соображений деяние может обладать не зависимым от этого этическим статусом.

⁵²⁰ Ibid. P. 331.

⁵²¹ См. Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 485.

⁵²² Ibid. S. 500, 502.

⁵²³ Reinach A. Überlegung... S. 298.

2.2. Постигновение ценностей как особый вид переживания

Очевидно, представленные в предыдущем параграфе рассуждения Райнаха имеют непосредственное отношение к общему контексту этической мысли, начиная по меньшей мере с кантианской традиции, противопоставляющей практический разум в его автономии всем прочим формам субъектности и именно в нем укореняющей личностное свободное начало. Более близкий контекст задается, с одной стороны, дискуссиями, сопровождавшими первоначальный этап становления феноменологической мысли, включая исследования Brentano и его ближайших учеников, вплоть до *«Логических исследований»* Гуссерля⁵²⁴, и, с другой стороны, родной для всех мюнхенцев школой Липпса⁵²⁵. Также следует указать на Шелера, который по всей видимости не столько оказывал прямое влияние на Райнаха⁵²⁶, сколько одновременно и параллельно с ним – однако с несравнимо большей обстоятельностью – разрабатывал феноменологическую этику. Многие темы, которые будут рассматриваться в последующем изложении, обнаруживают ближайшие параллели себе именно в этической доктрине Шелера. Описанным контекстом непосредственно обусловлено то, что рассуждения Райнаха об этике разворачиваются в связи с двумя крупными темами: теорией ценностей и учением о личности. В настоящем параграфе предстоит раскрыть первую из этих тем, причем изложение сосредоточится именно на связи теории ценностей с понятием переживания.

В наиболее полном и емком виде представление Райнаха о постижении ценностей дано в одном пассаже из курса *«Введение в философию»*:

Коррелятом чувствования ценностей является нравственная ценность; она схватывается, к примеру, в убеждениях (*Gesinnung*). Это переживание воспринимается внутренне. Ценность, напротив, никогда не переживается внутренне, большее, что можно сказать: она схватывается (чувствуется) во внутренне пережитом, в переживании. Ценность красоты тоже дана в акте чувствования. Чувствование (*Fühlen*)

⁵²⁴ Систематический обзор этих дискуссий представлен в разделе *«Die Intentionalität der Emotionen, das Fühlen und die Werte»* монографии Vendrell Ferran Í. *Die Emotionen...* S. 188–226.

⁵²⁵ Примечательно, что на исследования Липпса Райнах эксплицитно ссылается практически всегда, когда их привлекает, в то время как рецепция феноменологических ходов мысли происходит как бы в «фоновом режиме» – обстоятельство, заслуживающее отдельного осмысления с точки зрения механизмов восприятия и развития основоположений феноменологии в мюнхенско-геттингенской среде.

⁵²⁶ В пользу чего должно свидетельствовать то, что к первому десятилетию XX века – времени философского становления Райнаха – Шелер был уже сформировавшимся мыслителем, в тот период к тому же игравшим видную роль в деятельности мюнхенского кружка (см. Avé-Lallemant E. *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick // Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild // H.-R. Sepp, Hrsg. München: Alber, 1988. S. 68–69.*

ценностей, поскольку оно относится к ценностям, нельзя путать с чувствами (Gefühlen) (как состояниями Я) в психологическом смысле. Последние никогда не бывают чувствованием ценностей. Всевозможные чувства (Gefühle) могут возникать на основе чувствования (Fühlen) ценностей. При одной и той же ценности могут быть противоположные чувства (Gefühle) ([к примеру:] возррение на труд чьего-либо врага!). Таким образом, нравственные ценности схватываются, чувствуются нами в ценном предмете; например, в благе как таковом кроется нравственная ценность⁵²⁷.

Прежде всего, можно отметить, что все сказанное в этом фрагменте полностью соответствует общераспространенным в реалистической феноменологии представлениям о чувствовании ценностей⁵²⁸, с особой обстоятельностью изложенным Шелером. Сформулируем те аспекты этих представлений, которые воспроизводятся Райнахом. Во-первых, исходный тезис заключается в том, что доступ к ценностям осуществляется посредством совершенно особого рода интенциональных актов⁵²⁹, которые называются *чувствованием* или *схватыванием ценности* (соотв. Wertfühlen и -erfassung). Во-вторых, в связи со сказанным отдельно оговаривается нетождественность нравственного чувствования и чувства в смысле эмоции⁵³⁰. В-третьих, подчеркивается, что ценности как таковые не сводимы к их субъективному постижению, оставаясь трансцендентным коррелятом внутреннего переживания. Наконец, в-четвертых, выясняется, что, обладая самостоятельным и оригинальным существованием, ценности вместе с тем неким образом соотносятся с предметами внешней действительности. Обозначенные темы позволяют

⁵²⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S.492–493; более развернутое изложение этих же положений содержится в публикации Райнаха о размышлении: Reinach A. Überlegung... S. 295.

⁵²⁸ Однако, основываясь на утверждении И. Вендрелл Ферран, в этих утверждениях можно усмотреть полемику с Гуссерлем, который в «*Логических исследованиях*» считает (в согласии с Мейнонгом) эмоции формой постижения ценностей - см. Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 200–202.

⁵²⁹ О неоднозначности в вопросе, являются ли подобные переживания интенциональными актами, см. выше – завершение раздела I.2.3.

⁵³⁰ В вокабуляре немецкоязычной феноменологии для этого различения зарезервированы термины Fühlen и Gefühl, что составляет известную переводческую трудность. Ж. Дюбуа предлагает переводить Fühlen через английское «apprehension», указывая, что в данном случае этот термин несет скорее сенсуалистские, нежели эмоциональные коннотации (DuBois J. M. Adolf Reinach: Metaethics... P. 334). Однако перевод в сенсуалистском духе (например, через русское «ощущение» или «восприятие») создает нежелательное сближение с внешним восприятием, в то время как схватывание ценностей очевидно относится к области внутреннего переживания. В настоящей главе я перевожу Fühlen как «чувствование», что стоит воспринимать как исключительно техническую меру ради сохранения терминологической четкости источников. Возможно, в русскоязычных рассуждениях было бы уместным попробовать переводить Fühlen в нравственном смысле как «чутье».

вслед за И. Вендрелл Ферран выделить в учении о ценностях свою эпистемологию и онтологию⁵³¹. Проследим разработку этих представлений у Райнаха в связи с темой переживания.

Начнем с обсуждения уникальности актов нравственного чувствования. Во-первых, можно выделить по меньшей мере четыре типа переживаний, которые, претендуя на когнитивную значимость, при этом в равной степени противопоставляются интеллектуально-теоретическому знанию, а именно: 1) психические чувства (Gefühle) – главным образом, ощущения и эмоции, 2) чувствование ценностей, 3) другие чувствования, соответствующие социальным актам (например, переживание обязанности или притязания) и, наконец, 4) религиозные переживания. Все они образуют особый род познания (вероятно, Шелер согласился бы сблизить всю совокупность этих переживаний с Паскалевым «разумом сердца»). Общие особенности этого – «неинтеллектуального» – познания становятся видны в сопоставлении с актами знания в строгом смысле.

В *«Априорных основаниях гражданского права»* это различие показано применительно к теории социальных актов, на примере обещания. Самый простой случай – когда некто обещает кому-либо совместную прогулку – учреждает самобытный феномен обязательства или притязания, который может быть представлен в сознании как в форме «холодного знания», так и в виде соответствующего «чувствования»⁵³². Знание об обещании ничем не отличается от того знания, какое у нас есть о числах или теоремах; такому знанию присущи две определяющие черты: во-первых, с этой точки зрения безразлично, идет ли речь о ситуации, в которой я являюсь участником или сторонним наблюдателем; во-вторых, в известном смысле не имеет значения действительность коррелята такого знания – от того, было ли обещание дано в действительности или дело идет о фантазии, соответствующее интеллектуальное представление никак не изменится. Таким образом, знание предстает как статичное и безличное, при этом притязующее на общезначимую достоверность. В отличие от этого, чувствование в самом содержании переживания вовлекает субъекта в соответствующую ситуацию (притом что с «онтологической» точки зрения и это чувство не тождественно самому феномену обязательства, и даже не всегда свидетельствует о реальности своего коррелята).

Следующая опубликованная работа Райнаха – *«Размышление; его этическое и правовое значение»* – имеет своей центральной темой сравнение двух типов переживаний – интеллектуального размышления и размышления, направленного на практическое

⁵³¹ Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 197–198.

⁵³² Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 150.

волеизъявление. Решающим значением для второго обладает вопрос о ценности предприятия, вследствие чего постижение ценности оказывается ключевым элементом в принятии практического решения. Это дает автору повод прояснить особенности того, как происходит схватывание ценности. Соответствующий интенциональный акт чувствования ставится в противоположность актам внешнего восприятия, знания и чувства⁵³³. Прежде всего, отмечается «поспешное» предположение о том, что чувствование отличается от знания своей субъективностью⁵³⁴. Вместо «субъективной» относительности внимательный анализ обнаруживает в чувствовании ценностей большую или меньшую степень отчетливости их обнаружения (что вообще является существенной чертой внутреннего восприятия), причем это нисколько не отрицает – а скорее, даже с необходимостью предполагает – возможность их отчетливого схватывания. В этой связи постижение ценностей (как, опять же, любое внутреннее восприятие, а не только рационализированные умозаключения) обладает характером очевидности – так, к примеру, переживанию зависти может сопутствовать очевиднейшее осознание негодности этого чувства. Подлинное различие состоит, по Райнаху, в том, что рациональное знание принципиально безлично и вообще никак не затрагивает индивидуальность каждого своего носителя, в то время как всякое переживание нравственного плана не может быть отделено от конкретной личности, проявляющей в нем свою самобытность⁵³⁵.

Наглядной иллюстрацией различия двух базовых типов познания становится обращение Райнаха к «старой Сократовой проблеме» – тождественно ли знание блага добродетели? Применительно к феноменологии ценностей этот вопрос формулируется в негативном модусе: возможно ли осознанное злодеяние? Если критерием добра и зла является нравственное чувствование, то есть понимание безнравственности предполагаемого поступка дано в неотъемлемом от структуры личности переживании, – то как возможно волеизъявление к такому поступку? В эссе о размышлении этот вопрос лишь ставится ради обозначения зазора между схватыванием ценности и действительным

⁵³³ Reinach A. Überlegung... S. 295.

⁵³⁴ Уместно указать, что в другом месте Райнах говорит о двух смыслах «субъективности»: во-первых, речь может идти о чем-либо относительном, существующем только в зависимости от субъекта (например, воображаемый кентавр) в противоположность общезначимым истинам, во-вторых, может иметься в виду особый образ постижения, даже тех же общеобязательных истин, в переживании (см. Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 470). Очевидно, в данном случае отмечается именно первый, релятивистский смысл, в то время как субъективность во втором значении вполне характеризует именно специфику ценностных переживаний.

⁵³⁵ Reinach A. Überlegung... S. 295–296.

поступком.⁵³⁶ В лекционном курсе намечается ответ, который сводится как раз к двум смыслам познания: хладнокровное пренебрежение этической неприглядностью замысла возможно лишь в случае, когда эта неприглядность осознается на интеллектуальном уровне («одно лишь знание без созерцания ценности»), что всегда бывает вторичной формализацией или имитацией подлинно нравственного переживания. В отличие от этого, живое постижение ценности – которое, как было сказано, может различаться в своей ясности – по мере своей отчетливости порождает тем большее внутреннее сопротивление реализации дурного намерения⁵³⁷. Такое созерцающее знание Райнах сопоставляет с тем, что Brentano называл любовью и ненавистью (и что заняло центральное место в материальной этике ценностей Шелера). На основании этого делается вывод о существенном различии в видах познания: «Сократическое положение остается непонятным только в той мере, в какой исключительно холодные умозаключения путают с познанием»⁵³⁸.

Ж. Дюбуа, обобщая различия между интеллектуальным и практическим размышлением, называет два определяющих признака⁵³⁹. Первый из них связан с темпоральностью: будучи завершенным, интеллектуальное размышление не может быть повторено, поскольку инициировавшая размышление проблема решается раз и навсегда – в отличие от этого в области морали не бывает закрытых вопросов, и любое решение здесь может подвергаться в дальнейшем модификации в связи с новыми ценностными установками. Второе различие можно связать с категорией очевидности: вследствие решения интеллектуальной проблемы с необходимостью наступает убежденность в достигнутом знании, отсутствие убежденности свидетельствует лишь о том, что размышление не было исполнено в полном объеме – в то время как в случае нравственного самоопределения, как только что было показано, нет необходимого перехода от решения к его деятельной реализации, между решением нравственного вопроса и поступком все же существует известный зазор.

Сказанное подводит нас к обсуждению еще одной линии сопоставления личных переживаний и отвлеченно-теоретических актов, которая намечена в религиозных

⁵³⁶ Ibid. S. 294.

⁵³⁷ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 505–506.

⁵³⁸ Ibid. S. 506. Стоит однако обратить внимание на то, что в готовившейся практически одновременно с этими лекциями публикации о размышлении сократический вопрос остался без ответа. Возможно, столь однозначное положительное решение не учитывает неудобных нюансов – например, таких, как борьба плоти и духа (ср. Рим. VII:14-24).

⁵³⁹ DuBois J. M. Adolf Reinach: Metaethics... P. 333–334.

Фрагментах Райнаха. В нескольких записях религиозные переживания уподобляются этическому усмотрению ценностей в их противоположности интеллектуальной очевидности. Одно из таких мест гласит, что переживание абсолютной зависимости, так же как и переживание ценности, нельзя мыслить по аналогии с ясностью того, что прямая является кратчайшим путем между двумя точками⁵⁴⁰. В другом месте речь напрямую идет о неочевидности как религиозного познания, так и чувствования ценностей (правда, в этом случае привлекается пример ценности прекрасного, что однако не меняет сути дела):

Можно ли говорить об очевидности в религиозном переживании? Вновь следует сравнить с переживаниями ценностей. Я преисполнен прекрасным, погружен, живу полностью в нем... и однако все это еще не очевидность! Она скорее есть в холодном рассуждении и установлении это «прекрасно». Но кажется, дело при этом идет больше об объективном познании ранее обретенного критерия прекрасного. Очевидно, то самое переживание порождает из себя суждение: как прекрасно!⁵⁴¹

На уровне формулировок налицо противоречие: в «*Размышлении...*» утверждалось, что неприглядность зависти может быть усмотрена с *очевидной* ясностью, в то время как теперь даже самое яркое переживание прекрасного объявляется неочевидным. Однако содержательно, по всей видимости, прямого противоречия здесь нет. В случае рассудочного познания (например, аксиом геометрии) очевидность заключается в той силе неминуемого убеждения, о которой говорилось в связи с интеллектуальным размышлением. В отличие от этого, «живое» знание всегда остается динамически открытым, сохраняя пространство для личного самоопределения и теряя всякую убедительность в отрыве от обосновывающих его переживаний. При этом важно оговориться, что сказанное категорически не следует понимать в духе релятивистского субъективизма, когда содержание переживания мыслится как спонтанное проявление совершенно любого вида. Наоборот, как будет видно ниже, феноменологическая «онтология ценностей» призвана показать невообразимость подобного положения вещей и удостоверить общезначимость даже лишенного (в указанном смысле) очевидности познания.

