

**БОГ, БОЖЕСТВЕННОЕ, СВЯЩЕННОЕ
В ПЕРСПЕКТИВЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
Э. ГУССЕРЛЯ И М. ХАЙДЕГГЕРА**

**GOD, THE DIVINE, THE SACRED IN
THE PERSPECTIVE OF THE PHENOMENOLOGY OF
E. HUSSERL AND M. HEIDEGGER**

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2025-14-1-20-48>

**ЛИКИ БОГА В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
МЕТАФИЗИКЕ ГУССЕРЛЯ**

ГЛЕБ НАВИЛЬНИКОВ

Стажер-исследователь.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

101000 Москва, Россия.

<https://orcid.org/0009-0002-8728-7800>

E-mail: navil2017@gmail.com

В настоящей статье на основе рукописей Гуссерля о метафизике, телеологии и монадологии (главным образом из XLII тома собрания сочинений) реконструируется вариант феноменологической теологии и встраивается в современную полемику посредством интерпретации, сочетающей постструктуралистскую и феноменологическую стратегии. На стороне постструктурализма выступает прочтение, предложенное в недавно опубликованном курсе Ж. Деррида «Феноменология, телеология, теология: Бог Гуссерля», где подчеркивается зависимость методологической чистоты феноменологии от спекулятивных предпосылок, происхождение которых прослеживается вплоть до их истоков в классической метафизике, — в частности, идеи Бога, подвергаемой «исключению» в § 58 «Идей». На стороне феноменологии выступает феномено-

© ГЛЕБ НАВИЛЬНИКОВ, 2025

логическая метафизика Л. Тенгели и его подход модализации и изоляции трансцендентальных прото-фактов, который берется за основу в анализе факта универсальной телеологии. При этом подчеркивается исходная множественность и гетерогенность протофактов, что дает пространство для модификации архитектоники феноменологического метода и обоснованного возвращения в нее вопроса о Боге за счет генетического анализа мотивационных взаимосвязей опыта, обуславливающих метафизическое мышление, и конструирования структуры прото-фактичности в пределах созерцательной очевидности. Работа также встраивается в дискуссию о теологическом повороте в современной французской феноменологии, ретроспективно обнаруживая его исток в сердце гуссерлевского проекта. Гуссерлевская феноменология Бога раскладывается на три взаимосвязанных образа: в дескрипции чистого сознания Бог обнаруживается как трансценденция в имманентности и вложенная в сознание идея бесконечности; в «спекулятивном» измерении Бог раскрывается как бесконечный Телос истории, дающий начало трансцендентальной интуиции и универсальному разуму; в очевидности жизненного мира Бог понимается как абсолютная ценность, преодолевающая дистанцию между естественной и феноменологической установками своей неперечеркиваемой значимостью для субъекта. Привлекается обширный биографический материал для исследования личностного аспекта идеи Бога в мировоззрении Гуссерля, и в контексте проблемы мотивации к редукции очерчивается концепция трансцендентальной биографии.

Ключевые слова: Бог, телеология, монадология, онтотеология, теологический поворот, феноменологическая теология, феноменологическая метафизика, Гуссерль, Деррида, Тенгели.

THE FACES OF GOD IN HUSSLER'S PHENOMENOLOGICAL METAPHYSICS

GLEB NAVILNIKOV

Researcher.

HSE University.

101000 Moscow, Russia.

<https://orcid.org/0009-0002-8728-7800>

E-mail: navil2017@gmail.com

This article draws on Husserl's manuscripts on metaphysics, teleology, and monadology, primarily from Volume XLII of his Collected Works, to reconstruct a version of phenomenological theology and integrate it into contemporary philosophical discussions through a synthesis of poststructuralist and phenomenological approaches. From the poststructuralist perspective, I highlight the interpretation of J. Derrida's recently published course "Phenomenology, Teleology, Theology: Husserl's God," where he emphasizes the dependence of phenomenological purity on speculative assumptions rooted in classical metaphysical thought, particularly the concept of God, which Husserl subjects to "exclusion" in Section 58 of *Ideas I*. On the phenomenological side, I engage with L. Tengelyi's metaphysical approach, whose method of modalization and isolation of transcendental primordial facts serves as the basis for analyzing the phenomenon of universal teleology. I also emphasize the initial multiplicity and diversity within the realm of proto-facts, which leads me to broaden phenomenology and justify a return to the question of God by analyzing the genetic relations between motivational dynamics that shape metaphysical thought. This includes exploring the construction of proto-facticity within the bounds of intuitive evidence. The article also addresses the theological turn in contemporary French phenomenology,

tracing its roots back to Husserl's original project. I divide Husserl's phenomenology of God into three interconnected aspects: first, in the description of pure consciousness, God appears as transcendence within immanence, an infinite idea inherent in consciousness; second, in the "speculative" dimension, God stands as the ultimate telos of history, generating transcendental intuition and universal reason; and third, in the lived experience of the lifeworld, God serves as an absolute value, bridging the natural and phenomenological attitudes by its irreducible significance for the subject. Finally, I examine biographical data to explore the personal dimension of Husserl's concept of God and suggest that transcendental biography offers a way to understand the motivations behind phenomenological reduction.

Keywords: God, teleology, monadology, ontotheology, theological turn, phenomenological theology, phenomenological metaphysics, Husserl, Derrida, Tengelyi.

13. APRIL 1938

H. sagt um 21 Uhr zu seiner Frau:
— Gott hat mich in Gnaden aufgenommen.
Er hat mir erlaubt zu sterben.

(Schuhmann, 1977, 489)

Буква гуссерлевских текстов действительно лишена «метафизических заклинаний» (Janicaud, 1987, 74) и «тайного трансцендентного зова» (Janicaud, 2000, 68), однако я не скажу, если скажу, что «дух» его письма целиком пропитан зовом и заклинанием Бога. Провозглашая, с одной стороны, в лекциях «Первая философия» (1923/24) феноменологию строго научной философией, Гуссерль ориентируется на идею автономии трансцендентального разума, исключающей опору на трансцендентные и потому неизбежно контингентные основания (будь то сущая в себе природа, мир или картезианский Бог). Первая философия возможна только в форме трансцендентального идеализма (Husserl, 1959, 181), поскольку она начинается с очевидности *ego cogito* и обнаруживает аподиктичность в имманентности мышления, которая не зависит от фактического бытия мира или вмешательства Бога: пусть Он обратит мир в видимость, истины феноменологии несколько не потеряют в своей значимости (Husserl, 1959, 73). Реализующееся в редукции методологическое требование метафизической беспредпосылочности ведет к ниспровержению традиционного статуса Бога в философии (Husserl, 1956, 65), что, с другой стороны, не лишает метафизические вопросы их прежней значимости даже в горизонте «вырождающейся в Новое время религиозной веры» (Husserl, 1950a, 46). Первая философия в качестве трансцендентальной науки об эйдосе создает почву для метафизики конкретной субъективности, которая за счет обновленного понимания априори и истолкования «случайности» факта сможет придать окончательную яс-

ность проблемам смысла истории, этического долга и — в самом высшем изводе — «метафизическим идеям Бога, свободы и бессмертия» (Husserl, 1994a, 410). «Метафизика в новом смысле» (Husserl, 1950a, 166, 182; 1959, 188), лишь фрагментарно инкрустированная в ткани гуссерлевских рукописей, образует набросок и прообраз своего рода «Последней философии» („*Letzte Philosophie*“) как лежащей в бесконечности идеи, в которой философия смыкается с теологией¹. И если верно, что универсальное самоосмысление может свершиться исключительно в горизонте абсолютной ценности (Husserl, 1954, 7), что смысл изначального учреждения (*Urstiftung*) может быть понят только из бесконечно-го *telos*'а финального учреждения (*Endstiftung*) (Derrida, 1962, 142), то феноменология *всегда уже* отмечена прибытием Бога в мышление.