В заключение сравнения этических и подобных им переживаний с рассудочным знанием необходимо подчеркнуть их познавательный статус. Уместно вспомнить общее для ранней феноменологии положение, в соответствии с которым эмоции и чувства (*Gefühle*) отличаются от ощущений (*Empfindungen*) именно своим когнитивным измерением⁵⁴². Когнитивное значение чувств является следствием того, что они, в отличие

⁵⁴⁰ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 594 [29. April; 4].

⁵⁴¹ Ibid. S. 595–596 [2. Mai; 5].

⁵⁴² Об этом см.: Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 188–192.

от ощущений, являются интенциональными переживаниями, то есть направлены на тот или иной коррелят, и в этом смысле в них проявляется то или иное отношение сознания к реальности. Именно установление интенционального характера нравственного чувства делает возможным переход от ноэтических описаний к «ценностной онтологии», рассматривающей коррелят нравственного чувства как особого рода объективную предметность (разумеется, введенное в исследовательской литературе условное наименование «онтологии» не должно вводить в заблуждение соблазном гипостазирования ценностей по аналогии с коррелятом внешнего восприятия⁵⁴³).

Приведенная запись из фронтовых *Фрагментов* содержит важное в этом отношении указание на то, что в этической, как равно и в религиозной, области есть место и рассудочным умозаключениям, однако принципиально важно то, что они имеют характер вторичной рефлексии⁵⁴⁴. Вторичность этих умозаключений проявляется, во-первых, в том, что их предметом является не непосредственно интенциональный коррелят соответствующего чувства, а само это переживание (ср. в упомянутой записи от 29 апреля: «Мы переживаем свою зависимость и затем анализируем это переживание»⁵⁴⁵). Во-вторых, в приведенной цитате содержится примечательное указание на то, что те категории, которыми оперирует рассудочная рефлексия, формулируются и получают свой смысл только в предшествующем рефлексии переживании («объективное познание ранее обретенного критерия»).

Рассмотрев общее отличие этического и близких ему видов переживания от абстрактно-рассудочного знания, вернемся к вопросу о специфике собственно этического переживания. Основное внимание уделяется у Райнаха уже упомянутому разграничению между чувствованием ценностей и чувством как состоянием (*zuständliches Gefühl*)⁵⁴⁶. Проблема различения этих переживаний усугубляется тем, что в контексте феноменологии эмоции понимаются как акт, коррелятом которого также являются ценности⁵⁴⁷.

Упомянутое в лекционном курсе довольно вскользь, причем опять же в контексте полемики с этическими доктринами, так или иначе возводимыми к принципу гедонизма

⁵⁴³ Применительно к этике Шелера это специально оговаривается у Вендрелл Ферран: *ibid.* S. 199.

⁵⁴⁴ С большей отчетливостью об этом сказано применительно к религиозному переживанию: Reinach A. *Aufzeichnungen*. S. 596 [5. Mai; 1].

⁵⁴⁵ *Ibid.* S. 594.

⁵⁴⁶ Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 493.

⁵⁴⁷ Vendrell Ferran Í. *Die Emotionen...* S. 195.

(поскольку противопоставление нравственности и удовольствия полностью вписывается в оппозицию нравственных ценностей и чувственных переживаний), это различие получает обстоятельную проработку в составе анализа размышления в опубликованном эссе. Райнах исходит из демонстрации феноменологического факта (доступного даже новичку в таком анализе) того, что одновременно с переживанием какого-либо состояния – например, зависти – происходит с совершенной очевидностью отличное от этого чувства постижение его морального статуса⁵⁴⁸. После ясного усмотрения этой разницы двух актов можно выявить суть их различия: она состоит в том, что чувства, даже при том что они вполне могут иметь свой интенциональный коррелят, никогда не осуществляют его схватывания; нравственное чувствование, наоборот, всегда заключается в схватывании ценности как предмета этого переживания. Любопытно отметить, что к совершенно такому же объяснению различия между постижениями ценностей и эмоциями пришла в результате исторического изучения общепсихологической дискуссии И. Вендрелл Ферран – в ее исследовании для этого предлагается обозначать интенциональность чувств «слабой», поскольку она направлена на уже имеющийся предмет, и «сильной» – ту интенциональность, при которой происходит схватывание ценностей как предмета переживания⁵⁴⁹.

Однако эта интенциональная нетождественность двух актов не отменяет возможности их предметного и темпорального единства. Поэтому после установления различия Райнах переходит к анализу их возможного взаимодействия, в результате чего обнаруживаются две основных возможности. Во-первых, одно и то же чувствование ценности может сопровождаться разными видами личного отношения к нему; в пример подобных сопутствующих эмоций приводятся любовь к определенной ценности, безразличие или враждебность по отношению к ней⁵⁵⁰. Во-вторых, с другой стороны, эмоции могут оказывать «нелегитимное влияние» на постижение ценностей, что бывает

⁵⁴⁸ Reinach A. Überlegung... S. 295.

⁵⁴⁹ Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 205.

⁵⁵⁰ Reinach A. Überlegung... S. 296. Это место ярко контрастирует с мыслью Шелера, в иерархии которого чувства (как и у Райнаха) обладают меньшей этической и когнитивной значимостью по сравнению с постижением ценностей, в то время как любовь и ненависть выделяются в еще более фундаментальную область актов самоопределения по отношению к ценностям (Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 207–208). Из текста Райнаха не представляется возможным с точностью определить, есть ли здесь прямая полемика или только лишь менее строгое употребление слов «любовь» и «ненависть».

при изначальной склонности или большом желании что-либо осуществить, либо, наоборот, при постоянном недоверии себе самому⁵⁵¹.

Наконец, общность предмета нравственного чувствования и эмоций позволяет сделать любопытное наблюдение, которое станет аргументом для онтологии ценностей: сами эмоциональные переживания, благодаря своей связи с ценностями, представляют собой не случайный набор субъективных состояний, а подчинены собственному внутреннему смыслу (который можно образно назвать внутренней логикой психической жизни). Так, радость по поводу чего-либо может быть оправданной и нет, в зависимости от ценности, которая соответствует вызвавшему радость предмету или поступку. Другой пример – акт прощения: один человек может простить что-либо другому и после этого еще испытывать гнев в его адрес, однако это переживание будет явно непоследовательным. Райнах считает, что такие смысловые закономерности связаны именно с объективно существующими ценностями, поэтому феноменологический подход к этике и психологии, начатый уже Brentano, способен вернуть к жизни проект изучения этих эмоциональных закономерностей, известный картезианской традиции и особенно разработанный у Мальбранша, и полностью забытый в рамках «механицистской» психологии⁵⁵².

Отличию других чувствований от этического Райнахом уделяется еще меньше внимания, поэтому об этом можно сказать лишь вкратце. Что касается переживаний социальных обязательств, то здесь различие усматривается в статусе их коррелята. Если ценности являются в строгом смысле интенциональным коррелятом, вплоть до признания «строгого разделения» между ними и постигающим их переживанием, то осознание социальных обязательств, напротив, предшествует соответствующему чувству⁵⁵³. Об особенности религиозного переживания по сравнению с нравственным эксплицитно не говорится ничего, но можно сделать предположение, что это различие связано с вариантом иерархии ценностей, как она представлена у Шелера. Поскольку определяющей религиозной категорией у Райнаха является абсолютное, то религиозное переживание можно противопоставить этическому чувствованию как тотально-всеобъемлющее – по сравнению с тем, которое принципиально всегда имеет дело с соотношением каждой отдельной ценности со всей полнотой этого региона.

⁵⁵¹ Reinach A. Überlegung... S. 297.

⁵⁵² Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 504.

⁵⁵³ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 150.

Необходимо отдельно уделить внимание онтологии ценностей у Райнаха, поскольку это положение имеет немаловажное значение для понимания этического переживания, в частности, сближая его в некоторых аспектах с актами внешнего восприятия. Онтологизация ценностей оппонирует этическому релятивизму, который апеллирует к культурным различиям и историческим переменам во взглядах. Глубинный постулат всех таких позиций Райнаха формулирует следующим образом: если убрать человеческое сознание, вещи сами по себе будут лишены всякой ценности⁵⁵⁴. Характерно, что в противовес такой позиции предлагается обратиться к «полноте естественного способа отношения, нашей установки к миру». Вопреки кажущемуся разногласию с *«Идеями»* Гуссерля (где началом любого феноменологического анализа является выход из естественной установки⁵⁵⁵), в данном случае этот ход не призван придать обыденным воззрениям философскую легитимацию, а скорее речь идет о возвращении к полноте исходных данностей, часть из которых игнорируется в тезисах этического релятивизма. По мнению Райнаха, отрицание объективного статуса ценностей не учитывает трех феноменов: во-первых, моральных категорий похвалы и порицания, во-вторых, уже описанной внутренней логики эмоций и, в-третьих, всей культуры в целом, которая иначе будет полностью сводиться к иррациональной внутренней восприимчивости (пределом чего назван «слепой иррациональный механизм чувства удовольствия»). В итоге, «наше отношение к миру по самому своему смыслу предполагает объективность ценностей»⁵⁵⁶. Следует заметить, что этот тезис должен быть дополнен уточнением, сформулированным у Шелера, что существование ценностей автономно не только по отношению к сознанию, но и по отношению к вещам, поэтому утверждение об их объективном существовании нельзя понимать, с одной стороны, как если бы ценности были бы только предикатами вещей, с другой стороны, как гипостазирование ценностей в духе натуралистичных прочтений Платона⁵⁵⁷.

Изложенная аргументация оправдывает сопоставление чувствования ценностей с внешним восприятием, например, звука или цвета. Во-первых, в отношении ценностей так же, как и при чувственном восприятии, возможны заблуждения. Однако сам смысл этого утверждения предполагает, что ошибочность заблуждений устанавливается только в

⁵⁵⁴ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 504.

⁵⁵⁵ В пользу того, что этот ход мысли был, наоборот, воспринят Райнахом свидетельствуют его вводные замечания к курсу «Введение в философию»: *ibid.* S. 371–372, как и тезис об особой философской установке в марбургском докладе: Reinach A. Über Phänomenologie. S. 531.

⁵⁵⁶ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 504.

⁵⁵⁷ Ср. Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 197–199.

сопоставлении с другими актами того же самого рода, и в этом смысле вероятность этического заблуждения только подтверждает необходимую возможность достоверного этического познания⁵⁵⁸. Во-вторых, оговорка о том, что обнаружение ошибки возможно с точки зрения более четкого восприятия, подводит к центральной особенности этического переживания – а именно, наличия градаций в его осуществлении. Восстанавливая то, как протекает рассуждение об обязательности или запретности поступка, Райнах постулирует:

Абсолютная непостижимость ценностных признаков и их абсолютно ясная явленность образуют пределы, внутри которых возможны всяческие степени... здесь есть непрерывная шкала от малейшей внятности и ясности ценности до идеального предела абсолютно внятной и ясной самоданности. Этот предел достижим крайне редко⁵⁵⁹.

Обозначение того, что постижение ценностей происходит с разной долей ясности, значимо в полемике с этическим релятивизмом, поскольку позволяет связать культурные и исторические различия во взглядах с неравной степенью явленности ценностей, а не с их сущностной противоречивостью. В подтверждение этому предлагается следующий мысленный эксперимент: если представить себе существование едва различимой, практически непостижимой ценности, наш способ мышления о ценностях тем не менее будет предполагать ее нормативную общеобязательную значимость⁵⁶⁰.

Однако основное значение положения о неравномерности постижения ценностей связано с тем, что именно этот признак делает этическое переживание персоналистичным. Глубочайшее убеждение Райнаха заключается в том, что в каждом отдельном случае мера чувствования ценности является не случайной, а определяется индивидуальным характером человека:

В чувствовании ценности часть личного характера документирует себя прямо и непосредственно, [здесь проявляются] этическая «чуткость» и «грубость», бесчисленные степени тончайшей и нежнейшей восприимчивости человека, который ощущает этические ценности вообще и в их тончайших нюансах, вплоть до абсолютного этического тупоумия⁵⁶¹.

Эта тема обращает к обстоятельному обсуждению проблемы личности в феноменологии Райнаха, чему будет посвящен отдельный раздел.

⁵⁵⁸ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 505.

⁵⁵⁹ Reinach A. Überlegung... S. 292.

⁵⁶⁰ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 505.

⁵⁶¹ Reinach A. Überlegung... S. 296.

2.3. Переживание как ценность

Прежде чем перейти к обсуждению темы личности, необходимо остановиться на особом нюансе, связанном с тем, что Райнах обнаруживает особые случаи, когда само интенциональное переживание как таковое наделяется этической ценностью.

Первый такой пример обнаруживается в ходе анализа социальных актов и связан с открытием сущностной для них двусоставности – которую Райнах метафорически называет «душой» и «плотью» каждого социального акта. Дело в том, что всякое межличностное взаимодействие, с одной стороны, необходимо предполагает какое-либо внешнее проявление (его средствами могут быть слова, знаки, жесты и т.д.); с другой стороны, всякий социальный акт инициируется личным волеизъявлением осуществляющего его субъекта и в этом смысле обязательно базируется на внутреннем переживании. Очевидно, можно помыслить осуществление внешних признаков социального акта при отсутствии фундирующего его переживания – Райнах дает примеры неискренней просьбы, которая не соответствует подлинному желанию просителя, лжесвидетельства, противоречащего убежденности говорящего, и т.п. Даже когда дело не идет о прямом лицемерии, во всяком подобном случае налицо «лишь видимость исполнения, выцветшее и бескровное осуществление», эрзац подлинного социального акта. Несмотря на то, какие именно варианты такого искажения подпадают под осуждение с точки зрения господствующей морали, в строгом смысле все они являются случаями лжи и, в известном смысле, лицемерия⁵⁶². В этом отношении можно говорить о том, что переживание как таковое становится нравственно значимым, когда его отсутствие порождает этическую проблему.

Во-вторых, значимость самого переживания раскрывается в связи с рассмотренной выше общей чертой этических и религиозных переживаний, которая отличает их от объективно-рассудочного знания: в связи с их индивидуально-личным характером и с неотторжимостью их содержания от схватывающего переживания. В этом отношении абстрагированные от непосредственного созерцания этические и религиозные максимы приобретают черты профанации или морализаторства. В отдельной записи подмечается, что для чувствования как особого рода познания «центр тяжести и ценность, самая „жизнь“, лежит в [области] переживания, а не познания»⁵⁶³.