Это прибытие, манифестация телеологически упорядоченной бесконечности в качестве феномена сознания, называется Гуссерлем в § 58 «Идей I» трансценденцией Бога (Husserl, 1950b, 138–140). Осторожное и внимательное истолкование данного фрагмента позволит прояснить смысл первоначального «выключения Бога» из чистого сознания и проследить путь, которым Он возвращается в поздних манускриптах Гуссерля. Отмечая при этом трансформацию идеи Бога, утратившего после редукции все свои классические онтологические атрибуты, я во многом следую за интерпретацией, предложенной Деррида в недавно опубликованном курсе 1963 года «Феноменология, телеология, теология: Бог Гуссерля» (наряду с курсом о «Пятой картезианской медитации») (Derrida, 2024, 14–59). Поскольку качественные комментарии, наиболее имманентные гуссерлевской мысли, уже существуют², я не стремлюсь к гер-

¹ «Феноменологическая философия как лежащая в бесконечном идея *есть*, разумеется, “теология”. (Для меня это означает: *подлинная философия есть eo ipso* теология.) Но феноменология в своей временности, в своей исторической живости, есть *dynamis*, в становлении, есть “метод”, путь абсолютного и универсального познания, и познание *на* этом пути» (Husserl, 1994c, 88). Здесь и далее перевод иноязычных цитат мой, если не указано иное. — Г.Н.

² Наиболее основательная реконструкция гуссерлевского учения о Боге изложена в монографии «Гуссерль и идея Бога» Э.Уссе, согласно которому «трансцендентальная феноменология, заключая в скобки всякое метафизическое понимание Бога как основания и давая увидеть Бога как очевидность бесконечной практической Идеи, по крайней мере оставляет открытой возможность Откровения, но не может и не хочет идти дальше» (Housset, 2010, 214). Диссертация «Концепция Бога в феноменологии Гуссерля» Ли Чун Ло содержит тщательный текстологический анализ рукописей о «пограничных проблемах» и встраивает их в хорошо освоенную тематику гуссерлеведения (Lo, 2008). Для данных работ, как и ряда других (Strasser, 1979), характерны четкое разделение между сферами феноменологии и теологии, а также методологический запрет на избыточную интерпретацию фактов биографии Гуссерля. В качестве альтернативы отметим ряд работ, которые исследуют вкрапления христианского и платонического мистицизма в учении основателя феноменологии и ориенти-

метичному прочтению метафизических текстов Гуссерля³ и проблематизирую статус феноменологической *theologia rationalis* в трех аспектах современной дискуссии. Во-первых, я анализирую фактичность божественной телеологии при помощи метода *феноменологической метафизики*, главным образом ее новейшей реконструкции в книге выдающегося феноменолога Л. Тенгели «Мир и бесконечность» (Tengelyi, 2016). При этом я подвергаю критике выстроенную им парадигму первичных фактов за неправомерный перенос традиционных признаков Бога на феномен мира⁴ и ставлю вопрос о границах конструирования в отношении структур протофактичности. Во-вторых, работа встраивается в дискуссию о *теологическом повороте* в современной французской феноменологии, ретроспективно обнаруживая его исток в сердце гуссерлевского проекта. Однако, хоть я не обращаюсь непосредственно к аргументам Д. Жанико — поскольку его интерпретация гуссерлевского и хайдеггеровского «методологического атеизма» не учитывает развития взглядов основателей фено-

руются при этом на потенциал внутренней экзистенциальной конверсии в редукции (Wolz-Gottwald, 1999; Depraz, 2008; Enriquez, 2017). А. А. Белло в работе «Божественное у Гуссерля и другие исследования» создает набросок феноменологии религии, дескриптивного учения о сущности веры и мистического опыта, также обширно обращаясь к биографическим свидетельствам (Bello, 2009). См. также: Boehm, 1970; Hart, 1992; Held, 2010.

³ Ключевой для моего исследования является группа рукописей III раздела «Метафизика: монадология, телеология и философская теология» XLII тома Гуссерлианы «Пограничные проблемы феноменологии» (Husserl, 2014, 137–264), а также тексты № 22, 34 и приложения XLIII, XLVI, XLII из XV тома (Husserl, 1973a, 378–386, 594–602, 608–612). Значимые пассажи о Боге также присутствуют в «Идеях I» (Husserl, 1950b, 98, 101; 121–122; 138–140; 191), «Первой философии» (Husserl, 1956, 190, 361–364; 1959, 73, 215, 230, 258), «Формальной и трансцендентальной логике» (Husserl, 1974, 257–258), «Кризисе» и приложениях (Husserl, 1954, 5–7, 140, 355–356, 508; 1993, 38–46; 203–207), «Статьях об обновлении» и приложениях XXVII тома (Husserl, 1989, 3–124), приложении XLI о «Сверхмонаде» (*Übermonade*) XIV тома (Husserl, 1973b, 300–302), тексте № 17 «Жизненного мира» (Husserl, 2008, 157–172), лекциях 1916–1920 гг. «Введение в философию» с развитием историко-философской и телеологической проблематики (Husserl, 2012, 181–214), ранних и поздних лекциях по этике (Husserl, 1988, 225–226; 2014, 265–530), а также в ряде неопубликованных рукописей. Тема Бога, в частности в ее этико-политическом измерении, часто фигурирует в переписке с А. Мецгером, Л. Ландгребе, Р. Ингарденом, А. Егершмид, Р. Отто, Г. Альбрехтом, Д. Фойлингом и особенно с Д. Манке.

⁴ Схожим вопросом к Тенгели задаются и авторы недавнего коллективного сборника «Феноменологическое понятие мира» (Patkul, 2024, 331, 359), правда лишь в отношении кантовского определения трансцендентального идеала как *omnitudo realitatis*. Мое же возражение несколько шире: не затемняет ли феноменологическое истолкование мира — актуально и интенсивно бесконечного — изначальный прообраз этой абсолютной бесконечности, то есть метафизически понятого Бога?

менологии⁵, а проблема «верности феноменологическим принципам» у «новых французских теологов» давно неактуальна в связи со всеобщим признанием Левинаса, Мариона и Анри классиками феноменологии, — я продолжаю его критику, возвращаясь к вопросу о преодолении онтотеологии и захваченности феноменологии символическим учреждением. Наконец, источником для воссоздания философии Бога служат не только гуссерлевские рабочие рукописи, но также его письма и личные записи. Но могут ли биографические элементы решающим образом пролить свет на философию, известную своим бескомпромиссным антипсихологизмом? Как модифицируется феноменологическое понятие жизни в свете аналитики прото-фактичности и дескрипции религиозной веры? Круг наиболее трудных вопросов о связи чистой теории с конкретным жизненным миром философа я объединил под рубрикой *трансцендентальной биографии*, возможность которой в качестве основы для реконструкции гуссерлевской теологии до сих пор недооценивалась.

1. БОГ КАК ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ В ИММАНЕНЦИИ

Действительное выключение Бога в феноменологической установке было бы для верующего христианина сделкой с совестью. Подобно совершению редукции для всяких других предметов, вынесение Бога за скобки является не отрицанием Его бытия, а методологической операцией, призванной проследить исток значимости в отношении религиозных представлений и, в конце концов, обнаружить Его присутствие в имманентности мышления. При таком подходе, если и можно каким-то образом истолковать гуссерлевский «методологический атеизм», то лишь как вариацию на проект естественной теологии или, как Гуссерль сам выражается, в качестве «внеконфессионального пути к Богу» (Husserl, 2014, 259). В связи с этим в беседах с сестрой А. Егершмид Гуссерль также говорит:

Жизнь человека есть не что иное, как путь к Богу. Я пытаюсь достичь этой цели без теологических доказательств, методов и опорных точек, то есть достичь Бога без Бога (*Gott ohne Gott zu gelangen*). Я должен, так сказать, исключить Бога из своего научного существования, чтобы проложить для людей путь к Богу. Я знаю,

⁵ Английский переводчик «Феноменологии и “теологического поворота”» Б. Прусак также отмечает уязвимость Жанико для обвинения в упущении развития Гуссерля и гипостазировании его метода в доктрину (Prusak, 2000, 7). В самих «дебатах» Жанико действительно просто воспроизводит формулировку «исключения Бога» из § 58 «Идей» без дальнейшей интерпретации.

что такой мой подход мог бы быть опасен для меня самого, если бы я сам не был человеком, глубоко связанным с Богом (*gottverbundener*) и верующим в Христа (*christusgläubiger*) (Jägerschmied, 1987, 219).

В перспективе предельной христианизации феноменологии метод Гуссерля оказывается путем, открывающим доступ к Богу для исходно неверующих⁶, а весь проект регрессивной феноменологии (Fink, 1988, 12) — своего рода суммой против язычников.

Итак, Гуссерль словно схоласт⁷, занимающий в учебном диспуте позицию атеиста, реализует стратегию, в которой ничто не может избежать редукции — даже сам Бог, поскольку и Его идея обладает в конечном итоге собственным трансцендентальным генезисом. И крайне любопытно — даже скорее естественно, — что случай Бога приобретает близкое сходство со случаем *alter Ego* (Derrida, 2024, 40), где путь к трансцендентальной интерсубъективности прокладывается через методологический солипсизм. И неслучайно трансцендентальное Я объявляется — хотя лишь методологически — Абсолютом, превышающим абсолютность Бога. Подобно тому, как феноменологические истины должны быть безотказны — пусть даже весь мир окажется видимостью, — и подобно тому, как трансцендентальная эгология движется в опасности солипсизма, феноменологическая теология есть утрата безопасности и защищенности,

⁶ См. также: «Я уже говорил Вам, — обращается Гуссерль к сестре Егершмид, — что моя философия, моя феноменология не хочет быть не чем иным, как путем, методом, призванным показать людям, которые только что отошли от христианства и христианских церквей, обратный путь к Богу» (Jägerschmied, 1987, 224).

⁷ Похоже, что здесь просматривается многообещающая перспектива своеобразной схоластической деконструкции гуссерлевской философии. Исторические основания для прослеживания мысли Гуссерля вплоть до средневековых мыслителей почти отсутствуют, — исключение составляют его глубокая любовь к «Исповеди» Августина, интерес к трудам отцов Церкви и к немецкой мистической теологии (Husserl, 1994b, 419), а также примечательные слова о том, что он мог бы включить целые страницы из Мейстера Экхарта в свои собственные (Cairns, 1976, 91), — потому такое исследование приобрело бы характер микроскопического «противо-чтения», вивисекции всех имплицитных дистинкций и пресуппозиций, источником которых является средневековое мышление. Делом этого прочтения было бы вовсе не разоблачение феноменологии в ее захваченности метафизикой, но, напротив, погружение в изначальную феноменологическую природу метафизического мышления, которое именно в схоластике обрело свою классическую форму. Не ограничиваясь одним периодом, разыскание феноменологических истоков самой феноменологии сделало бы первые шаги к имеющей множество прообразов и попыток, но так целостно и не состоявшейся феноменологии истории философии.

сопутствующей догматической вере⁸ путь мышления (*Denkweg*) к Богу в мире, где *Бог умер*.

Хотя на этапе «Идей I» генетическая программа феноменологии еще не разворачивается, необходимость перехода к ее проблематике уже заявлена, в том числе в области теологии. Так, внутри чистого сознания Бог обнаруживается в *факте* «чудесной телеологии» согласованного опыта *cogito* и упорядоченных связей эмпирического мира, объяснение которых не может завершиться естественно-научным анализом и требует перехода к вопросу об основании (Husserl, 1950b, § 58). Гуссерля здесь впечатляет удивительная корреляция между фактом и сущностью, которая, например, делает познаваемыми отдельные явления посредством законов и в целом придает смысл и цель всякому бытию. Вопреки словам Левинаса, следует крайне серьезно отнестись к этой «чудесной удаче игры интенций, образующих связный мир» (Levinas, 1974, 48), и увидеть, как знакомый нам телеологический аргумент о бытии Божиим модифицируется на базе феноменологической редукции.

Прежде всего, уникальная фактичность этой телеологии раскрывается в *немодализируемости*, то есть невозможности перечеркнуть ее присутствие⁹. Привлекая к анализу § 49, можно заметить, что даже в мысленном эксперименте по «уничтожению мира», наполняющем опыт непрерывными противоборствованиями и разрушающем любые устойчивые предметные единства, о себе заявляет корреляция бессвязного потока опыта с незатронутым этим уничтожением сознанием (Husserl, 1950b, 115) — своего рода «минимальная телеология опыта», согласно которой присутствие любого факта уже отмечено конституирующей деятельностью сознания. Показываясь уже в простейшем опыте конституирования вещи как согласованной системы оттенков, имманентная телеология опыта охватывает все сознание вплоть до конституирова-

⁸ Ср.: «Тот, например, для кого Библия есть Божественное Откровение и Истина, тот уже прежде всякого вопрошания вопроса “Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?” знает ответ: сущее, поскольку оно не Сам Бог, сотворено Им. Бог Сам, как несотворенный Творец, “есть”. Кто стоит на почве такой веры, тот хоть и может вслед за нами и с нами вместе задавать наш вопрос, но на самом деле он не смеет спрашивать, не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага. <...> Но, с другой стороны, оная вера, если она не подвергает себя постоянно возможности неверия, есть не вера, а удобная привычка и сделка с самим собой, состоящая в том, чтобы и впредь следовать учению как просто некоей условности» (Heidegger, 1935, 9). См. также о *Denkweg*: Yampolskaya, 2013, 83–104.

⁹ См. также о несомненности согласованности опыта как фундаменте «относительной аподиктичности мира» (Husserl, 1959, 400).

ния целостного мира с удивительной устойчивостью: в действительности у нас нет опыта аннигиляции мира, хотя возможность для этого остается всегда открытой. Но почему мир не распадается в каждый следующий момент, ведь его существование обеспечивается, на первый взгляд, лишь силой гипотезы? Рациональность мира представляется как иррациональный факт (Husserl, 1973c, 280), — можно сказать, как прото-факт телеологии (Husserl, 1973a, 385), который «вынуждает нас ставить вопрос об основании» (Husserl, 1950b, 139). Здесь факт выступает для нас не в своей голой, случайной основе, но как «источник восходящих в бесконечность ценностных возможностей и действительностей» (Husserl, 1950b, 139). Другими словами, именно факт согласованности обуславливает эйдос рациональной телеологии (не наоборот!), в основании которой полагается, согласно сущностным законам, разумный принцип. Таким образом, § 58 «Идей I» содержит не прямое указание на сферу эгологических первичных фактов, которая, начиная с текстов 1920-х, составит ядро феноменологической метафизики.

Странная необходимость факта, кажущегося безосновным, могла бы естественным образом вести нас к заключению о некоем трансцендентном источнике этой согласованности, — но именно здесь срывает феноменологическая нейтрализация спекулятивных положений. Фактическое существование трансцендентного Бога выносится за скобки, поскольку постулирование его бытия согласно причинной взаимосвязи было бы ничем иным, как обмирщением Абсолюта. Бог как безусловное основание, обуславливающее телеологический ряд, Сам выносится за пределы этого ряда — Он не подчиняется «вещно-причинной зависимости» (Husserl, 1950b, 139), так как не находится в мире наряду с другими фактами существования. Это ведет Гуссерля к тому, чтобы отличить трансценденцию Бога — трансценденцию истока мира — от трансценденции самого мира¹⁰ (Husserl, 1950b, 121, 139). И если последняя показывает себя в оттенениях и каузальных зависимостях вещей, то первая манифестируется в самой ткани чистого сознания как *трансценденция в имманентности* (Derrida, 2024, 38; Housset, 2010, 78). Подобно трансценденции в имманентности, присущей чистому Я, она проявляется в немодализируемом присутствии корреляции

¹⁰ Определенное развитие этого различия, освобождающего трансценденцию истока мира от внутримирной вещно-каузальной зависимости, можно увидеть в том, как Финк передает суть основной проблемы феноменологии (проблемы истока мира) в статье «Феноменология Эдмунда Гуссерля в современной критике» (Fink, 1966, 100–106). Систематическое осмысление возвращения метафизической проблематики у Финка — особенно в его стремлении полноправно ввести в феноменологию Абсолют (прежде всего, в его гегелевском облики) — еще ждет своего исследования.

между сознанием и миром, но в отличие от нее, она не является содержательно пустой (Husserl, 1950b, 195), а конституирует необходимую упорядоченность, трансцендирующую единичные акты в бесконечный целенаправленный поток переживаний. Иными словами, трансценденция Бога есть след присутствия *бесконечности* в имманентности мышления — не только в ее картезианском изводе, но и в качестве бесконечной телеологии трансцендентальной историчности, имплицитированной в каждом Я, но выходящей далеко за рамки эгологии.