Приведенные положения, занимая место попутных замечаний, обладают совершенно особым значением в контексте всего творчества Райнаха, поскольку выходят за пределы обсуждения собственно этического региона и придают этическую окраску

⁵⁶² Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 162–163.

⁵⁶³ Reinach A. Aufzeichnungen. S. 595 [1. Mai; 7].

самому концепту переживания, как одному из центральных понятий феноменологической философии в целом.

2.4. Тема личности и ее связь с понятием переживания

Проблемы персонализма – такие как единство и уникальность личности, ее структура, характерные признаки – обсуждаются Райнахом в подавляющем большинстве случаев именно в связи с темой этики⁵⁶⁴. В этом нетрудно усмотреть преемство от кантианской традиции, поместившей личность в контекст практического разума, растождествив ее с трансцендентальным субъектом сознания⁵⁶⁵. На основе текстов Райнаха невозможно однозначно установить, насколько осозанным было это преемство⁵⁶⁶, и тем не менее можно сделать предположение, что его позиция скорее склонялась к картезианскому отождествлению мыслящего я с эмпирическим субъектом этики и психологии. Сближение феноменального «Я», как единства потока переживаний⁵⁶⁷, с личностью, как носителем индивидуальности, осуществляется через выстраивание концентрической иерархии переживаний, центром которой является личное начало (феноменологический Kern der Person).

Если вернуться к рассмотренному выше подробно различению знания и чувства, то уже в нем можно видеть первую градацию такого ранжирования. В ряде мест акты внешнего восприятия и мышления в узком смысле – соответствующие знанию – именуется «периферийными» переживаниями⁵⁶⁸. При этом имеется в виду их внешняя по отношению к личному началу роль: такие акты как зрение, слышание или мышление не зависят от «характерного склада личности»⁵⁶⁹ и, в свою очередь, никак не определяют его. Для пояснения этой мысли «от противного» приводится пример личной одаренности к наукам:

⁵⁶⁴ Пожалуй, единственным значимым исключением являются места, посвященные предмету эмпирической психологии: одно из лекций «Введения в философию» (Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 396–397) и второе из полемической рецензии Наторпу (Reinach A. P. *Natorps Allgemeine Psychologie...* S. 316–318).

⁵⁶⁵ Ср. эксплицитное согласие Райнаха с Наторпом: «Чистое Я нельзя путать с эмпирическим субъектом»: Reinach A. P. *Natorps Allgemeine Psychologie...* S. 317.

⁵⁶⁶ Единственное, что удается установить с точностью – это высокая оценка Райнахом кантианской этики. Помимо прямого признания того, что она привела к «серьезному обогащению интеллектуального мира человечества» (Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 500), примечательно то, что именно критике морального учения Канта посвящен кульминационный раздел курса «Введение в философию».

⁵⁶⁷ См. *Ibid.* S. 382–384.

⁵⁶⁸ Reinach A. *Überlegung...* S. 295–296; Reinach A. *Einleitung in die Philosophie*. S. 505; Reinach A. *Über Phänomenologie*. S. 547.

⁵⁶⁹ Reinach A. *Überlegung...* S. 295.

может показаться, что за математическим открытием стоит чья-то индивидуальная смекалка, однако в действительности это составляет лишь привходящее обстоятельство того, как было сделано это открытие, никак не соотносясь с его содержательным *результатом*⁵⁷⁰. В отличие от этого, нравственное познание в каждом отдельном случае принципиально обусловлено личной восприимчивостью человека к тем или иным ценностям⁵⁷¹, поэтому акты чувствования ценностей обнаруживаются на более глубоких уровнях психической жизни⁵⁷², расположены ближе к ее центру⁵⁷³.

Пространственно-концентрические метафоры, используемые Райнахом в приведенных местах (уместно, однако, вспомнить оговорку, пусть сделанную в связи с критикой эпитета «внутреннее восприятие», о неудачности и условности пространственных образов применительно к переживанию⁵⁷⁴), могут быть продолжены, поскольку различие не ограничивается только двумя уровнями. Отдельные переживания ценностей не определяют и не исчерпывают структуру личности – они лишь являются ее единичными проявлениями⁵⁷⁵. На основе этих проявлений становится возможным на следующем уровне поставить вопрос о ценности самой конкретной личности: индивидуальная восприимчивость к ценностям является ценностью как таковая (соответственно, чья-либо неспособность их узреть отрицательно характеризует этого человека)⁵⁷⁶. Более того, сам феномен личности как таковой также является ценным – по крайней мере, эта идея приводится как основополагающее открытие Канта в области нравственности⁵⁷⁷.

Дальнейшие обобщения позволяют выделить по меньшей мере три уровня в области нравственно-психического самосознания: во вступлении к лекциям по этике обобщенно заявляется, что проблематика ценностей имеет отношение, во-первых, к частным переживаниям, во-вторых, к чертам характера и, в-третьих, к личности как таковой⁵⁷⁸. Таким образом, получается по меньшей мере четырехуровневая структура личного бытия, от предельно безличных внешних переживаний к индивидуальной конкретности субъекта нравственного чувства. По-видимому, несмотря на то что Райнах останавливается на этом

⁵⁷⁰ Ibid. S. 296.

⁵⁷¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 505.

⁵⁷² Reinach A. Über Phänomenologie. S. 547.

⁵⁷³ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 505.

⁵⁷⁴ Ibid. S. 384.

⁵⁷⁵ Reinach A. Überlegung... S. 295.

⁵⁷⁶ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 505.

⁵⁷⁷ «Собственно ценность человека лежит в этом долженствовании» - ibid. S. 500.

⁵⁷⁸ Ibid. S. 485.

этапе детализации, потенциал ее нюансирования следует признать бесконечным, поскольку последний предел получает лишь апофатическое определение в указании: «Человек больше, чем только переживания»⁵⁷⁹.

Реконструированную на основе текстов Райнаха схему структуры личности имеет смысл дополнить двумя положениями Шелера, которые, как представляется, весьма ей созвучны и, к тому же, добавляют такой схеме большую целостность. Во-первых, акты, получающие у Райнаха наименование периферийных и подчеркнуто противопоставляемые личностно окрашенным, включаются Шелером в персональную структуру посредством указания на то, что любовь, как и противоположная ей ненависть, составляют самое ядро личности и фундируют все остальные – в том числе и периферийные – переживания⁵⁸⁰. Во-вторых, Шелер определяет характер как *дескриптивный ordo amoris*⁵⁸¹ (который следует отличать от *объективно-нормативного ordo amoris* как исторически-ситуативную и потому неполную проекцию «идеальной» этической иерархии), что позволяет пояснить, каким образом характер, с одной стороны, определяет каждое отдельное переживание ценности и, с другой стороны, сам подлежит нравственной оценке.

Намеченная в общем и основывающаяся главным образом на актах чувствования ценностей структура личности, однако, не исчерпывается последними. Райнах дополняет эту общую модель некоторыми частными уточнениями, в каждом из которых устанавливается связь переживаний иного вида (в первую очередь, чувств и эмоций) с индивидуальным характером.

Во-первых, в этой связи уместно вспомнить уже приводившийся пример из эссе о размышлении – того, как схватывание ценности может сопровождаться эмоциональными реакциями преданности, любви, равнодушия, отрицания и т.п. по отношению к этой

⁵⁷⁹ Ibid. S. 397. О проблеме личностного начала в реалистической феноменологии см.: Betschart C. “Kern der Person” (Meta-) Phänomenologische Begründung der menschlichen Person nach Edith Steins Frühwerk // Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner / H. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann, H. R. Sepp, Hrsg. Dresden: Thelem, 2010. S. 61–72.

⁵⁸⁰ См.: Scheler M. Ordo amoris // Idem. Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Gesammelte Werke, 10. Bern: Francke, 1957. S. 356, 370. Однако этот тезис, возможно, был бы отвергнут Райнахом как метафизический, а не феноменологический – на том основании, что в рамках анализа самого акта, к примеру, зрительного восприятия, невозможно установить его необходимую фундированность другим, глубинно персональным, актом (о критике метафизических утверждений вообще см.: Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 370–371).

⁵⁸¹ Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 215.

ценности. Для Райнаха очевидно, что такие сопутствующие нравственному познанию чувства также являются проявлением личных качеств характера⁵⁸².

Глубокую проработку это наблюдение получает в курсе *«Введение в философию»* в ходе неоднократно упоминавшегося сопоставления удовольствия и радости как видов соответственно чувственных и духовных переживаний⁵⁸³. Притом что и те и другие относятся к категории чувств (Gefühle), чувственные (sinnliche) ощущения не входят в структуру личности так же, как не входит в нее и чувственное восприятие. В отличие от этого, такие чувства как радость или печаль являются не непосредственными реакциями, полностью определяемыми объектом восприятия, а всегда опосредуются личной субъективной позицией по отношению к предмету, и в этом смысле они выражают личный характер. Более того, дело не ограничивается обозначением оппозиции между безличными ощущениями и персональными эмоциями⁵⁸⁴ – в действительности, все разнообразие чувств выстраивается в тонко ранжированный порядок. Как отмечает Райнах, чувства различаются между собой по трем параметрам, а именно: по интенсивности, по широте охвата и по глубине; именно степень глубины указывает на близость переживания к средоточию личности и задает тем самым меру его ценности. Так, несомненно различимы скорбь о плохой погоде и скорбь о тяжелой судьбе или, с другой стороны, (мимолетный) восторг и подлинное воодушевление. Virtuозно описание одного из наиболее глубинных переживаний:

Исключительно нежная радость может всецело наполнять нас, может попросту быть с нами.

Такие различия в многообразии переживаний обнаруживают множество разноуровневых слоев в структуре самой личности, вплоть до «глубочайших уровней Я».

Во-вторых, личностно-этическое значение различных внутренних переживаний подтверждается в полемике с Кантом, для которого этика ограничивалась областью вызванных свободным волеизъявлением поступков⁵⁸⁵. По замечанию Райнаха, «человек – это не только волящее существо»⁵⁸⁶, поэтому другие акты (как, например, прощение или

⁵⁸² Reinach A. Überlegung... S. 296.

⁵⁸³ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 495.

⁵⁸⁴ Шелер предлагает сходную оппозицию «душевных» (seelischen) и «духовных» (geistigen) чувств, Вендрелл Ферран называет два этих класса переживаний «ответными реакциями» и «персональными эмоциями» – см. Vendrell Ferran Í. Die Emotionen... S. 211–212.

⁵⁸⁵ О соотношении понятий праксиса, поступка, воления и др. применительно к феноменологии вообще и Райнаха в частности см. Lembeck K.-H. Op. cit. S. 132–137.

⁵⁸⁶ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 500.

соучастие), не приводящие к реализации какого-либо положения дел и поэтому не являющиеся поступками в прямом смысле слова, несмотря на это тоже могут быть выражением индивидуального характера осуществляющего их человека и в силу этого иметь свою этическую ценность. С другой стороны, характер личности может проявляться не только в расположенности к схватыванию ценностей, но и в предрасположенности к определенному рода поступкам: «Эгоистический поступок в отдельности, но еще и эгоистическая личность в целом порицаемы»⁵⁸⁷.

Наконец, в-третьих, среди проявлений личного характера обнаруживаются акты, вообще лишенные этического измерения. Речь идет о том, что направленное на практический вопрос размышление может руководствоваться не только поиском нравственной ценности проекта, но и исходить из личной заинтересованности человека. Игнорирование этого обстоятельства означало бы для Райнаха неправомерную «этизацию психического»⁵⁸⁸. Это тем более важно потому, что, как оказывается, в области интереса личный характер проявляется даже с большей выразительностью, чем по отношению к ценностям. И то, какие именно интересы выходят на первое место, и то, насколько их учитывают и как вообще с ними работают в процессе принятия решения, и сам набор интересов – все это особенно ярко выражает личные черты каждого отдельного человека. На самом деле, в большинстве случаев в размышлении участвуют одновременно и распознавание ценностей, и личный интерес, что влечет за собой сложнейшее взаимодействие этих двух факторов и ставит перед личностью проблему самоопределения.

Результаты анализа персональных актов – в первую очередь, раскрытие противоположности между непосредственными ощущениями и личными чувствами, а также структура этического размышления – позволяют Райнаху обратиться к обсуждению важнейшей для этики проблемы свободы. По меньшей мере со времен Канта эта проблема сводится к вопросу о степени детерминированности человеческих поступков. Райнах находит оппозицию между предопределением и свободой тупиковой и предлагает вместо того, чтобы искать пути обхода детерминизма, решать этот вопрос через обращение к персональным структурам переживания⁵⁸⁹. Рассмотрим поступенно его аргументацию.

Исходной точкой рассуждения избирается феноменологический факт выделения среди всей вариативности интенциональных переживаний класса «спонтанных», или

⁵⁸⁷ Ibid.

⁵⁸⁸ Reinach A. Überlegung... S. 297.

⁵⁸⁹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 512–513.

«произвольных» актов (эта дифференциация, в частности, осуществлена в «*Априорных основаниях гражданского права*», поскольку социальные акты образуют, в свою очередь, одну из разновидностей спонтанных актов⁵⁹⁰). Признаком, удостоверяющим особенность спонтанных переживаний, является обнаруживаемый в их составе феномен *намерения* (Vorsatz), который отождествляется также с *волеием* (Wollen): с несомненной очевидностью мы можем разграничить акты, предполагающие в себе элемент намерения, от таких, которые лишены его по своей сущности. Наряду с намерением в произвольных актах обнаруживается также элемент иррационального *порыва* (Streben), который может охватывать субъекта, провоцируя то или иное действие. Однако феномен намерения не может быть редуцирован к влиянию порывов, и именно в этом Райнах усматривает отграничение области личной свободы: свободным считается такое действие, которое содержит в себе элемент внутреннего воления человека⁵⁹¹.

Напротив, «феноменальная несвобода» регистрируется там, где действие полностью мотивировано внешними (или периферийными) факторами. Тем самым признается, что любой поступок является *мотивированным* – в том смысле, что за ним непременно стоят факторы, его определяющие. Достаточно вспомнить о том, что всякое персональное переживание, как было неоднократно показано в настоящем разделе, является проявлением характера личности и в этом отношении полностью предопределяется индивидуальными чертами конкретного человека⁵⁹². Вследствие сказанного, Райнах занимает довольно радикальную позицию по отношению к тому, что обыкновенно называется свободой выбора:

Мы не намерены сомневаться в однозначной определенности всего происходящего в мире. Приходится отрицать, что при тех же самых обстоятельствах я мог бы действовать иным образом⁵⁹³.