Однако вопрос о соотношении эгологического и интересубъективного конституирования в горизонте бесконечной истории был бы слишком сложен на начальных этапах феноменологии, — слишком спешная апелляция к абсолютной величине Бога, выступающей гарантом высшей очевидности, непосредственно угрожает первоосновам феноменологического метода. С этим связано другое важное и почти скандальное появление Бога в «Идеях I»:

Принципиально, сколь бы велики ни были подобные континуумы актуальных восприятий одной и той же вещи, какие мы пробежали, все равно остается еще горизонт неопределенности — неопределенности, подлежащей определению, сколь бы далеко ни продвинулись мы в своем опыте. Ни один Бог не способен что-либо переменить в этом, — как и в том, что $1 + 2 = 3$, или в том, что существует какая-либо иная сущностная истина (Husserl, 1950b, 101).

Бог феноменологии — это не только Абсолют бесконечной истории, но также Бог, для Которого предметы даны в оттенениях, а восприятие стола сущностно неполно, — кажется, трудно представить более противоречивое понимание определения *ens absolute infinitum*. Но именно такой Бог классической метафизики — *intuitus originarius*, значимый еще для Канта (Kant, 1956, 93)¹¹, — исключается феноменологией из цепочки обоснования всех притязаний, выдвигаемых человеческим познанием. Согласно Гуссерлю, введение сущности, обладающей совершенным и немедленно адекватным знанием, — что равносильно перемещению трансцендентных предметов в реальный поток переживаний, — не только не обладает опытными мотивациями и не соответствует никакому созерцанию, но и делает само различие между бытием трансцендентного и имманентного пустой условностью. Если этому сущностному различию, как и всякому эйдетическому закону, можно предъявить противо-факт, ссылаясь на всемогущество Бога, — все предприятие науки, отправляющееся от

¹¹ Импровизированная дискуссия между Кантом и Гуссерлем о различии *intuitus originarius* и *intuitus derivativus* занимает значительную часть семинарского курса Деррида о Боге Гуссерля (Derrida, 2024, 23–33).

исходной автономии разума, терпит крах из-за этого «принципиального заблуждения» (Husserl, 1950b, § 43).

Бесконечная мощь божества классической метафизики затемняет и деформирует сущность субъективности, она отбирает у Я сферу естественной интенциональности и интуитивной очевидности, из которой, согласно «принципу всех принципов» (Husserl, 1950b, § 24), свое право и силу черпает всякая истина — как о различии имманентного и трансцендентного бытия, так и о природе Самого Бога. Этот же принцип легитимирует слова Гуссерля из «Формальной и трансцендентальной логики»:

Отношение сознания к миру не есть факт, навязанный мне Богом, случайно определяющим его извне, или миром, который заранее случаен, и принадлежащей ему казуальной закономерности. Субъективное априори — то, что предшествует бытию Бога, мира, всего и всех для меня, мыслящего. И Бог есть для меня То, что Он есть, только через мое собственное достижение сознания (*Bewußtseinsleistung*); и здесь я не должен отворачиваться, опасаясь мнимого богохульства (*Blasphemie*)¹², но должен видеть саму проблему. И здесь, как и в случае *alter Ego*, достижение сознания не означает, будто я изобретаю и создаю эту высшую трансценденцию (Husserl, 1974, 257–258).

Весь пафос и претензия гуссерлевской феноменологии на абсолютное первенство зиждутся на идее, согласно которой субъективное априори *трансцендентально* предшествует всякому бытию, в том числе бытию Бога. Однако признание Бога интенциональной модификацией моего сознания — знак вовсе не ереси, но — и здесь вновь проступает параллелизм с *alter Ego* (Derrida, 1967, 180) — *уважения* перед Его трансценденцией. «Интенциональная модификация» здесь просто означает, что перед тем, как нечто высказать о природе или существовании Бога в любом философском, религиозном и ином дискурсе (и даже в негативной теологии), — Он сначала должен получить для меня смысл (Derrida, 1967, 183; 2024, 32). Пусть и в глубокой пассивности внепамятного прошлого, — но Его Пришествие, некое нерушимое соучастие между Богом и человеком, должно было иметь место в истории. Рассмотренная феноменологически, эта история описывает не столько откровение отдельных религий, сколько Откровение самого универсального разума.

¹² Термин «бласфемия» здесь, вероятно, усиливает противопоставление позиции Декарта, который считает «богохульной» философскую концепцию истины как царства вечных идеалов, не зависящих от божественной власти. См. письмо Декарта к Мерсенну 6 мая 1630 г.: «И если бы люди понимали смысл своих слов (*paroles*), они бы никогда не смогли без богохульства (*blasphème*) сказать, что истина о чем-то предшествует знанию Бога об этом» (Descartes, 1963, 264).

Прежде, однако, подчеркнем важное следствие, к которому ведут те осторожность и уважение, с которыми феноменологическая критика подходит к понятию Бога. Методологический принцип, запрещающий использовать Бога для гарантии познавательной истины и требующий установить Его ясный смысл на основе изначального созерцания, очерчивает рубеж, перейдя через который Бог больше не может быть — и в этом вся правота Мариона (Marion, 2011, 136) — марионеткой метафизики. Именно редукция Бога, несущего все классические онтологические атрибуты и выполняющего функцию основания, прокладывает для феноменологии Гуссерля путь к преодолению *онтотеологической* конституции метафизики¹³.

Впрочем, возможность феноменологии ускользнуть от онтотеологической конструкции не обеспечивает ей полную свободу от метафизики как традиции. Вынесение Бога за пределы метафизики — это, несомненно, решение, уже однажды произведенное самой метафизикой из уважения к Его бесконечной трансценденции — метафизикой, которая потому еще не была онтотеологией¹⁴. И то, что Гуссерль сохраняет Бога в качестве подчиняющегося эйдети-ческому априори или, иными словами, вечным *vérités de raison*, лишь подчеркивает, что за столь желанной методологической чистотой феноменологии стоит определенное метафизическое решение. Это решение, вынесенное задолго до феноменологии, навсегда связало Бога европейской философии с абсолютным Логосом. Метафизический тезис о Боге всегда уже дан в качестве предпосылки

¹³ Согласно Мариону, феноменология избегает онтотеологической конструкции в метафизической тематике за счет «замены сущего данным-сущим» (*l'étant-donné*), которое дает само себя (Marion, 2011, 136). К этой позиции близок и Тенгели, для которого феноменология также порывает с причинным объяснением, а метафизика отказывается от возведения первичных фактов к высшим сущностям через каузальные объяснения (Tengelyi, 2016, 199). Я согласен с тем, что путь мышления, которым феноменологическая метафизика стремится описать опыт божественного и не превратить Бога тем самым в предмет своей власти, может избежать онтотеологии, но вовсе не за счет — как то полагают Марион и Тенгели — полного отказа от причинных объяснений. Как будет показано во второй главе, феноменология оставляет возможность для «логики метафизической мотивации» — некоего аналога причинной связи, которую генетическая феноменология отчасти сохраняет и переносит на почву мотивационных взаимосвязей вопроса об истоке (*Ursprungsfrage*).

¹⁴ Ср. *De causis* Фомы Аквинского: «Сущим называется то, что причастно бытию конечным образом, и это соответствует нашему интеллекту <...>. Следовательно, нашим интеллектом может быть постигнуто только то, что обладает причастной бытию сущностью. Сущность Бога, напротив, есть само бытие, следовательно, она выходит за пределы интеллекта» (Aquinas, 1955, 47). Для Тенгели принципиальную значимость имеет тот факт, что метафизика Фомы Аквинского, как и вся метафизика с Аристотеля до Дунса Скота и его теории трансценденталий, не является онтотеологической (Tengelyi, 2016, 84–100).

методологии, которая не отвергает ее, но выстраивает над ней свою спекулятивную рефлексию (Derrida, 1962, 162–171; 2024, 44). Редукция, таким образом, является не неким нейтральным предисловием к мышлению, но самим мышлением во всеохватном сознании своей интегральной традиционности. «Методологическое» исключение Бога уже выбрало своего «истинного» Бога. Эти предварительные замечания будут значимы для нас при дальнейшей весьма выборочной реконструкции.