Единственная оговорка, которая существенно меняет впечатление о кажущемся сочувствии Райнаха крайнему детерминизму, состоит в предостережении о том, что *мотивы* нередко путают с *причинами*. Именно этот, незначительный с обыденной точки зрения, смысловой сдвиг является причиной механицистского образа детерминизма, который описывается как «овеществление (Vermaterialisierung) переживаний»⁵⁹⁴.

⁵⁹⁰ Reinach A. Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. S. 158–159.

⁵⁹¹ Reinach A. Einleitung in die Philosophie. S. 508–509.

⁵⁹² Ibid. S. 509–511.

⁵⁹³ Ibid. S. 511.

⁵⁹⁴ Ibid.

Таким образом, свободным действием, с точки зрения Райнаха, должен быть назван такой акт, деятельным источником которого являются персональные структуры феноменального Я. При этом, так же как и в случае персональных эмоций, в каждом поступке может различаться мера личного самоопределения, устанавливая тем самым большую или меньшую степень его свободы. Как пессимистично отмечает Райнах, «сердцевина Я (*das Ichzentrum*) может становиться безвольной добычей порывов»⁵⁹⁵. Более того, в свете осуществленного анализа делается вывод о том, что за подавляющим большинством поступков приходится признать преимущественное действие внешних факторов, что приводит к фактическому сужению сферы свободы⁵⁹⁶. И тем не менее, вывод из этого рассуждения приобретает довольно пафосное моралистическое звучание (оказываясь, между прочим, завершением всего курса Введения в философию):

Среди однозначно предопределенных актов мы обнаруживаем различие между свободой и несвободой. И только таким образом свобода приобретает высокую моральную ценность [...] Итак, в конце концов, проблема свободы есть также и проблема феноменологии⁵⁹⁷.

Возвращаясь к теме нравственно-личных переживаний, следует отметить, что в связи с изложенным представлением о волеизъявлении они получают у Райнаха наименование *мотивирующих*, будучи противопоставляемы иррациональным периферийным актам⁵⁹⁸. Важным следствием этого становится указание на то, что научное изучение подобных переживаний (например, в области истории и психологии) требует выработки особенного инструментария и не может ограничиться простым переносом методов естественнонаучного познания, поскольку следствием такого переноса становится утрата гуманитарными науками своего специфического предмета⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ Ibid. S. 509.

⁵⁹⁶ В этом месте лекции Райнах сочувственно цитирует высказывание Ницше: «Люди в своем большинстве - передаточные механизмы, а никакие не личности»: *ibid.* S. 512.

⁵⁹⁷ Ibid. S. 513.

⁵⁹⁸ См. напр. *ibid.* S. 495, 504; Reinach A. *Über Phänomenologie.* S. 547.

⁵⁹⁹ Reinach A. *Über Phänomenologie.* S. 547–548; *idem.* *Einleitung in die Philosophie.* S. 438–439, 485–486.

3. Религиозное переживание

Религиозная проблематика занимает особое место в истории феноменологического движения. Как известно, объединенный вокруг Гуссерля философский цех ставил перед собой задачу планомерного изучения различных предметных областей как отдельных региональных онтологий. Однако на протяжении первых пятнадцати лет после появления «Логических исследований» не было предпринято ни одной попытки анализа религиозной жизни. Первопроходцем в этом направлении станет геттингенский ассистент Гуссерля Адольф Райнах, который в 1916 году примется за разработку новой системы философии религии. Примечательно то, что эта инициатива имела свои биографические предпосылки: размышления о вере стали ответом на религиозное обращение, постигшее Райнаха на первой мировой войне. В вышедшем в 1921 году посмертном собрании сочинений были опубликованы фронтовые записи – своего рода дневник, в котором описания религиозных переживаний соседствуют с обрывочными рефлексиями⁶⁰⁰. Эти размышления записывались как черновик нового труда: Райнах свидетельствовал, что опыт обращения поставил его перед необходимостью пересмотра всей прежней философской концепции⁶⁰¹. Таким образом, похоже, что в случае феноменологии философия обратила внимание на религию только тогда, когда вера сама вторглась в философское мышление.

3.1. Феноменологический подход как религиозно-философская стратегия

Представленная во «Фрагментах» стратегия соотнесения позитивной религиозности с рациональной рефлексией делает его проект оригинальным изводом философии религии. В то время как главенствующим мотивом просвещенческой традиции была критическая проверка веры с позиций разума, феноменологический анализ ориентирован не на критику, а на установление сущностной специфики данностей веры, которые как таковые не подлежат обязательному сомнению. С одной стороны, такой подход следует основной познавательной установке феноменологии: в противоположность тому, чтобы *объяснять* вещи через сведение их к уже известным, полагаемым в качестве базовых, явлениям, *понимание* связывается с распознаванием своеобразия каждого из обсуждаемых предметов. Вместе с тем следует обратить внимание на то, что для интеллектуального контекста

⁶⁰⁰ В полном виде Фрагменты опубликованы в современном критическом издании трудов Райнаха: Reinach A. Aufzeichnungen. S. 589–611. Систематическая реконструкция и историко-философский анализ Фрагментов осуществлен Беатой Бэкман (Beckmann B. Op. cit.).

⁶⁰¹ См.: Beckmann B. Op. cit. S. 70.

Райнаха как светского философа религиозность вовсе не представлялась самостоятельным феноменом, очевидно не сводимым к иным явлениям. Единственным основанием для принятия заведомой достоверности религиозного как отдельного региона были фронтовые переживания, ставшие поводом к написанию Фрагментов, конституирующей темой которых является опыт внезапной встречи с божественным⁶⁰².

В публикации записей Райнаха собственно религиозные фрагменты предваряются наброском «К феноменологии предчувствия», основная задача которого – оправдать ход мысли, направленный на сохранение самобытности неочевидных с рациональной точки зрения актов. Поводом к рассуждению в нем служит подслушанный в казарме разговор – сослуживцы обсуждали между собой случаи того, как убитые солдаты будто бы заведомо предчувствовали свою гибель в бою. Райнах обращает внимание на то, что скепсис по этому поводу, известный как «научной» точке зрения, так и «здравому смыслу», не затрагивает сути вопроса для феноменолога: вне зависимости от того, как оценивать феномен предчувствия, подлежит объективному выявлению смысл этого понятия – как особого акта, самобытность которого устанавливается в сравнении с иными познавательными актами, такими как знание, суждение и убежденность⁶⁰³. Уже в этом размышлении виден пример особой аналитической аккуратности, далекой от свойственных критической философии судейских претензий, и этот апологетический ход будет распространен в дальнейших записях на христианскую веру, которая с точки зрения светского интеллектуализма представлялась не более серьезной, чем фронтовые суеверия⁶⁰⁴.

Яркой иллюстрацией благоговейной внимательности философии к данностям веры может быть запись от 28 апреля 1916 года, в которой осмыслиется возможность верить в действенность молитвы:

Антиномия услышанной молитвы: молитва о том, чтобы лавина, которая уже несетя вниз, не задела меня; надежда на услышание – как это примиримо с однозначной предопределенностью всех природных происшествий?

Странно: когда лавина проходит стороной, возможно, попав на камни, я переживаю свою молитву «услышанной» - хотя камни уже давно лежали там, и спасение, таким образом,

⁶⁰² Об опыте встречи с божественным см., например, запись: «Конечно, каждый может говорить лишь о том, что он пережил»: Reinach. Aufzeichnungen. S. 595 [2. Mai 1916; 3].

⁶⁰³ Ibid. S. 590–591 [Zur Phänomenologie der Ahnungen; I.].

⁶⁰⁴ Ср. с красноречивыми свидетельствами Гуссерля и Шелера о довольно агрессивных по отношению к религии настроениях в среде немецких интеллектуалов: Кольцов А. Философская феноменология религии (М. Шелер, А. Райнах, Э. Штайн) в контексте религиозности модерна // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 66–67.

могло быть предсказано заранее. И так, является ли все это заблуждением, или можно попытаться «спасти» переживание, сказав: Бог все предвидел и заранее услышал (по-видимому, Шлейермахер)? Или мы оказываемся перед лицом загадочного, которое особым образом предваряет понятие времени, так что абсолютность последнего следовало бы отменить?

Прежде всего: сохранить за религиозными переживаниями их смысл! Даже если он ведет к загадкам. Может быть, именно эти загадки более всего ценны для познания...

Шлейермахер на с. 202 очевидно неправ. Возникает вопрос, как можно при такой точке зрения классифицировать чудеса, или некоторые так называемые чудеса, таким образом, чтобы естественнонаучное объяснение не противоречило бы здесь «чуждести»⁶⁰⁵.

Примечательно, что в этом фрагменте сформулирован девиз, программный для всего проекта черновиков – «Прежде всего: сохранить за религиозными переживаниями их смысл!». Феноменологические предпосылки всего рассуждения станут очевидными, если обратить внимание на то, что этот лаконичный призыв содержит в себе три важных категории: 1) указание на задачу «сохранить» самобытность явления, 2) сближение понятий сущности и «смысла»⁶⁰⁶ и 3) обращение к концепту «переживания», обозначающему форму непосредственной данности религиозного опыта. Дальнейшее рассмотрение призвано показать, что эти принципы могли возникнуть в такой формулировке не иначе как с оглядкой на традицию реалистической феноменологии, одним из главных разработчиков которой был Райнах в период геттингенского ассистентства⁶⁰⁷.

3.2. Развитие реалистического тезиса во Фрагментах

Любопытно проследить преемственность «Фрагментов», как текста не только позднейшего, но и очевидно свободного от притязаний на интеллектуальный нейтралитет в вопросах веры, по отношению к вышеизложенной феноменологической теории. С одной стороны, можно говорить об усугублении чисто инструментального характера философского аппарата: по мысли Райнаха, «философия религии исключительно только *служит*» – в отличие от других областей науки, где непосредственный опыт не бывает целью, а может быть лишь поводом для теоретических построений, философия религии,

⁶⁰⁵ Reinach. Aufzeichnungen. S. 593 [28. April; 1].

⁶⁰⁶ О специфической для феноменологии категории смысла, в т.ч. в общеполитическом контексте, см. напр.: Figal G. Sinn. Zur Bedeutung eines philosophischen Schlüsselbegriffs // Idem. Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. S. 148–158.

⁶⁰⁷ Стоит заметить, что религиозный фактор, видимо, был немаловажной подоплекой всей реалистической феноменологии в целом – об этом см. напр. Baring E. Converts to the Real. Catholicism and the Making of Continental Philosophy. Cambridge, Massachusetts; L.: Harvard University Press, 2019.

«пусть она и проясняет переживания, но лишь для того, чтобы дать возникнуть еще более отчетливым переживаниям»⁶⁰⁸. С другой стороны, анализ религиозного переживания будет оставаться философским в той мере, в какой он следует категориальному аппарату и познавательным установкам феноменологии. В этом смысле уже в приведенной цитате нетрудно видеть использование особой терминологии. В общем и целом, все философское содержание «Фрагментов» сводится к разработанным Райнахом ранее принципам реалистической «феноменологии переживания»; в следующем изложении надлежит рассмотреть, как именно эти принципы применяются в религиозных исканиях и какое развитие они при этом получают.

Поскольку понятие переживания на всех этапах творчества Райнаха сохраняет ключевой статус для его мысли, разработку всего феноменологического аппарата можно проследить в связи с основными моментами понимания самого этого концепта. Автобиографический характер фронтовых записок подчеркивает двойственность смысла: с одной стороны, речь о «переживании» может прочитываться как свидетельство интереса к примечательным моментам собственной биографии, к *происшествиям* – с другой стороны, не менее правомерно толковать это понятие в более близком «Логическим исследованиям» Гуссерля абстрактно-формальном ключе, как обозначение всякого вообще *интенционального акта*. В соответствии с этим, в феноменологической теории «Фрагментов» уместно выделить психологический и гносеологический мотивы (с той оговоркой, что такие наименования должны пониматься скорее описательно, нежели в строгом смысле).

3.2.1. Религиозное переживание как познание

Гносеологическая проблематика возникает в связи с выделением религиозных переживаний в отдельный класс и обозначением особой роли философии религии как интеллектуальной дисциплины. Райнах обращается к ряду катафатических утверждений христианства, чтобы показать их укорененность в специфически религиозной точке зрения.

⁶⁰⁸ Reinach. Aufzeichnungen. S. 594 [28. April; 3]. Возвращаясь к поставленному вопросу о выявлении различных стратегий философии религии, стоит отметить, что высказываемое Райнахом представление о служебной роли философского инструментария типологически соотносимо не столько со средневековой формулой «*philosophia ancilla theologiae*», сколько с формами религиозно-философского синтеза, когда, по словам А. Л. Доброхотова, «философия, выходя в сакральное измерение (обнаруженное в своем мире, на основе своих аксиом), обращается к реальному религиозному опыту, не конструируя умозрительных эрзацев»; такую стратегию отечественный философ характеризует как «удивительно плодотворный баланс духовных сил» - см. Доброхотов А. Л. Философия и христианство // Его же. Избранное. М., 2007. С. 87.

Так, из приведенного выше фрагмента о лавине⁶⁰⁹ явствует, что акт молитвы обретает смысл не раньше, чем наряду с естественнонаучным объяснением происходящего будет предоставлено место иной точке зрения, допускающей возможность сверхъестественного вмешательства в течение событий. Существенно при этом, что такое допущение сверхъестественного оправдывается именно переживанием доверия Богу. Подобным образом уникальность религиозного знания обнаруживается при размышлении о бессмертии⁶¹⁰, а также об «изначальном совершенстве человека и мира»⁶¹¹: признавая этот тезис «загадочным», Райнах указывает, что он не может быть понят как «загадка интеллектуального познания», но лишь как составляющая религиозного переживания.

Таким образом, на примере отдельных истин веры – представлений о бессмертии, человеческом совершенстве и возможности чуда – устанавливается особый источник их познания, отличный от профанного интеллекта. Одновременно с этим религиозным убеждениям усваивается особый характер – это знание нельзя представить как просто «осведомленность» о том, что дело обстоит определенным образом, поскольку убедительным оно может стать лишь как лично пережитая убежденность. Это утверждение приближается к известной феноменологической дискуссии о «знании и чувстве»⁶¹², суть которой заключалась в разработке типологии интенциональных актов и признании того, что область познаваемого не исчерпывается объективирующе-общезначимой рациональностью. По аналогии с тем, как предчувствие скорой гибели противопоставлялось свойственным науке и здравому смыслу познавательным актам, Райнах проводит различие религиозных переживаний абсолютной зависимости или доверия Богу от «имманентно» человеческих актов. К примеру, можно ошибочно предположить, что доверие промыслу лишь по своей степени превосходит доверие, испытываемое по отношению к человеку, и речь в любом случае идет об одном и том же акте в разном «количестве» - но в действительности между этими актами есть качественное различие⁶¹³. Правомерность сущностного различия устанавливается в другом месте рассуждений⁶¹⁴, когда Райнах пытается продумать переход от разумной обоснованности

⁶⁰⁹ Reinach. Aufzeichnungen. S. 593 [28. April; 1].