2. БОГ КАК БЕСКОНЕЧНЫЙ TELOS ИСТОРИИ

Практически во всех своих вариациях обращение к теме Бога в поздних манускриптах обусловлено стремлением Гуссерля к осмыслению откровения *универсальной телеологии*. Телеология, составляющая «универсальное бытие трансцендентальной субъективности как онтологической формы» (Husserl, 1973a, 378), пронизывает все сознание от элементарных перцепций и заложенной в них тенденции к «удовлетворению» (*Befriedigung*) и предочерчиванию интенциональных горизонтов (Husserl, 2014, 615) до согласованного конституирования целостного мира как интерсубъективного и исторического. Универсальная телеология, охватывающая все сознание (и в качестве интерсубъективной телеологии — весь универсум монад) как движущая сила трансцендентального генезиса, образует конечное основание трансцендентальной истории, которая включает в себя все отдельные телеологии опыта и потому является, согласно Гуссерлю, «великим фактом абсолютного бытия» (*das große Faktum des absoluten Seins*) (Husserl, 1959, 506)¹⁵. Конечно, это была бы пустая и совершенно лишенная интуиции спекуляция, если бы данность этой телеологии не обнаруживалась уже в простейшем опыте направленности на вещь.

Одно из ключевых достижений гуссерлевского анализа восприятия заключается в обнаружении включенной во всякое конституирование вещи импликации *разума*. Вещь в своей полноте является не просто эмпирической данностью синтетической деятельности сознания, но «идеей в кантовском смысле» — идеальным единством бесконечного горизонта возможных оттенков и определений (Husserl, 1950b, § 43)¹⁶. Поскольку вещь никогда не дается в полном и исчерпывающем себя представлении, ее восприятие отмечено сущ-

¹⁵ См. о трансцендентальной историчности как прото-факте: Landgrebe, 1982, 38–57.

¹⁶ См. превосходный анализ гуссерлевских дескрипций вещи как регулятивной идеи и рассмотрение различных типов телеологии здесь: Chernavin, 2012; Chernavin, 2013; Tengelyi, 2007, 72–87; Tengelyi, 2016, 205–209, 313–318.

ностной неадекватностью, которая оставляет открытой возможность перечеркивания, дальнейшей идентификации и антиципации (Husserl, 1974, 67). Таким образом, в вещь исходно имплицирована идея бесконечности, которая реализуется в фактическом протекании согласованного опыта, аппроксимативно устремленного к *telos*'у полной данности, но никогда по сущностным основаниям его не достигающего. Далее, на основе определения вещи как континуума оттенков в мировом горизонте идея бесконечности прослеживается вплоть до конституирования мира¹⁷.

Достаточно ли присутствия бесконечности в имманентной телеологии опыта для конституирования идеи Бога? Обнаружить Бога во всех краях граненого стакана — вполне рассматриваемая Гуссерлем перспектива¹⁸, за которой стоит ключевой вопрос: почему интенция вообще стремится к своему исполнению? Более того: исполнению бесконечному, конституирующему не только отдельные вещи, но также восходящие к высшему ценности и идеальные истины, значимые *ad infinitum* для любого субъекта. Какова природа той тенденции, заставляющей редуцировать случайное, контингентное и условное по направлению к истинному, вечному и безусловному — к «Абсолюту в сверхмирском, сверхчеловеческом и сверхтрансцендентальном субъективном смысле» (Husserl, 2014, 250)? Откуда, в конце концов, приходит миссия по учреждению абсолютной философии?¹⁹ Несомненно, это наиболее фундаментальные вопросы об истоке трансцендентальной интуиции, неизмеримо превосходящей всякую конечность.

Итак, феноменологическая метафизика представляет собой высшую ступень развития трансцендентального метода, которая систематически исследует вопрос об истоке (*Ursprungsfrage*) телеологии, охватывающей совокупную

¹⁷ См.: Tengelyi, 2016, 306–313.

¹⁸ См. текст в конце настоящей главы, в котором Гуссерль рассматривает возможность гипотетического всеознания, способного воспринимать вещи и судить о них абсолютно и непротиворечиво.

¹⁹ «За свою долгую — возможно, слишком долгую — жизнь мне пришлось преодолеть немало трудностей! Уже в юном возрасте; но именно в этом и заключалось мое философское развитие, которое для меня, несмотря на мою неуверенность, мою неясность, было борьбой за духовную жизнь и духовную смерть: совершенно личной, хотя и связанной с бытием в философской духовности. Из этого выросло осознание возложенной на меня философской миссии, которая бесконечно превышала мои слабые силы, — иными словами, вплоть до самой старости, трагедия гордыни (*Hybris*), неразрывно связанной с такой миссией, в сочетании с постоянным давлением огромного груза ответственности, который облегался по мере продвижения лишь затем, чтобы вскоре снова удвоиться» (Husserl, 1994a, 492).

взаимосвязь конституирования трансцендентальной субъективности в генетическом измерении от низших уровней доэгологических инстинктов до абсолютного уровня рассмотрения мира (*absolute Weltbetrachtung*) (Husserl, 1966, 343) в интерсубъективной и генеративной координации. В ее рамках является оправданным и мотивированным спрашивать о конечном основании универсальной телеологии — «форме всех форм» конституирования бытия в конкретной тотальности и индивидуальности (Husserl, 1973а, 380). Она как «последняя для нас, но первая сама по себе» может быть раскрыта лишь на основе взаимосвязи всех высших сущностных законов и прото-фактов. На этом этапе в игру вступает развиваемая в одном из манускриптов 1908 года «логика метафизической мотивации»:

Что это за связь, которая связывает монады? Мы, естественно, должны исключить все представления вещной реальности. Монады «направлены» друг на друга. Поток сознания в одной монаде. Затем — фактическое. Также оно могло бы протекать иначе. Можно спросить: почему он теперь протекает вот так? Какое у этого основание? Весь разговор об основании и обосновании снова ведёт к контекстам мотивации в сознании. Одна мысль мотивирует другую мысль. И соответственно виду мотивации у нас есть идеальные возможности исполнения. Обнаружить каждый вид мотивации и установить для неё возможности исполнения, которое принадлежат к существу этого вида мотивации, есть дело логики и феноменологического анализа. Таким образом, здесь требуется *логика метафизической мотивации*.

Естественно, метафизика, которая относится к Абсолюту в нашем первом смысле, не имеет отношения ни к одному из кантовских возражений против возможности метафизики. Мы ищем не вещи по ту сторону вещей, а основания телеологических отношений, которые управляют миром монад и отражаются в эмпирической телеологии этой вещной действительности. Естественно, мы не ищем абсолютной вещи по ту сторону этой телеологии (раз уж мы знаем, что всякая вещь конституируется в сознании). То, что мотивирует бытие, фактическое бытие, может быть только сознанием (*Was ein Sein motiviert, ein faktisches Sein, das kann nur Bewusstsein sein*). Во взаимосвязи опыта нас мотивируют духи (*Geister*), прежде всего духи людей и животных. Возможно, могут быть другие сознания, связанные к растениям, ко всем органическим существам, а также к физическим системам, которые обладают некоторой аналогией с органическими системами: к Солнечной системе и, наконец, к целому миру (который ведь никогда не может быть реально закрытой конечностью) (Husserl, 2014, 164–165).

Разрабатываемая здесь логика метафизического обоснования нацелена на прояснение мотивационных взаимосвязей, имплицитированных в фактическую реализацию телеологии опыта, — потому и вопрос о «причине» интенциональности представляется вполне правомерным. Но искомое переприсвоение

феноменологией «спекулятивного измерения» требует также и обновленный взгляд на взаимосвязь статической (эйдетической), генетической и метафизической стратегий. Если большинство современных реконструкций архитектуры феноменологического метода отталкиваются от порядка, согласно которому инструменты генетического исследования (*Abbau-Analyse*, реконструкция первичного учреждения, описание примордиальной сферы и др.) со временем наталкиваются на непреодолимые барьеры немодализируемых и, соответственно, далее неистолковываемых первичных фактов, которые субстантивируются в феноменологической метафизике — и которую поэтому следует рассматривать не как аналитическую дисциплину, возводящую факт к стоящей за ним сущностной причине, но как своеобразное «царство удивления» (Micali, 2008, 100), — то мое замечание заключается в предположении, что сами гуссерлевские анализы оставляют пространство для истолкования прото-фактов посредством *конструирования*. Более того: всякая феноменологическая метафизика уже выступает как результат этого конструирования.

Раскрою мою гипотезу на примере развиваемой Тенгели диакритической метафизики. Согласно его реконструкции, новая метафизика на базе гуссерлевской феноменологии заменяет классическую троичную структуру «Я, мир и Бог» четырьмя первичными фактами: «Я», «обладание миром» (*Welthabe*), «интерсубъективность» (*intentionales Ineinander*) и «телеология истории», — где последняя также ассоциируется с *идеями* Бога (Tengelyi, 2016, 184–186). Помимо того, что перечень этих фактов не является исчерпывающим и постоянно корректируется тенденциями согласованности самого опыта²⁰ — для описания которых разрабатывается категорию экспериенциалов (*Experientialien*), — сама взаимосвязь этих фактов исходно деформирована: если для Гуссерля вся конфигурация фактов была зависима от факта *Ego cogito* (Husserl, 1973a, 386), то для Тенгели таким высшим фактом является «обладание миром». Некий выделенный факт более значим, чем другой, — но какая логика это обосновывает, если опыт сам по себе содержит антиномии и равно манифестируется и как опыт сознания, и как опыт мира? Какая мотивация стоит за тем, чтобы в конечном счете приписать совокупное выражение всех тенденций согласованного опыта миру? Моя рабочая гипотеза нацелена не на опровержение позиции Тенгели, но на интерпретацию его модели в более широкой перспективе: поскольку установление системы прото-фактов всегда опосредуется конструктивной

²⁰ У самого Гуссерля мы также можем найти целую россыпь первичных фактов: интенциональность, гиле, телеология опыта, первичная модализация, живое настоящее и ряд других.

и интерпретативной работой, — а «фиктивная» изоляция некоего обособленного прото-факта супротив раскрывает исходную сцепленность и гетерогенность прото-феноменальности²¹, — субстантивация некоторой конечной иерархии метафизических фактов была бы ничем иным, как впадением в трансцендентальную видимость. Если же поле первичных фактов исходно неоднородно и требует дальнейшего истолкования, архитектоника феноменологического метода может быть модифицирована при помощи (1) генетического анализа мотивационных взаимосвязей опыта, обуславливающих метафизическое мышление, и (2) конструирования структуры прото-фактичности в пределах созерцательной очевидности. Именно в этот момент, — когда феноменологический анализ сочетается с метафизической спекуляцией, — встает вопрос о мотивированном возвращении Бога в метафизику.

Конструктивные методы уже прочно вошли в инструментарий феноменологии в качестве продолжения и углубления как статического, так и генетического исследования. С одной стороны, мы отсылаем к предложенной К.Мертенсом небесспорной, но продуктивной интерпретации эйдетической вариации как конструирования вариантов, предполагающих поэтапное исполнение очевидности (Mertens, 1996, 259). С другой — генетической — стороны, этот метод дал имя наиболее перспективному направлению современной феноменологии, «конструктивной феноменологии» А.Шнелля, согласно которому конструкция осуществляет «зигзагообразное движение от пограничных фактов в измерение того, что может эти факты истолковать, и при этом всегда придерживаясь этих фактов» (Schnell, 2012, 49). Впрочем, Шнелль разводит метафизическую и генетическую конструкции, не придавая первой феноменологический статус и отдавая последней приоритет для исследования особенно трудных, пограничных и не данных феноменов: смерти, рождения, глубинных слоев времени, интересубъективности и др. Отчасти следуя этому разделению, я также подчеркиваю, что, при всей близости конструированию в эйдетической и генетической феноменологии, «метафизическое конструирование» отличается уникальной своеобразием, оправдание которой в рамках феноменологии рискует стать исключительно трудной проблемой и потому требует отдельного

²¹ Еще не обладая разработанным инструментарием феноменологической метафизики и потому склоняясь к «продуктивному феноменологическому скептицизму», эту сцепленность протофеноменов продемонстрировал А.Агирре на примере невозможности явления отдельной перцепции без сопутствующей апперцепции (Aguirre, 1970, 174–187). Некую «чистую перцепцию», равно как и «голую протофактичность», можно в таком случае рассматривать как результат конструкции, не имеющий исполнения в непосредственном созерцании.

исследования. Однако, в отличие от Шнелля, я склонен полагать и искать феноменологические начала в том, что седиментируется в опыте философа в качестве «метафизической спекуляции». Так, некоторые феноменологические очертания такой метафизической стратегии можно обнаружить в «VI Картезианской медитации» и черновиках Финка (Fink, 1988, 62; Luft, 2002, 188). Находясь в рамках модели Тенгели, я ограничусь рабочей гипотезой, согласно которой модализации — базовой стратегии обнаружения и фиксации протофактов — для воссоздания феноменолого-метафизической системы требуется дополнение в виде конструирования, процедуры закрепления отношений и «иерархии» между установленными протофактами. Это конструирование вовсе не произвольно, хотя и отмечено парадоксальностью, подобной той, которой характеризуются «наброски мира» в системе Тенгели (Tengelyi, 2016, 411–435; Patkul, 2024, 339): оно призвано некоторым конечным набором протофактов отразить бесконечность опыта, которая сама по себе не может быть закреплена за неким одним фактом. Таким образом, по аналогии с *Weltentwürfe* можно помыслить своего рода *Metaphysikentwürfe*, также находящиеся в «агональной борьбе», медиатором которой выступает спекулятивное конструирование. Разумеется, применительно к теологии это не означает, что феноменология «конструирует» Бога как такового или Его образ, — она конструирует такую метафизику, в которой феномен Божественного оказывается видимым не только в перспективе индивидуального опыта нуминозного или культурно-религиозной символизации, но и в бесконечном горизонте всеохватывающей трансцендентальной истории.

Таким образом, Бог не может вернуться на место объекта метафизики в качестве некоего факта, пусть даже факта в высшем смысле. В противном случае мы бы не сдвинулись ни на шаг от онтотеологии, превращающей Бога в личный трофей. Поэтому замечание Тенгели о Боге как идее (в кантовском смысле) телоса трансцендентальной истории исключительно пронизательно: феноменология мыслит не Бога как такового, но универсальную телеологию опыта, отражающуюся в интенциональном переплетении всей совокупности первичных фактов. Бог как Творец мира, управляющий телеологией, Сам от нее ускользает — как центр структуры, находящийся вне этой структуры. Бог как таковой для Гуссерля — это разрыв горизонтности опыта, сущность, которая не может быть зафиксирована никаким эйдосом (Husserl, 2014, 251), разлом в сущем, не имеющий аналогии с предметным созерцанием. Но Бог, вместе с этим, не абстракция абсолютной и потому лишенной всякого имени и выражения трансценденции. Он обнаруживается в конкретном и глубоко персональном

опыте молитвы, который не опосредуется символической интеракцией или культурными образами²², — во «внутренней интуиции Бога, которая лежит в основе всех действительных религий» (Husserl, 2014, 246).

Отправляясь от неинтуитивного присутствия Бога в примордиальности Я, теология была бы тем необходимым конечным звеном, стягивающим феноменологию инстинкта с феноменологией разума²³. Первичный бессознательный инстинкт, в котором Гуссерль искал исток самой интенциональности, уже несет в себе ростки телеологии и располагает темным абрисом цели своего порыва (*Trieb*) в пустом, совершенно неоформленном горизонте (Husserl, 2014, 247). Однако эта цель не является для инстинкта абсолютно трансцендентной — она направляет его, дает рост и питание как платоновское Благо (Husserl, 2014, 251). В телеологии мира, разворачивающейся из первичного интенционального порыва, всегда уже заложен скрытый разум: «В этом заключается факт, что прото-материал именно так (*gerade so*) протекает в форме единства, форма сущности предшествует мирозданию (*Weltlichkeit*). Так, конституирование целого мира представляется для меня “инстинктивно” предпочерченным, причем сами функции, делающие нечто возможным, заранее имеют свою азбуку сущности, свою грамматику сущности. Так и в том факте, что телеология имеет место заранее» (Husserl, 1973a, 385). Прото-гиле, из которого мир приобретает свой порядок, уже несет на себе печать Логоса — в истоке факт и эйдос слиты воедино в божественном порыве (*im göttlichen Trieb*) (Husserl, 2014, 169) к бесконечному творению мира. Бог, следовательно, не составляет некой отдельной действительности от реализуемой Им телеологии. Он не существует за пределами монадологии, а будучи имманентным ей, не образует отдельную высшую монаду (Husserl, 2014, 165) и не отождествляется со всем универсумом монад (*Monadennall*) сразу, — Он есть «лежащая в ней энтелехия как идея бесконечного телоса развития, как “человечность” из абсолютного разума, необходимо регулирующая бытие монад и регулирующая его из Своего собственного свободного решения» (Husserl, 1973a, 610).