⁶¹⁰ Ibid. S. 592 [27. April; 1].

⁶¹¹ Ibid. S. 594 [28. April; 1].

⁶¹² Об этой дискуссии см. в исследованиях И. Вендрелл Ферран: Vendrell Ferran Í. Die Grammatik der Gefühle. Einführung in eine Phänomenologie der Emotionen // Praktische Theologie. 2013. № 2. S. 76–77; idem. The Emotions in Early Phenomenology // Studia Phaenomenologica. 2015. № 15. P. 341–343.

⁶¹³ Reinach. Aufzeichnungen. S. 605–606 [§1. Das Absolute].

⁶¹⁴ Ibid. S. 596–597 [11. Mai; 3].

доверия человеку к тому, что способно оправдать абсолютное доверие даже тогда, когда невозможно предъявить его очевидную резонность. Оказывается, что существуют два критерия оценки доверия: с одной стороны, можно ставить вопрос о том, заслуживает ли доверия тот или иной объект, но с другой стороны – и именно это является случаем религиозного отношения – сам характер переживания, за счет своей «цветущей полноты», способен свидетельствовать о его подлинности. На вопрос: «имеет ли эта полнота познавательную ценность» - Райнах отвечает: «Несомненно!», и в этом стоит усмотреть первый, апологетический итог феноменологического анализа «Фрагментов».

Другим достижением является продумывание значения философии религии как интеллектуального оформления религиозного опыта. Обращение к проблеме «знания и чувства» позволяет увидеть схожесть религии с этикой, чему посвящен ряд фрагментов Райнаха. Во-первых, на основании того, что «религиозное познание и познание ценностей близки друг другу, поскольку оба развиваются из чувства», утверждается примат опыта над знанием: «поэтому ключевой вопрос и значимость, собственно «жизнь» лежат в области переживания, а не познания»⁶¹⁵. Однако постигаемые таким образом истины лишены привычных критериев очевидности, общезначимости и объективности. Так, в одной записи Райнах подмечает, что чувство абсолютной зависимости нельзя сравнить с аподиктическими истинами геометрии⁶¹⁶. В другом месте утверждается, уже в более широком смысле, что религиозное переживание как таковое не может притязать на очевидность – так же, как в случае этики или эстетики, любое объективирующее суждение будет опираться на конкретные данности единичных переживаний⁶¹⁷. Более того, Райнах соглашается с тем, что религиозное познание не является общедоступным – в отличие от того, как «объективное познание в общем воспроизводимо в любой момент»⁶¹⁸.

То, что переживание, противопоставляемое указанным образом как «чувство» - «знанию», остается при этом предметом философского интереса, ставит вопрос об уместности интеллектуальной рефлексии. В области позитивных наук все познавательные акты представляют собой формально верифицируемые рациональные процедуры, для которых опыт бывает значим лишь как отправная точка изысканий⁶¹⁹. Другими словами, именно абстрагирующая, теоретическая рефлексия является инстанцией, устанавливающей

⁶¹⁵ Ibid. S. 595 [1. Mai; 7].

⁶¹⁶ Ibid. S. 594 [29. April; 4].

⁶¹⁷ Ibid. S. 595–596 [2. Mai; 5].

⁶¹⁸ Ibid. S. 595 [2. Mai; 10]. Этот фрагмент получает особо интересное звучание в своей концовке: «... по крайней мере, у нас – исторических людей».

⁶¹⁹ Ibid. S. 594 [28. April; 3].

истины науки. В области религиозного мышления дело обстоит, однако, противоположным образом. С одной стороны, сам характер религиозных переживаний, в силу своей спонтанности, затрудняет их доступность рациональной рефлексии⁶²⁰. Но еще существеннее то, что признание за чувствами статуса познавательных актов переносит в этих случаях критерий истинности на сторону переживания. Это значит, что любая объективация истин веры всегда будет вторичной рефлексией, не застрахованной к тому же от заблуждений, и поэтому всякое суждение о вопросах религии должно поверяться обращением к сущностным данностям переживания. Райнах дает образец перехода «от ошибочной рефлексии к подлинным переживаниям» на примере того, как может быть распознана неправомерность обожествления природы: «Благоговения по отношению к природе попросту не существует; оно было лишь “вчитано” (hineininterpretiert) в собственно религиозное переживание»⁶²¹.

Вместе с тем, с другой стороны, как уже указывалось выше, философия религии способна осуществлять служебную задачу «прояснения переживаний»⁶²². Аналитический потенциал философской рефлексии обусловлен представлением, которое было сформулировано еще в марбургском докладе, о том, что феноменология призвана к раскрытию априорных закономерностей, выявляемых в бытии вещей⁶²³. В соответствии с этим принципом Райнах считает возможным обнаружить структуры, сущностно присущие религиозному акту как таковому. Такая позиция проявляется, в частности, в рассуждениях о том, что между отдельными проявлениями религиозного – такими как переживания абсолютной зависимости, доверия, благодарности и т.п. – может быть установлена связь, продиктованная внутренней логикой переживания. С наибольшей четкостью этот ход мысли представлен в записи, датированной 19 мая 1916 года:

Теперь, мы имеем переживание предельной защищенности, из которого «логически» следует доверие (по отношению к чему-либо конкретному). И так же благодарность – из еще более глубинного чувства зависимости (быть в руке Божией). Итак, видится эта последовательность: предельное чувство зависимости – предельное чувство

⁶²⁰ Ibid. S. 593 [27. April; 3].

⁶²¹ Ibid. S. 596 [5. Mai; 1].

⁶²² Ibid. S. 594 [28. April; 3].

⁶²³ Ср.: «В них [сущностных законах] мы имеем не случайное так-бытие, но необходимое так-быть-должно и в силу сущности иначе-быть-не-может», и далее: «Разумеется, необходимость играет роль в априорном [познании] – только это не необходимость мышления, но необходимость бытия» – Reinach. Über Phänomenologie. S. 542–543, 544.

защищенности. Из первого происходит благодарность, из второго – доверие чему-то определенному. Второе предполагает первое⁶²⁴.

Райнах убежден, что в многообразных проявлениях религиозного опыта можно, таким образом, выделить базовые и вторичные переживания, образующие его идеальную структуру вне зависимости от отдельных случаев: «Разумеется, в действительности сперва может иметь место и вторичное переживание, и именно оно приведет к Богу»⁶²⁵.

Справедливо, таким образом, признать за философией религии не только дескриптивную, но также и критическую функцию – с той, однако, существенной оговоркой, что критическому разбору подвергаются не сами данности веры, а только формализующая их рефлексия. Подытоживая, любопытно отметить, что религиозное познание характеризуется, по мысли Райнаха, расхождением критериев очевидности и истинности: в то время как естественнонаучный идеал усваивает оба этих критерия рациональной рефлексии, противопоставляя ее опыту, в вопросах веры истинность остается на стороне опыта, рациональности же отводится служебная роль приведения этих истин (в возможной мере!) к общезначимой очевидности. К сказанному следует добавить, что феноменологическая метода, как особый религиозно-философский проект, призвана возвращать богословские спекуляции и разного рода теологемы к исходным религиозным переживаниям⁶²⁶, в чем можно усмотреть своеобразный вариант «возврата к вещам». В частности, такова задача прояснения религиозных высказываний, примером чего являются рассуждения о грехопадении, где Райнах пытается нащупать интуиции несовершенства человеческой природы⁶²⁷; в другом месте прямо сказано, что утверждение божественных атрибутов – таких как всемогущество и всезнание – происходит из «материального содержания религиозных переживаний»⁶²⁸.

3.2.2. Внутренняя структура религиозного переживания

Другое направление развития феноменологии переживания во Фрагментах может быть названо, в противоположность «эпистемологическому», «психологическим», поскольку на данном этапе рассмотрения нас будет интересовать не отстраненное

⁶²⁴ Reinach. Aufzeichnungen. S. 600 [19. Mai; 1].

⁶²⁵ Ibid. S. 594 [28. April; 2].

⁶²⁶ См. намеченное Райнахом членение философии религии на три раздела: а) учение о религиозных закономерностях, б) изложение сущностно возможного (учение об искуплении и т.п.), в) эпистемологическое исследование всех этих вещей – Ibid. S. 592 [26. April; 3].

⁶²⁷ Ibid. 594 [28. April; 1, 29. April; 1].

⁶²⁸ Ibid. S. 595 [2. Mai; 9].

сопоставление веры с прочими интенциональными актами, но имеющие ярко автобиографический характер попытки описания религиозного переживания изнутри. На этом пути Райнах ставит вопрос о субъект-объектной направленности внутри ноэмо-ноэтической корреляции, тем самым радикализируя реалистический тезис своей философской программы.

Как известно, теория интенциональности Гуссерля предполагает, что каждый акт мышления имплицитно соотнесен с тем или иным предметом – говоря попросту, мышление есть всегда мышление о чем-то. В трансцендентальном варианте феноменологии (как он представлен главным образом в Идеях I) для этого постулата будут найдены термины «ноэзис» и «ноэма», введение которых призвано, помимо прочего, выразить то, что утверждение направленности сознания на что-либо не предполагает – по крайней мере, в рамках данного проекта – вынесения онтологического суждения о действительном (т.е. не зависимом от мыслительного акта) наличии предмета. Универсальное же для всего феноменологического движения значение этого постулата заключается, по-видимому, в том, что таким образом устанавливается соответствие между познаваемым и характером познавательного акта. В этом смысле, любой феноменологический анализ исходит из того, что некий предмет и обнаруживающее его переживание взаимно определяют друг друга. Применительно к философии религии это должно означать, что религиозный опыт, с одной стороны, предъясвляет особый предмет, сам будучи, с другой стороны, обусловленным уникальностью своего предмета. Вероятно, именно такое представление руководит Райнахом, когда он обращает внимание на существование «специфически религиозного понимания бессмертия» и здесь же провозглашает, со ссылкой на Шлейермахера: «Всякому подлинно религиозному переживанию имманентна идея Бога»⁶²⁹. Первая цитата хорошо иллюстрирует ноэтическую обусловленность ноэмы, одновременно подтверждая сказанное ранее о познавательном потенциале религиозного опыта: не только «убежденность в бессмертии», но и любой тезис веры сохраняет свою легитимность только в особой интенциональной установке. А в упоминании необходимой «идеи Бога» можно, в свою очередь, увидеть указание на то, что религиозное отношение не может быть направлено на что угодно, но что ему соответствует уникальная и не доступная обнаружению любым другим способом предметность.

Реалистическая ориентация Райнаха проявляется в его трактовке ноэмо-ноэтической корреляции как взаимодействия полюсов «я» и «предмета». С особой ясностью об этом сказано в первом из датированных отрывков, где в структуре каждого интенционального

⁶²⁹ Ibid. S. 592 [27. April; 1].

переживания выделяются три составляющих элемента: *я как источник* (Ichquelle), *предмет как источник* (Gegenstandsquelle) и *отношение к предмету* (Gegenstandsbeziehung)⁶³⁰. Введение такой терминологии представляется шагом в сторону вынесения онтологических суждений, который сторонники реализма осуществляют, вступая в противоречие с гуссерлианским принципом *epoche*. Еще более оригинальны последствия этого шага, поскольку допущение о существовании двух не зависимых друг от друга источников переживания позволяет поставить вопрос о направленности корреляции между ними. В первой записи этот вопрос обсуждается, оставаясь без однозначного ответа. Здесь лишь намечается возможность разграничения актов, инициированных со стороны предмета (интенциональные переживания постоянно подпитываются предметом как их «источником» или «питательной средой»⁶³¹), и тех, которые конституированы самим интенциональным отношением (они «обнаруживают свою предметную отнесенность из материи переживания»⁶³²). На таком различии основывается предположение об особой направленности религиозного отношения: «Вполне может быть так, что [благочестие (Frömmigkeit)] ведет к Богу, а не происходит (феноменально) от Бога»⁶³³.

В последующих фрагментах это предположение постепенно становится утверждением. Во-первых, Райнах видит указание на первенство переживания по отношению к предмету в высказывании Зиммеля: «Не религия создает религиозность, но религиозность – религию». Интерпретируя эту цитату в соответствии со своей терминологией, он понимает «религиозность» как один из видов интенционального отношения, из чего следует умозаключение, что «религиозный „предмет“ есть продукт религиозного переживания»⁶³⁴. Во-вторых, этот тезис высказывается в связи с признанием *абсолютности* как особого качества переживаний. Этот ход мысли уже упоминался выше, когда шла речь о сущностном своеобразии религиозного акта: в ряде мест⁶³⁵ Райнах обращает внимание на то, что называемые одними и теми же словами акты (доверия, благодарности, зависимости и т.п.) на самом деле сущностно различаются в зависимости от предмета и характера их направленности – если по отношению к человеку акт (например, доверия) может осуществляться в большей или меньшей степени, то в отношении божественного любое переживание мыслимо только как абсолютное. Теме *абсолютного*

⁶³⁰ Ibid. S. 592 [25. April; 1].

⁶³¹ Ibid.

⁶³² Ibid.

⁶³³ Ibid.

⁶³⁴ Reinach. Aufzeichnungen. S. 598 [13. Mai; 4].

⁶³⁵ Ibid. S. 596 [10. Mai; 1], 596-597 [11. Mai; 3], 600 [21. Mai; 1], 605-606 [§1. Das Absolute].

посвящен единственный фрагмент, который представляет собой не обрывистую заметку, но развернутое рассуждение, оформленное в виде связного текста⁶³⁶. Здесь изложенный ход мысли нюансируется в различных отношениях, в частности – с точки зрения направленности корреляции между предметом и характером осуществления акта. Подмечая, что зачастую предмет определяет специфику нашего отношения к нему, Райнах уточняет, что бывают другие случаи, когда нас постигает особое переживание, уникальность которого как таковая становится указанием на некоторую объективную реальность – и именно так обстоит дело в случае религии⁶³⁷. Будучи воспроизведено в другом фрагменте, это положение получает однозначный вывод: «И эта „абсолютность“ переживания ведет к Богу»⁶³⁸.

Изложенное утверждение о наличии однозначной направленности внутри ноэмо-ноэтичекого комплекса получает важное развитие, будучи открытым различным толкованиям. С одной стороны, представляется обоснованным приписать Райнаху выстраивание структуры религиозного опыта в рамках традиционной субъект-объектной схемы – в пользу чего, помимо прочего, буквально свидетельствует тот фрагмент, где для описания интенциональной корреляции предложена оппозиция предмета (Gegenstand-) и субъекта переживания (Ichquelle)⁶³⁹. Справедливость такого понимания подкрепляется также и общим тоном интимного психологизма, который оправданно ожидать от рабочих записей, фиксирующих и осмысляющих спонтанный опыт конверсии. В этом смысле трудно не считать здесь указания на то, что переживание локализуется в первую очередь и главным образом на уровне индивидуальной человеческой субъективности – иными словами, значимо по преимуществу как событие личной биографии, – имея доступ к божественной реальности своим содержательным итогом. В таком случае одной из основополагающих характеристик религиозной жизни и религиозного сознания останется их необходимая субъективность, и весь представленный во Фрагментах проект будет продолжением «антропологического поворота» в теологии, начатого Шлейермахером. С другой стороны, однако, последовательный субъективизм не может быть согласован с реалистической позицией, ибо тогда под вопросом окажется объективная значимость утверждений веры. Не случайно в контексте полемики с позитивистским скепсисом, в очередной раз отстаивая познавательную самоценность религиозного опыта, Райнах делает

⁶³⁶ Ibid. S. 605–610 [§1. Das Absolute].

⁶³⁷ Ibid. S. 606–607 [§1. Das Absolute].

⁶³⁸ Ibid. S. 600 [21. Mai; 1].

⁶³⁹ Ibid. S. 592 [25. April; 1].

оговорку: «Некоторые решат – довольно поспешно – что здесь речь идет о только лишь „субъективных переживаниях“»⁶⁴⁰. Поэтому признание первичности субъективного истока в религиозном акте должно быть уравновешено признанием объективного статуса его коррелята.

В учении о предмете религиозного опыта объективно-реалистический настрой Фрагментов приобретает любопытное теологическое звучание. Содержание записей позволяет задаться вопросом о том, что именно понимается под интенциональным коррелятом веры. Так, в очерке «Абсолютное» Райнах говорит исключительно об «абсолюте», «небесном» или «божественном», избегая напрямую упоминать Бога, что – принимая во внимание особую разработанность этого отрывка по сравнению с другими – является, должно быть, проявлением нарочитой аккуратности в рассуждении. Тем не менее, в предшествующем рассмотрении было приведено два свидетельства того, что во Фрагментах обнаруживаются места, где религиозный предмет непосредственно отождествлен с Богом. В этом шаге следует видеть достаточно радикальное проявление реалистической позиции, которое, впрочем, полностью продолжает цитированное выше (в связи с критикой онтологического аргумента на ранних этапах творчества) утверждение из геттингенских лекций об установлении бытия Бога через опыт. Тезис о бытии Божиим формулируется теперь со всей прямоотой: «Существование Бога раскрывается на основе материального содержания переживания Бога... Всякий раз, когда из нас проистекает религиозное переживание, Бог, в силу содержания переживания, полагается как сущий»⁶⁴¹. Это высказывание можно представить как итог поиска строго выверенного баланса между субъективистскими и объективистскими тенденциями феноменологического описания веры – с одной стороны, онтологическое утверждение поставлено здесь в зависимость от ноэтического источника («когда из нас проистекает (uns entquillt) религиозное переживание»), и в то же время его общезначимость показана необходимым следствием религиозной интенциональности.

Примечательно, что для обоснования таких притязаний на общезначимость Райнах почти буквально возвращается к формулировке своего базового эпистемологического принципа, как он был изложен в самой первой публикации философа 1910 года. Во Фрагментах читаем:

⁶⁴⁰ Ibid. S. 604 [I. Die Beurteilung des Erlebnisses].

⁶⁴¹ Ibid. S. 595 [2. Mai; 1].

Таков основной закон учения о познании – все сущее постижимо по своей сущности. Каждому предмету и каждому классу предметов подчинены идеальные акты, в которых эти предметы обнаруживаются. Здесь присутствуют строгие законы соответствия⁶⁴².

Эта цитата свидетельствует о неизменности реалистической установки Райнаха на фундаментальном уровне на всех стадиях его философского пути: отказ от феноменологической *epoché* ради сохранения онтологического тезиса оправдывается общим представлением о задачах и возможностях познавательной деятельности. В приведенном отрывке этот принцип выражается через два отождествления: интенционального переживания с познавательным актом и предмета познания с сущим. Если признание познавательной значимости религиозного переживания, как было показано, потребовало создать учение о сущностной уникальности религиозной интенции, то о втором стоит сказать отдельно теперь. Утверждение о том, что каждый акт познания имеет своим референтом некий сегмент объективной реальности, предполагает, что всякий интенциональный коррелят существует самостоятельно и независимо от познающего субъекта. То есть, по мысли Райнаха, религиозный опыт является достаточным и легитимным основанием для того, чтобы провозгласить предмет его референции объективно и самостоятельно существующим. Причем в рамках своего замысла феноменолог напрямую отождествляет познаваемое в религиозном акте сущее с христианским Богом. Вполне уместно отметить, что вся представленная аргументация оставляет необоснованным последнее утверждение. Даже соглашаясь признать объективное существование интенционального коррелята, мы вправе заподозрить, что имя Бога присваивается здесь антропологическому феномену (я именую Богом то, что обнаруживаю в себе как референцию своих переживаний). Таким образом, справедливо заключить, что в феноменологической интерпретации христианской теологии Райнаха можно с равным правом усмотреть «двух богов»: наряду с живым Богом отцов остается место условному имени, относимому к безличной абстракции.

В известном смысле, такая двойственность должна быть признана роковой неизбежностью для всякой попытки интеллектуального оформления основоположений веры⁶⁴³. Тем не менее, подступы к ее преодолению можно усмотреть в попытках ухода от описанной субъект-объектной схемы, традиционно воспроизводимой при анализах религиозного акта. Именно такой ход приписывает Райнаху Хайдеггер, пользовавшийся

⁶⁴² Ibid. S. 604 [Die Endlichkeit des Geistes].

⁶⁴³ Ср. с неоднократно повторяющимся у Шелера утверждением о нетождественности «абсолютов» метафизики и религиозного опыта – см. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. S. 535, 381–382, 386–388 и.а.

Фрагментами при разработке своего курса «Философские основания средневековой мистики»⁶⁴⁴. В частности, Хайдеггер приводит следующее место, выбранное из помещенного после очерка «Абсолютное» параграфа «Структура переживания»:

Я переживаю свою абсолютную зависимость от Бога. Поскольку я сам участвую в этом пережитом отношении, не положение вещей (Sachverhalt) находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении (Beziehung), которое, в силу этого, естественно не может быть для меня объективируемо (gegenständlich sein)⁶⁴⁵.

Насколько удастся заметить, это место остается единственным во всех Фрагментах, где содержится подобного рода размышление. Однако в свете поставленной проблемы значимость этой реплики, несомненно, немаловажна. Без ущерба для установленных ранее особенностей ноэмо-ноэтической корреляции в религиозном акте здесь осуществляется иной подход к ее описанию. Если вспомнить, что в раннем фрагменте наряду с субъективным и предметным истоками акта третьим элементом в структуре переживания было названо интенциональное отношение⁶⁴⁶, то в данном случае именно оно становится ключевым понятием и «отправной точкой», позволяя таким образом отстраниться от противоречий субъект-объектной модели. Описание религиозного переживания как необъективируемого «отношения» позволяет показать его как захваченность безусловным, тем самым не допуская редуцирования божественного к чему-либо конечному.

3.3. Философско-теологическое заключение

Известно, что религиозно-философские Фрагменты воспринимались коллегами Райнаха по феноменологическому движению как решительный поворот в его философском творчестве, обусловленный новой мировоззренческой установкой. Среди таких свидетельств⁶⁴⁷ наиболее выразительно описание религиозного обращения, которое приводит Ядвига Конрад-Мартиус в предисловии к первому изданию трудов философа 1921 года:

На фронте ему открылось познание Бога. Разумеется, до этого он с безусловным почтением и разумной робостью относился к тем сферам, которые должны были где-то занимать свое объективное место, но которые ему лично были недоступны. Теперь это новое и отныне уже в совершенно ином смысле абсолютное нахлынуло на него с такой

⁶⁴⁴ О рецепции разработок Райнаха ранним Хайдеггером см.: Silva Santos B. Martin Heidegger e o “Absoluto”; критические замечания Хайдеггера также рассмотрены Б. Бэкман: Beckmann. Op. cit.. S. 136-146.

⁶⁴⁵ Reinach. Aufzeichnungen. S. 611 [§2. Struktur des Erlebnisses].

⁶⁴⁶ Ibid. S. 592 [25. April; 1].

⁶⁴⁷ См.: Reinach A. Sämtliche Werke. Bd. II. Kommentar und Textkritik. S. 789–790.

полнотой и силой, что поначалу полностью приковало к себе его взгляд. Мы видим, что центральное религиозное переживание состояло для него в чувстве и познании теперь уже полной защищенности. Что речь здесь шла вовсе не о пантеистически неясной эмоциональности, в какой мере истинный фундамент его переживания также заключался в метафизически объективном и реальном источнике таких переживаний, - все это обнаруживает то однозначное и ясное отношение к Христу, которым он обладал⁶⁴⁸.

При этом осуществленное нами рассмотрение скорее выявляет как формально-категориальную, так и содержательную преемственность фронтовых разработок Райнаха по отношению к его более ранним исследованиям. Несомненно, это не обесценивает их как проект выстраивания сущностного анализа религии, то есть как одну из региональных феноменологий. Нам удалось увидеть, что применение общих принципов реалистической феноменологии к исследованию религиозного переживания даже в черновом варианте привело к совершенно определенным содержательным итогам. Оставаясь набором обрывочных догадок и вопрошаний, Фрагменты тем не менее представляют собой оригинальную совокупность, в которой явно присутствуют сквозные утверждения, касающиеся как предмета рассуждения, так и его категориального аппарата. В первом случае Райнаху удастся сделать существенные философско-теологические открытия – такие, например, как обнаружение внутренней иерархии религиозных переживаний, прояснение ряда теологем, а также важная попытка преодоления метафизических противоречий, связанных с онтологическим статусом божественного. С другой стороны, в ходе изысканий были подвергнуты серьезной ревизии теория интенциональной корреляции и апология чувства как разновидности познавательных актов.

И все же мы вправе спросить, появляется ли во Фрагментах что-либо принципиально новое, что можно было бы предъявить в качестве бесспорного следствия религиозного обращения, и только его. Не мог ли Бог Райнаха-философа при иных обстоятельствах быть открыт и «на кончике пера»? Представляется, что элементы этой качественной новизны также могут быть обнаружены во фронтовых черновиках, однако не на уровне эксплицируемых тезисов, а скорее в области общих категорий, которые интуитивно нащупываются Райнахом в виртуозных описаниях опыта спонтанной встречи с Абсолютным. Восстановление этих категорий должно стать непростой задачей отдельного исследования; в порядке предварительного подступа к вопросу можно предположить, что в качестве таковых могут быть названы «безусловность» и «глубина» - два

⁶⁴⁸ Цит. по: Райнах А. Ук. соч. С. 30.

мировоззренческих атрибута, обретаемые только в опыте веры и недоступные спекулятивному обоснованию. «Безусловность» веры утверждается тогда, когда абсолютный характер приписывается самому религиозному акту (а не только его предметному корреляту), когда встреча со священным объявляется единственной безусловной опорой в ситуации общей ненадежности и релятивизации всего имманентного. А особое измерение «глубины» выражается в метафорической оппозиции небесного и земного, через которую уникальность религиозного опыта соотносится с целокупностью жизненного мира.

Конечной целью анализа черновиков Райнаха могло бы стать выявление в них оригинального религиозно-философского синтеза, поскольку уже на данном этапе их изучения очевидно, что процедуры философского мышления вступают здесь в двустороннее взаимодействие с интуициями веры. Прослеживание этого сложного взаимодействия следовало бы осуществить в контексте существующих исследований философской теологии как особого способа одновременного оперирования дискурсами рациональности и веры⁶⁴⁹. Такая постановка вопроса ориентируется, в частности, на гипотезу М. А. Пылаева о существовании особой «формы христианской теологии, которая, впитывая в себя прежде всего важнейшие достижения философии XIX-XX вв., тем не менее пытается оставаться свободной от них» - что является особенностью «всех великих систем христианского богословия»⁶⁵⁰.

⁶⁴⁹ В качестве имеющихся в отечественной науке разработок такого рода стоит главным образом упомянуть программные монографии: Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010; Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011.

⁶⁵⁰ Пылаев М. А. Философия и теология в «неоортодоксии» Карла Барта // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 6 (68). С. 27.

Заключение

Подведем итоги и суммируем результаты осуществленного исследования.

1. Первостепенной задачей было выявить смысловое наполнение понятия «переживание» в феноменологическом мышлении Райнаха. Выяснилось, что это понятие несет функцию своего рода аксиоматической предпосылки, в связи с чем не может быть дано его строгое определение: это понятие служит для указания на аподиктический, обнаруживаемый строго феноменологически факт сознания – в этом отношении напоминая картезианское открытие *cogito*. Единственное, что, с точки зрения Райнаха, можно сказать о переживании, относится к его сущностным атрибутам. Так, на априорном уровне переживанию присущи два базовых признака:

- субъектность, принадлежность некоторому «я», и
- интенциональность, то есть необходимая соотнесенность с некоторой предметностью, не входящей в состав данного переживания.

Наряду с этим выделяются некоторые качественные характеристики, фактически свойственные всякому переживанию:

- неоспоримая внутренняя очевидность,
- осложненность рефлексивного схватывания всех нюансов переживания,
- обязательная детерминированность переживания,
- недоступность внешнему наблюдению,
- темпоральность, причем скоротечность.

Отметим, что выявление всех этих черт получает убедительное дескриптивно-феноменологическое обоснование, на фоне чего дополнительной задачей Райнаха становится отграничение от любых попыток (квази)метафизических спекуляций относительно содержания сознания.

Отдельным достижением является предпринятое впервые установление связи между особенностями в понимании переживания и реалистической позицией Райнаха. В ходе анализа удалось показать, что общее для Райнаха и Гуссерля положение об интенциональной корреляции между сознанием и его предметом получило в их трудах разнонаправленную разработку. Отсюда следует необходимость пересмотра хрестоматийной оппозиции между реалистической и трансцендентальной феноменологией: представляется, что суть дела состоит не в противоречии по одному и тому же – онтологическому – вопросу, а в различном познавательном интересе и, соответственно, разной расстановке акцентов. При этом за реалистическим тезисом возможно усмотреть не столько метафизическое допущение, сколько по-своему оправданную претензию на его

феноменологическую данность, если принять (обоснованную в тексте работы) поправку, что между интенциональным предметом и реальным сущим переход осуществляется не в сторону от первого ко второму (т.е. будто бы любой интенциональный акт удостоверял реальность своего коррелята), а наоборот – от второго к первому (т.е.: любое реально сущее может быть доступно в переживании). А такое убеждение, в свою очередь, основывается на представлении об особом характере переживания, которое заключается в аффицированности сознания со стороны объекта.