Пробуждение трансцендентальной интуиции, дающей начало сущностным истинам, абсолютным ценностям и бесконечным задачам, совпадает, таким образом, с прибытием Бога в историю мышления. Он, впрочем, не приходит в нее откуда-то извне — Он и есть сама трансцендентальная история

²² «Все культовые образы (*Bilder*) суть образы, но опять-таки — не образы; ведь даже если Бог как “Отец” представлен в мире, реально, со структурой действительного отца — Бог больше не представлен как Бог» (Husserl, 2014, 246).

²³ См.: Husserl, 2014, 218–224; Lee, 1993, 225–234.

и бесконечность ее открытия в сознании. Конечно, Я не может быть ее творцом, поскольку Бог, охватывая универсум монад и совокупную телеологию мира, рассеивается в них, но никогда Собою не поглощает, оставаясь избытком (*Überschuss*) сознания (Husserl, 2014, 168). Бог — это диссеминация телеологии, *plus ultra* апперцепции, трансцендирование живого настоящего за свои собственные пределы, необъективируемое присутствие бесконечных горизонтов в моей сущностной конечности. Но и само Я, покуда оно соучастно этому «вечному творению [мира] из ничего» (Husserl, 1973а, 381), бессмертно — не как человек или отделенная от тела душа, но в качестве причастного «процессу самореализации божественности» (*Selbstrealisierungsprozess der Gottheit*) — в качестве того, кто латентно несет в себе все духовные приобретения прошлого, патентно осуществляет их во всем благом (Husserl, 1973а, 610) и становится, таким образом, исполненным Богом (Husserl, 2014, 168).

«Метафизические заклинания» не составляют нечто чужеродное феноменологическим *Einzel-Analysen* и прямо вырастают из них, — в качестве итога я бы хотел продемонстрировать этот трудноуловимый переход в откровении универсальной телеологии на примере фрагмента из текста № 11 «Телеология, Бог, возможность всеознания (*All-Bewusstsein*). Трансцендентально-феноменологически фундированная метафизика и телеология. § 3. Возможность всеознания. Бог как энтелехия» XLII тома:

Я вижу этот стакан с этой стороны: у меня есть такие и такие явления. Я не могу одновременно видеть их с другой стороны. Что в этом кроется? Стакан конституируется для меня на основе моего визуального поля, в котором происходит общее схватывание вещи. Зрительное поле заполняется единовременно. Оно *едино*. Вместо одного развития ощущений в этом поле мыслимо и другое, однако не оба одновременно. Конечно, если бы различные поля, каждое из которых обладает собственной индивидуацией, находились бы в одном сознании — а значит, во всеознании, — то такой трудности бы не возникло.

Но [что насчет] суждений, чувств, аффектов?

Я выношу суждение «А». Другой судит: «не А». Как это могло бы быть возможным в одном сознании? Ведь одно Я не может одновременно высказывать суждения «А» и «не А». Что это означает: «Я, то же самое Я, не могу выносить суждение “Эта бумага зеленая и эта бумага не зеленая”» (грубо говоря)? Удерживая тождество этой бумаги и тождество предиката «зеленый», я не могу так одновременно судить. Я не могу судить: «Эта бумага зеленая и она же в то же время не зеленая».

Если мы помыслим коллективное единство двух сознаний, то одно исполняет: «Эта бумага зеленая», и обладает своим сознанием-этого (*Dies-Bewusstsein*).

Другое Я, в свою очередь, имеет свое сознание-этого. Каждое обладает своей апперцепцией, и у каждого она различается. И у каждого есть свои опытные мотивы. И поэтому каждое выносит суждение по-разному. Но как, если теперь одно все-сознание должно коллективно охватывать оба [суждения]? Разве оно не судит там, где находит суждение в самом себе? И все же в себе оно находит конечные сознания и их суждения. В себе находятся мотивы опыта и мышления каждого конечного сознания. Совершенно определено между тем можно было бы сказать: индивидуальное сознание судит и не может судить иначе, поскольку оно так мотивировано и может быть мотивировано только одним образом. Другое суждение, предполагающее другой способ мотивации, исключено. Но если множество отдельных мотивационных взаимосвязей коллективно объединены во все-сознании, то каждое из них исключает другое суждение в себе, но не в другой [мотивационной взаимосвязи]. Точно так же фактически мое суждение «А» не исключает [способность высказать] другое суждение «не А».

Прекрасно. Но все же о чем судит все-сознание? Полагает ли оно А или полагает, что А нет? Оно полагает оба одновременно? Но как же тогда оно может быть телеологическим, творящим сознанием? Как объединяющее сознание, оно во всяком случае не должно быть растворено в отдельных монадах. Оно охватывает их, но в то же время остается избытком (*Überschuss*) сознания, который устанавливает единство сознания между разделенными [сознаниями]. *Находится ли теперь в этом всеохватывающем единстве Я все-сознания?* Конечно, должно бы. Единичная монада волит, стремится к *конечным целям*, видит свою природу и т. д. Однако *все-сознание* должно создавать все конечное по своей воле. Монады — его творения, и поэтому его воление должно находиться над монадами, которые в нем опредмечены. *Для его воли, для его Я все содержание монад — просто средство, а цель — абсолютные ценности и развитие в направлении к ним.* Например: ошибки являются моментами развития истины. Все[сознание] полагает, однако, только истину. Таким же образом любит оно только Благо, но любит также и зло как средство для Блага. Конечно, *Все-Я*, которое имеет все [отдельные] Я в себе, всю реальность в себе и ничего вне себя, не может мыслиться как эмпирическое Я. Оно — *бесконечная Жизнь, бесконечная Любовь, бесконечная Воля*; его бесконечная Жизнь — это *единая деятельность*; и поскольку оно есть *бесконечное Исполнение (Erfüllung)* оно есть и *бесконечное Счастье*. Все страдание, все несчастье, все ошибки Бог проживает в Себе; и только в самом строгом смысле сопереживая (*mitlebt*), сочувствуя (*mitfühlt*) этому, Он может преодолеть Свою конечность, Свое требование небытия (*Nichtseinsollen*) в бесконечной гармонии, ради которой Он есть. *Бог повсюду, Жизнь Бога живет во всех жизнях.* Все Прекрасное и Благое, вся конечная воля, направленная на Благо, есть луч Божественной воли, именно в ее смысле, а не только как сопротивляющийся медиум или средство для достижения ценностей. Вся опытная действительность и вся конечная духовность есть объективация Бога, развертывание Божественного деяния. Предельный смысл бытия — Благо, и это Божественное деяние, на которое направлено все Божественное действие. Но Божественное действие есть воля Бога к реальности (*das Real-sein-Wollen Gottes*). *Бог как воля к Благоу — это предельная действительность*, получающая предельную реализацию, когда Благо достигается. Итак, *реализованное Благо — это исполненная воля Бога, исполненная реализация Бога.* Все другое

является благом только как средство для этой цели. Во всем благородном и хорошем, что я реализую в себе, я, таким образом, есть реализованный Бог, исполненная Божья воля, простая природа, ставшая Богом, исполненным Богом. Бог как энтелехия, Бог как ἐνέργεια (Husserl, 2014, 166–168).