В дополнение к этому сосредоточение на понятии переживания позволило подчеркнуть значимые нюансы в ключевой для феноменологии концепции материального априори. С одной стороны, в полемике с кантианской традицией Райнах настаивает, что априори является коррелятом, а не атрибутом когнитивного акта (кстати, усматривая в этом очередной аргумент в пользу реализма). С другой стороны, традиционное отождествление сферы априорного познания с очевидным должно быть пересмотрено в том смысле, что очевидность оказывается более широким понятием, будучи присущей любому переживанию. Вместе с этим Райнах убежден, что в области априори невозможны утверждения о реальном существовании чего-либо, сущее доступно только в переживаниях иного рода.

2. Установить значение понятия «переживание» в феноменологии Райнаха удалось применительно к трем проблемным областям: эпистемологии, этике и религии. В области эпистемологии в свою очередь было выделено несколько уровней обсуждения этой темы.

Прежде всего, для Райнаха важен момент регулятивной роли философии по отношению ко всем другим частным наукам. Дело в том, что феноменологии усваивается задача эйдетического обоснования предметных областей и теоретических оснований отдельных научных дисциплин. В нашей работе было показано, что предметное и методологическое разнообразие наук напрямую связывается с региональными онтологиями, и в этом смысле уже научная специализация предстает результатом познания мира. При этом задача прояснения априорных аспектов предметов научного изучения, в соответствии с теорией материального априори, требует возводить всякий предмет к соответствующим типам переживаний. Поэтому феноменологическое наукоучение выдвигает особое требование «соразмерности» познания переживанию. В историческом плане важно то, что Райнах преодолевает дильтеевскую парадигму, в которой переживание являлось специфическим предметом наук о духе в противоположность наукам о природе – теперь понятие переживания распространяется на все без исключения области познания. В этом смысле пересматривается и вся нововременная традиция противопоставления

рационализма – эмпиризма, поскольку, с одной стороны, отрицается возможность не опосредованного переживанием знания, и, с другой стороны, фундаментально изменяется сам смысл «опыта» (опыт теперь мыслится как реализация в переживании определенного положения дел).

В немаловажном для философии начала XX века контексте борьбы с психологизмом⁶⁵¹, как и в биографическом контексте, любопытно двойное отношение Райнаха к психологии: занимая в ее адрес предельно дружественную позицию на концептуально-декларативном уровне, феноменолог многократно обрушивается с решительной критикой против всех фактических изводов эмпирической психологии. В то же время примечательно, что в противоположность и философии жизни (Дильтею), и неокантианству (Наторпу) в феноменологии концепт «переживания» лишается всех антипсихологистских коннотаций и, наоборот, понимается максимально приближенно к психологическим трактовкам.

Далее, применительно к прояснению смысла «знания» как такового необходимо отметить, что Райнах в ряде мест намечает иерархию когнитивных актов, различая, с одной стороны, знание в широком (как противоположность сферам чувства и воления) и в более специфическом смысле (как то, что обосновывает всякое суждение), с другой стороны, противопоставляя обыденному знанию философское познание, нацеленное на усмотрение сущностей. В ходе всех этих различий философ обращается к нозтическому анализу соответствующих актов, подчеркивая, что именно внимание к образу их осуществления позволяет проводить строгие демаркации между ними. Обнаруженный материал не позволяет реконструировать исчерпывающую и непротиворечивую иерархию знания, однако на его основе можно сделать наблюдение о том, что усиливающейся интуицией Райнаха было указать на особую интеллектуальную способность сознания, не тождественную всем прочим переживаниям (в том числе и суждениям).

На примере центральной для творчества Райнаха темы суждения были подробно представлены процедуры феноменологического анализа переживаний (в соответствии с чем соответствующий раздел диссертации можно назвать в наибольшем смысле «философски-практическим», или «прикладным» по сравнению со всеми другими). В представленном изводе феноменологии работа с переживаниями заключается главным образом в трех операциях: 1) обнаружение и классификация многозначности понятий, используемых при рассуждении о том или ином виде опыта, 2) «сущностные

⁶⁵¹ См. Kusch M. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. L.; NY: Routledge, 1995.

разграничения», устанавливающие строгие различия между сходными видами переживаний, 3) выявление «сущностных закономерностей», регулирующих взаимосвязь между различными актами.

Обращение к поздним текстам выявило несколько нюансов, касающихся когнитивного статуса особых видов переживаний. Так, во-первых, оказалось уместным признать наличие определенного когнитивного элемента практически в любом интенциональном переживании. Притом что, во-вторых, если в случае собственно интеллектуального познания достигнутое знание может абстрагироваться от предоставляющих его актов, то такое положение дел не является общим правилом. Поэтому, в-третьих, в отдельных случаях (прежде всего, в области этики и религии) следует говорить о «живом знании», причем преимущественной ценностью зачастую будет обладать не содержание знания, а сам факт обладания им.

Наконец, были рассмотрены проблемы рефлексии и потока переживаний.

С одной стороны, рефлексия является единственным возможным средством обнаружения и анализа переживаний, в связи с чем требуется решить вопрос о ее принципиальной возможности. С другой стороны, рефлексия сама является оригинальным видом переживания и в этом смысле заслуживает своего описания. В случае Райнаха две эти постановки вопроса совмещаются, поскольку, занимая относительно возможности рефлексии срединную позицию между крайним скепсисом и противоположным ему оптимизмом, лучшее ее обоснование он находит в феноменологическом прояснении внутренней структуры этого акта (считая все другие аргументы за и против метафизическими измышлениями). В результате формулируются последовательные стадии осуществления рефлексии, а также рекомендации по овладению этим сложнейшим, но необходимым для философа «искусством» (а именно, необходимы два условия: навык особой чуткости к сиюминутным состояниям сознания и умение предельно аккуратно воспроизводить пережитое в ретроспективной и объективирующей модификации).

В связи с темой потока переживаний были обнаружены два важных положения. Во-первых, континуальность потока переживаний получает двоякое феноменологическое подтверждение: с одной стороны, через выявление необходимых взаимосвязей между отдельными видами переживаний (например, акт утверждения всегда предполагает предшествовавшую ему убежденность), с другой стороны, посредством демонстрации того, как некоторые переживания необходимым образом влияют на общее течение сознания. Одновременно с этим выяснилось, что реалистические позиции Райнаха позволяют ему однозначно отождествлять поток переживаний с эмпирическим субъектом. Во-вторых, с опорой на анализ текстов Гуссерля была сформулирована проблема диалектического

напряжения между единством потока переживаний и единичностью каждого переживания в отдельности; найдены свидетельства тому, что мысль Райнаха также чувствительна к этой проблеме – что, с нашей точки зрения, указывает на то, что понятие переживания содержит в себе внутреннюю динамическую сложность и не может рассматриваться в качестве упрощающего конструкта.

3. Выяснение этического измерения «переживания» потребовало предварительно обратиться к общей специфике сферы нравственного. По Райнаху, категория «нравственного» (*das Sittliche*) является ключевой, учреждающей существенную особенность всего региона этики; по аналогии с переживанием, она оказывается аксиоматическим понятием, в связи с чем можно указать лишь на ее существенные атрибуты. Таковыми являются ультимативная самоценность нравственности, ее личностный характер и связь с ценностями (хотя не все ценности, в свою очередь, имеют отношение к этике). Кроме того, Райнахом сформулирована оригинальная триада центральных этических понятий – «ценность», «правда» и «благо»: ценности соотносимы с отдельными вещами, а правильность – с положениями вещей (*Sachverhalt*), в то время как именно на уровне благ идет речь об их иерархии.

Наиболее разработанной темой в текстах Райнаха является эпистемология и онтология ценностей. Ценности представляют собой предметность особого рода и в силу этого трансцендентны сознанию (хотя и не гипостазируются подобно платоническим идеям); познание ценностей осуществляется в особом акте интуитивного чувствования (*Fühlen*). С одной стороны, этот акт принципиально отличен от чувств-эмоций (*Gefühle*): последние также могут быть связаны с ценностями, но им присуща лишь «слабая интенциональность» (что означает, что они могут быть направлены только на уже имеющийся коррелят), в то время как нравственное чувство состоит именно в обнаружении ценностей в качестве интенционального предмета. С другой стороны, все разновидности чувства (к нравственным и эмоциональным добавляются также межличностные и религиозные переживания) противостоят рассудочному познанию, образуя особый вид «живого» знания (то, что на языке Паскаля называется разумом сердца).

Онтологический статус ценностей также приобретает особое звучание в связи с понятием «переживание». Во-первых, Райнах демонстрирует, что интуитивная убежденность в объективности ценностей специфическим образом окрашивает глубинный модус отношения человека к миру. Во-вторых, нравственное чутье получает обоснованные аналогии с восприятием физической действительности – и здесь и там есть место как заблуждениям, так и, наоборот, различным степеням чуткости к предмету. В-третьих,

можно говорить о том, что само переживание как таковое приобретает в мысли Райнаха этическое измерение, обладая безусловной ценностью по сравнению с отвлеченными максимумами и «слепыми» социальными обязательствами.

Наконец, обращение к «переживанию» происходит и при обсуждении глубинных этических проблем, связанных с понятием личности. Так, классификация различных типов переживаний позволяет выстроить модель единства и многомерности феноменального «я»: в его структуре выделяются «слои» различной глубины, от уровня безличных периферийных переживаний до неизменных черт характера и самой сердцевины личности, которая всегда «больше своих переживаний».

Наряду с этим осуществляется расширение сферы этического, которая со времени Канта ограничивалась пространством практического разума, то есть связанных с волеизъявлением поступков. Райнах показывает, что не только акты волеизъявления, но и многие внутренние переживания обладают нравственным измерением; более того, этической оценке подлежат все уровни «я» – не только его отдельные проявления, но и индивидуальный характер, и сама личность как таковая.

Примечательно, что именно ранжирование переживаний на «произвольные» и «периферийные» ведет к феноменологическому схватыванию сути свободы. Вопреки обыденной точке зрения, она заключается отнюдь не в способности изменить имеющееся положение дел: при общей и неизбежной детерминированности всего потока переживаний свободным действием оказывается такой акт, который мотивирован персональными структурами сознания, а не внешними причинами. Таким образом, только на уровне глубинно-личностных переживаний имеет смысл говорить о свободе.

4. Анализ подступов к феноменологии религиозного переживания обнаруживает несколько существенных дополнений ко всему сказанному.

Прежде всего, верность принципу феноменологической чистоты описаний предостерегает Райнаха от умозрительных обобщений, апеллирующих к универсалистским категориям «религии», «священного» и т.п. Религиозные *Фрагменты* целиком и полностью посвящены обсуждению конкретных форм – в данном случае, христианской либерально-протестантского типа – набожности. В этом отношении можно говорить о том, что инициированный проект феноменологии религиозного переживания кладет конец нововременной «философии религии», открывая новую парадигму философско-теологических исследований – в которой изучаемому нами понятию отведено ключевое значение.

В контексте всего корпуса текстов Райнаха удастся констатировать достаточно гармоничное преемство в том, как он работает с вопросами христианской веры, по сравнению со всеми предшествовавшими разработками. В этом смысле появление религиозного измерения скорее добавляет существенные нюансы, нежели ведет к прямым пересмотрам изначальной концепции. Можно сказать, что приобретенный в кризисных условиях опыт доверия Богу радикализирует уже упомянутую ценность переживания как такового, обнаруживая именно в пространстве непосредственных переживаний измерение особой глубины и безусловности (тем самым феноменология переживания оказывается оригинальным случаем «утешения философией»).

Last but not least, именно на путях религиозного озарения происходит трансформация казавшейся самоочевидной субъект-объектной модели опыта, когда – как мы помним из известной цитаты – «не положение вещей находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении». Воспринятый Хайдеггером, этот ход стал одним из решающих факторов преодоления метафизического мышления, что, в частности, сделало бессмысленной и обсуждавшуюся подробно в тексте работы оппозицию реализма и идеализма.

Источники

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / А. В. Михайлов, пер. М.: Академический проект, 2009.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Д. В. Складнев, пер. СПб.: Наука, 2006².
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. Прологомены к чистой логике / Э. А. Бернштейн, пер.; С. Л. Франк, Р. А. Громов, ред. М.: Академический проект, 2011.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Исследования по феноменологии и теории познания / В. И. Молчанов, пер. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
5. Райнах А. Собрание сочинений / В. А. Куренной, пер. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
6. Reinach A. Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden / K. Schuhmann, B. Smith, Hrsg. München: Philosophia-Verlag, 1989.

Литература

1. Антология реалистической феноменологии / Д. Атлас, В. А. Куренной, ред. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
2. Варсегов А. Г. Взгляды Адольфа Райнаха на феноменологию и ее метод // Вестник Вятского государственного университета. 2008. Вып. 4. С. 150–154.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. / М. С. Козлова, Ю. А. Асеев, пер. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 1–73.
4. Громов Р. А. Австрийская философия – поиск идентичности. Часть I. К вопросу о национальной философской традиции // Философские науки. 2013. № 9. С. 90–101.
5. Громов Р. А. Протестантский и католический неоаристотелизм в немецкой философии XIX века. Франц Brentano о многозначности сущего у Аристотеля // SCHOLE. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 2. С. 454–472.
6. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Рене Декарт. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
7. Доброхотов А. Л. Философия и христианство // Его же. Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 75–88.
8. Коначева С. А. Бог после Бога. Философская теология в постметафизическую эпоху. М.: РГГУ, 2019.

9. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.
10. Коначева С. А. Проблема априори в феноменологии религии // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19-20 апреля 2012 г. / А. Н. Круглов, ред. М.: Канон+, 2013. С. 259–282.
11. Куренной В. А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999. Вып. 11/12. С. 156–182.
12. Куренной В. А. Проблема возникновения феноменологического движения: дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.
13. Лызлов А. В. Описательная психология Вильгельма Дильтея. Введение в проблематику. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011.
14. Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004.
15. Мотрошилова Н. В. *Идеи I* Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: «Феноменология–Герменевтика», 2003.
16. Огурцов А. П. Понимание // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743a8d47bb13aeacfee67> (дата обращения 30.08.2023).
17. Пантыкина М. И. Адольф Райнах и его забытый проект феноменологии права // Вопросы философии. 2022. Вып. 4. С. 116–126.
18. Пантыкина М. И. А. Райнах и Н. Н. Алексеев: два проекта феноменологии права // Вестник гуманитарного института ТГУ. 2010. Вып. 1 (7). С. 7–13.
19. Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011.
20. Пылаев М. А. Философия и теология в «неоортодоксии» Карла Барта // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. №6 (68). С. 26–40.
21. Рикёр П. Понимание и объяснение // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0147b3e0f087b73dec51af47> (дата обращения 30.08.2023).
22. Рындин Д. Г. Концепт «событие» в философии М.К. Мамардашвили: историко-философские аспекты: дис. ... канд. филос. наук. М., 2020.
23. Саличе А. Разрыв внутри ранней феноменологии: Эдмунд Гуссерль, Адольф Райнах (и Теодор Конрад) о мышлении и созерцании // Ежегодник по феноменологической философии. Т. 2 (2009/2010). М.: РГГУ, 2010. С. 259–281.

24. Селиверстов В. В. Понятие «Sachverhalt»: «положение вещей» в австрийской философии XIX века // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 1. С. 106–120.
25. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение: Историческое введение М.: «Логос», 2002.
26. Юрьев Р. А. Особенности денатурализации и депсихологизации оснований права в реалистической феноменологии А. Райнаха // *Вестник Бурятского Государственного Университета*. 2010. Вып. 14. С. 119–122.
27. Ямпольская А. В. От пассивности к аффективности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская, ред. М.: Академический проект, 2014. С. 229–240.
28. Alves P. M. S. Revisiting Reinach and the Early Husserl For a Phenomenology of Communication // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2022. Vol. 78. No. 3 (Os Discípulos Esquecidos de Husserl / Forgotten Disciples of Husserl). P. 771–796.
29. Ambroise B. Le problème de l'ontologie des actes sociaux: Searle héritier de Reinach? // *Les études philosophiques*. 2005. Vol. 72/1. P. 55–71.
30. Avé-Lallemant E. Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie // *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971*. Den Haag: Hjhoff, 1975. S. 19–38.
31. Avé-Lallemant E. Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick // *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild* / H.-R. Sepp, Hrsg. München: Alber, 1988. S. 61–75.
32. Avé-Lallemant E. Phänomenologie und Realität. Vergleichende Untersuchungen zur “München-Göttinger” und “Freiburger” Phänomenologie. München, 1971.
33. Avé-Lallemant E., Schuhmann K. Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954 // *Husserl Studies*. 1992. Vol. 9. P. 77–90.
34. Baltzer-Jaray K. Doorway to The World of Essences: Adolf Reinach & The Early Phenomenological Movement. VDM Verlag Dr. Müller, 2011.
35. Baring E. Converts to the Real. Catholicism and the Making of Continental Philosophy. Cambridge, Massachusetts; L.: Harvard University Press, 2019.
36. Barth U. Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich // *Idem. Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. S. 89–126.

37. Beckmann B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
38. Betschart C. “Kern der Person” (Meta-) Phänomenologische Begründung der menschlichen Person nach Edith Steins Frühwerk // *Europa und seine Anderen*. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner / H. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann, H. R. Sepp, Hrsg. Dresden: Thelem, 2010. S. 61–72.
39. Brand G. *The Material Apriori and the Foundation for Its Analysis in Husserl // The Later Husserl and the Idea of Phenomenology* / A.-T. Tymieniecka, ed. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972. P. 128–148.
40. Brauner W. *Erlebnis und Reflexion in den frühschriften von Husserl*. Magisterarbeit. München: Ludwig-Maximilians-Universität zu München. URL: http://geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf (дата обращения: 20.06.2023).
41. Burkhardt A. *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen: A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik*. Tübingen: Niemeyer, 1986.
42. Burkhardt A. *Verpflichtung und Verbindlichkeit. Ethische Aspekte in der Rechtsphilosophie Adolf Reinachs // Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology* / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. P. 155–174.
43. Camilleri S. *The “German Fathers” of the Theological Turn in Phenomenology: Scheler, Reinach, Heidegger* // *The Heythrop Journal*. 2014. Vol. 55 (4). P. 545–552.
44. Cantegreil J. *D’une voie phénoménologique en théorie du droit: Remarques sur le réalisme d’Adolf Reinach* // *Les Études philosophiques*. 2005. Vol. 72/1. P. 99–112.
45. Chrudzimiski A. *Negative States of Affairs: Reinach Versus Ingarden* // *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*. 2012. Vol. 16/2. P. 106–127.
46. Chrudzimiski A. *Reinach’s Theory of Social Acts* // *Studia Phaenomenologica*. 2015. Vol. 15. P. 281–302.
47. Cramer K. *Erlebnis* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / J. Ritter, Hrsg. Bd. 2: D-F. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 702–711.
48. Cramer K. *Erlebnis* // *Stuttgarter Hegel-Tage 1970: Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses* / H.-G. Gadamer, Hrsg. Bonn: Bouvier, 1974. S. 537–603.
49. Crespo Sesmero M. *Estados de cosas negativos: La perspectiva fenomenológica de Adolf Reinach* // *Veritas*. 2014. Vol. 30. P. 65–81.

50. Davie G. Husserl and Reinach on Hume's "Treatise" // *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology* / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. P. 257–274.
51. DuBois J. M. Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law // *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook* / J. J. Drummond, L. Embree. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2002. P. 327–346.
52. DuBois J. M. Judgment and Sachverhalt: An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism. Dordrecht: Kluwer, 1995.
53. DuBois J. M., Smith B. Adolf Reinach // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University*, 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reinach/> (дата обращения: 20.06.2023).
54. Ebel G. Untersuchungen zu einer realistischen Grundlegung der phänomenologischen Wesensschau. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades. München: Ludwig-Maximilians-Universität zu München, 1965.
55. Eley L. Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
56. Fabbianelli F. Theodor Lipps und die Phänomenologie // *Phänomenologische Forschungen*. 2014. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015. S. 117–140.
57. Falcioni D. Immanuel Kant und Adolf Reinach: Zwei Linien des Widerstandes im Vergleich // *Kant-Studien*. 2002. Bd. 93. S. 351–370.
58. Feldes J. Der Krieg als Katalysator der Metaphysik. Reinachs religionsphilosophische Fragmente und metaphysische Tendenzen in der frühen Phänomenologie (Conrad-Martius, Hering, Stein) // *The Great War and Phenomenology. Husserlarchiv Leuven*, 2014. URL: https://www.academia.edu/9744912/Der_Krieg_als_Katalysator_der_Metaphysik_2014_ (дата обращения: 20.06.2023).
59. Figal G. Sinn. Zur Bedeutung eines philosophischen Schlüsselbegriffs // *Idem. Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. S. 148–158.
60. Fréchette G. Austrian Logical Realism? Brentano on States of Affairs // *Defending Realism. Ontological and Epistemological Investigations* / G. Bonino, G. Jesson, J. Cumpa, ed. Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2014. P. 379–400.
61. Fugali E. Die Aktualität der empirischen Psychologie Brentanos in der heutigen Philosophie des Geistes // *Philosophische Psychologie um 1900* / Th. Kessel, Hrsg. Berlin: J. B. Metzler, 2019. S. 103–130.

62. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
63. Gérard V. *Ontology, Metaphysics, First Philosophy* // *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* / D. De Santis, B. C. Hopkins, C. Majolino, ed. L.; NY: Routledge, 2021. P. 324–338.
64. Gleixner W. H. *Bewusstsein und Existenz. Eine phänomenologische Studie*. Berlin: Duncker & Humblot, 2012.
65. Gorsen P. *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*. Bonn: H. Bojvier u. Co. Verlag, 1966.
66. Habel I. *Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin*. Regensburg: Verlag Josef Habel, 1959.
67. Held K. *Erlebnisstrom* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / J. Ritter, Hrsg. Bd. 2: D-F. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 711–712.
68. Hildebrand D. *Reinach as a Philosophical Personality* // *Aletheia*. 1983. Vol. 3. P. xv–xxix.
69. Husserl E. *Adolf Reinach* // *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*. 06.12.1917.
70. Husserl E. *Adolf Reinach* // *Kant-Studien*. 1918. Bd. 23. S. 147–149.
71. Janssen P. *Erlebnis, intentionales* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / J. Ritter, Hrsg. Bd. 2: D-F. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 711.
72. Keiling T. *Reflexion* // *Husserl-Lexikon* / H. H. Gander, Hrsg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. S. 257–260.
73. Koselleck R. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Praktik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.
74. Künne W. *The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affairs and Propositional Matter* // *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology* / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. 175–187.
75. Kusch M. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. L.; NY: Routledge, 1995.
76. Laugier S. *Actes de Langage et états des choses: Austin et Reinach* // *Les études philosophiques*. 2005. Vol. 72/1. P. 73–97.
77. Lembeck K.-H. *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
78. Loddo O. G. *Adolf Reinach* // *APhEx Portale italiano di filosofia analitica*. 2019. Vol. 20. URL: http://www.aphex.it/public/file/Content20190627_APhEx,202019ProfiliReinach.pdf (дата обращения: 20.06.2023).

79. Makkreel R., Luft S. *Dilthey and the Neo-Kantians: the Dispute over the Status of the Human and Cultural Sciences* // *Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy* / D. Moyar, ed. NY: Routledge, 2010. P. 554–597.
80. Möckel Ch. *Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler* // *Idem. Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*. Berlin: Logos Verlag, 2003. S. 107–128.
81. Mohanty J. N. *Phänomennologische Rationalität und die Überwindung des Relativismus* // *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 19. *Vernunft und Kontingenz: Rationalität und Ethos in der Phänomenologie* / E. W. Orth, Hrsg. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1986. S. 53–74.
82. Philipse H. *Transcendental Idealism* // *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 239–322.
83. Renaudie P.-J. *The History of the Phenomenological Movement* // *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* / D. De Santis, B. C. Hopkins, C. Majolino, ed. L.; NY: Routledge, 2021. P. 11–36.
84. Ricoeur P. *A l'école de la phénoménologie*. P.: Vrin, 1987.
85. Ritzel H. *Über analytische Urteile. Eine Studie zur Phänomenologie des Begriffs*. Halle: Max Niemeyer, 1916.
86. Salice A. *Actions, Values, and States of Affairs in Hildebrand and Reinach* // *Studia Phaenomenologica*. 2015. Vol. 15. P. 259–280.
87. Salice A. *Phänomenologische Variationen. Intention and Fullfillment in Early Phenomenology* // *Intentionality. Historical and Systematic Perspectives* / A. Salice, ed. München: Philosophia Verlag, 2012. P. 203–242.
88. Salice A. *Urteile und Sachverhalte: ein Vergleich zwischen Alexius Meinong und Adolf Reinach*. München: Philosophia, 2009.
89. Scheler M. *Ordo amoris* // *Idem. Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Gesammelte Werke*, 10. Bern: Francke, 1957. S. 347–376.
90. Scheler M. *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Verlag der Neue Geist, 1921.
91. Scheler M. *Zur Rehabilitierung der Tugend* // *Idem. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke*, 3. Bern; München: Francke, 1955. S. 13–31.
92. Schuhmann K. *Adolf Reinachs Vortrag über die Grundbegriffe der Ethik* // *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology* / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. S. 275–289.
93. Schuhmann K. *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

94. Schuhmann K. Edith Stein und Adolf Reinach // Selected papers on phenomenology / C. Leijenhorst, P. Steenbakkers, ed. NY; Boston; Dordrecht; L.; M.: Kluwer Academic Publishers, 2004. P. 163–184.
95. Schuhmann K. Husserl und Reinach // Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. P. 239–256.
96. Schuhmann K., Smith B. Adolf Reinach: An Intellectual Biography // Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. P. 3–27.
97. Schuhmann K., Smith B. Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I // Review of Metaphysics. 1985. Vol. 38. P. 763–793.
98. Seifert J. Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism. Boston: Routledge & K. Paul, 1987.
99. Seifert J. Die Bedeutung von Husserls Logischen Untersuchungen für die Realistische Phänomenologie // AEMAET Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 2015. Bd. 4. S. 28–119.
100. Seifert J. Was ist Philosophie? Die Antwort der Realistischen Phänomenologie // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1995. Bd. 49. H. 1. S. 92–103.
101. Seron D. Adolf Reinach sur le continu // Philosophie. 2016. Vol. 128. P. 34–49.
102. Shim M. K. Ego // The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy / D. De Santis, B. C. Hopkins, C. Majolino, ed. L.; NY: Routledge, 2021. P. 167–174.
103. Silva Santos B. Martin Heidegger e o “Absoluto”. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach // O Que Nos Faz Pensar. 2017. Vol. 26. No. 40. P. 353–380.
104. Smith B. Sachverhalt. Eine historische Untersuchung. Salzburg: Universität Salzburg, 1988.
105. Smith B. On the Cognition of States of Affairs // Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987. P. 189–225.
106. Smith B. Reinach, Adolf (1883–1917) // Routledge Encyclopedia of Philosophy. L.: Routledge, 2016 г. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/reinach-adolf-1883-1917/v-1> (дата обращения: 20.06.2023).
107. Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology / K. Mulligan, ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1987.

108. Staiti A. Erlebnis // Husserl-Lexikon / H. H. Gander, Hrsg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. S. 96–98.
109. Stein E. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin // «Freiheit und Gnade» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937) / B. Beckmann-Zöllner, H. R. Sepp. Edith Stein Gesamtausgabe, 9. Freiburg: Herder, 2014. S. 91–118.
110. Ströker E., Janssen P. Phänomenologische Philosophie. Freiburg [im Breisgau]: K. Alber, 1989.
111. Tedeschini M. Adolf Reinach // The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy / D. De Santis, B. C. Hopkins, C. Majolino, ed. L.; NY: Routledge, 2021. P. 582–591.
112. Tedeschini M. Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo. Macerata: Quodlibet, 2015.
113. Tedeschini M. From Phenomenology to Formal Ontology: How Barry Smith and Kevin Mulligan Made Husserl's Descriptive Psychology into a Form of Realism // Archivio di Filosofia. 2015. Vol. 83 (3). P. 177–188.
114. Tedeschini M. Tra Monaco e Gottinga. Un capitolo di storia della fenomenologia // Studi Germanici. 2018. Vol. 14. P. 25–44.
115. Tegtmeier E. Realism and Intentionality // Defending Realism. Ontological and Epistemological Investigations / G. Bonino, G. Jesson, J. Cumpa, ed. B., München, Boston: De Gruyter, 2014. P. 247–264.
116. Trizio E. Theory of Knowledge // The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy / D. De Santis, B. C. Hopkins, C. Majolino, ed. L.; NY: Routledge, 2021. P. 397–402.
117. Vandervort Brettler L. A. The Phenomenology of Adolf Reinach: Chapters in the Theory of Knowledge and Legal Philosophy. Montreal: Mac Gill University, 1973.
118. Vendrell Ferran Í. Die Grammatik der Gefühle. Einführung in eine Phänomenologie der Emotionen // Praktische Theologie. 2013. №2. S. 76–77.
119. Vendrell Ferran Í. The Emotions in Early Phenomenology // Studia Phaenomenologica. 2015. № 15. P. 341–343.
120. Vendrell Ferran Í. Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie. Berlin: Akademie, 2008.