3. БОГ КАК АБСОЛЮТНАЯ ЦЕННОСТЬ

Как можно оправдать такое радикальное прочтение? Каковы вообще феноменологические основания теосиса, радикальной этической трансформации человека на пути к Богу? Как Он появляется в мышлении отца феноменологии? Для Гуссерля, несомненно, это были не отвлеченные и абстрактные спекуляции, но конкретный и глубоко персональный опыт. Нам потребовался бы всего один шаг, чтобы увидеть в Боге философов лик Бога Авраама, Исаака и Иакова, — и мы бы все еще оставались в рамках трансцендентального исследования. Ведь «бесконечной Жизнью, бесконечной Любовью, бесконечной Волей» может быть лишь Тот, Кто сказал: «Я есмь Путь, и Истина, и Жизнь. Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6). И Тот, Кто Сам однажды воплотился, может дать смысл и жизнь нашим поступкам: «Я есмь лоза, а вы — ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5). Трансцендентальная плоть Логоса восходит к воплощению Его Слова. Это можно понять, как мы помним, только если субъективное априори предшествует Самому Богу, — но и это, в свою очередь, оказывается возможным потому, что Сам «Бог рождается, как я» (Eckhart, 1942, 146). Реальность этого рождения всякий раз испытывается в словах «Я есмь Я» (*Ich bin Ich*) (Husserl, 2006, 122), и мною меня делает Сам Христос: «Ни один сын, ни одно живое трансцендентальное Эго, рожденное в жизнь, не могло бы родиться в эту жизнь, если бы жизнь прежде не сделалась трансцендентальной самостью в Перво-Сыне» (Henry, 1996, 140)²⁴. Сущность моей самости схватывается из Самости Христа (Henry, 1996, 128). И в этой христианской Самости мы все еще стоим как абсолютные картезианцы, ибо величайшее достижение Декарта заключается в открытии, что мы не можем видеть себя, не видя Бога, — мы не можем видеть себя как Я иначе, чем в божественном свете²⁵. Именно поскольку Я и Бог даны одновременно в одном и том же акте, трансцендентальная рефлексия выходит из видимости психологизма в сферу аподиктических истин.

²⁴ См. также: Henry, 2003, 68–69; Yampolskaya, 2013, 219–241.

²⁵ См.: Kouřé, 1922, 59.

Мы могли бы без труда повесить на эти размышления — как и на все содержащееся в рукописях Гуссерля о Боге — индекс сомнительности, вывести их из игры, как то требует безостановочное движение редукции, если бы мы неверно поняли смысл *универсальной* телеологии. Кто есть Бог, как не абсолютная ценность, преодолевающая дистанцию между естественной и феноменологической установками своей неперечеркиваемой значимостью как для Гуссерля-человека, так и для Гуссерля — трансцендентального субъекта? Быть может, естественная жизнь слепа лишь потому, что в ней не видно живого Бога? Быть может, и правда, производимая в редукции полная личностная перемена сродни религиозному обращению (Husserl, 1954, 140), в котором впервые приходит к явленности откровение трансцендентальной жизни? Гуссерль об этом знал. Мое прочтение начиналось с его слов о том, что феноменология призвана вернуть человечество ко Христу (Jägerschmied, 1987, 224). Можно ли проследить истоки проекта всей его жизни в «огромном (*gewaltige*) влиянии Нового Завета на 23-летнего юношу — влиянии, заключающемся в порыве (*Trieb*) найти с помощью строгой философской науки путь к Богу» (Husserl, 1994b, 408)?

В доступных нам письмах и дневниках Гуссерля можно обнаружить явные свидетельства тесной связи его личного мировоззрения с философией как профессией и призванием. Он нередко пишет о кризисе скептицизма современной науки, частой депрессии, упадке собственных сил и беспокоится из-за «смертельной болезни собственными проблемами», которые бесконечно превышают слабые силы философа (Husserl, 1994a, 433, 450, 492–493). Мотив телеологии этически подлинного существования здесь переплетается с постоянной угрозой дистелеологии и страхом за собственную жизнь — особенно после февраля 1933 года (Husserl, 1994a, 491–499). Жизненную позицию Гуссерля отражают регулярно цитируемые им слова из Писания: «Ибо Господь кого любит, того наказывает» (Евр. 12:6) (Husserl, 1994a, 105, 395, 471). Несомненно, что идея Бога выступала для Гуссерля ключевым мотивом и телосом философской задачи. Так, в одном из утешительных писем к Л. Ландгребе он пишет:

Испытать себя в несчастье через внутреннее преодоление судьбы — значит проявить в себе божественность существования (*in sich selbst die Göttlichkeit des Daseins erweisen*). Мир выглядит иначе, когда теряешь любимых родителей. Если при этом, как это происходит в нашем мрачном настоящем, утрачено все, что могло в окружении дать нам импульс и преисполненные надежд жизненные горизонты, — то все, действительно все поддерживающие и поднимающие силы должны исходить изнутри. И все же мы должны сказать — как бы ни было трудно это сделать изнутри, — что именно на этом обращении вовнутрь оно основано в Абсолюте (*Eben auf diese Innenwendung ist es im Absoluten abgestellt*). Побудить его

и принять решение, возвышающее нас над собой и нашей конечностью, — вот телеология, придающая смысл нам и нашему миру. Именно в нашем судьбоносном времени и мире, — а точнее, в его универсально единой судьбе полного распада (*Zusammenbruch*), — из вечности и бесконечности к нам, ко всему человечеству как свободным и подлинным людям, должен прозвучать призыв преодолеть конечность и стать функционерами вечности (*Funktionäre der Ewigkeit*) (Husserl, 1994b, 275–276).

Разумеется, было бы методологически неверно делать из этих свидетельств далеко идущие выводы о характере самой гуссерлевской философии — что равносильно впадению в психологизм. Также и с точки зрения этики: интимность внутренней жизни Я должна остаться скрытой от тотализующего движения истории. Но все же трудно отрицать, что в самом жизненном мире философа выделенные факты могут выступать «источниками восходящих в бесконечность ценностных возможностей и действительностей» (Husserl, 1950b, 139). Для Гуссерля, несомненно, в факт мира *всегда уже* имплицирован Логос, — в нашей естественной жизни уже проступают «ростки» трансцендентального разума. Находясь в своей латентной фазе внутри анонимной трансцендентальной жизни — еще не придя к самопостижению в первом философском акте, — универсальная телеология размечает историю своими знаками, разрывами и потрясениями. Она есть сама открытость (*Offenbarkeit*), в горизонте которой является Откровение (*Offenbarung*); божественность, хранящая измерение для Бога; трансцендентальный опыт, предшествующий учреждению феноменологии и обуславливающий возможность редукции. Если верно, что феноменолог не создает, но лишь открывает универсальную телеологию, то она неизбежно — как Абсолют, несущий в себе противоречие, — предпосылает саму себя. Трансцендентальное бытие, конституирующее человека и все человечество в качестве своего момента, присутствует в наивной жизни до исполнения редукции в качестве «трансцендентальной преданности» (Fink, 1988, 215). Собственно, естественная жизнь всегда и была частью трансцендентальной. Редукция — неважно, собственно феноменологическая или выраженная в словах Августина *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* (Husserl, 1950a, 39), — впервые позволяет сделать патентной эту всегда находящуюся в движении тенденцию к вечному бытию в фактическом сущем.

В таком случае последующая за редукцией рефлексия не творит иного конститутивного становления, а возвышает прежнюю наивность до нового уровня понимания (Fink, 1988, 202), стремясь к пределу самореализации в *абсолютной установке*, в которой трансцендентальная и естественная установки суть одно

(Luft, 2002, 298–303). Только в тотальном единстве и непротиворечивости абсолютного знания приходит к исчерпывающей данности универсальная тенденция всех единичных телеологий. Только в горизонте абсолютной установки, — *если мы захотим* установить ее в качестве пусть и недостижимого, но значимого регулятивного идеала, — обнаруживается подлинная связь «огромного влияния Нового Завета» и феноменологической конверсии, поскольку именно в ней происходит полное совпадение фактического и сущностного начала философии. Эта установка раскрывает трансцендентальное измерение *биографии*, так как лишь она может присвоить себе трансцендентальную жизнь в естественной наивности *ante reductio*.

Царство дофилософской очевидности составляет темную подоснову естественной жизни, скрытую первичным обмирщением (*Verweltlichung*) (Fink, 1988, 119) трансцендентальной субъективности — своего рода прото-детство (*Urkindlichkeit*) (Husserl, 2014, 219) трансцендентального Я, время, в котором разворачиваются *реальный генезис и индивидуация* трансцендентальной тенденции. В истолковании этого генезиса феноменология выходит на территорию глубинной жизни, где живет Бог личной веры. Трансцендентальное исследование становится биографией, которая, однако, утрачивает свой классический облик повествования, составленного из набора жизненных фактов²⁶. Трансцендентальная биография ищет не ответы, — ответом уже выступает моя собственная необъективируемая жизнь в ее изначальности и неповторимости, — а вопрос, сущностно воспроизводимый опыт разрыва понимания. Она была бы потому не жизнеописанием, а своего рода феноменологическим романом — набором дескрипций, провоцирующих у читателя философскую конверсию. В то же время, взятая в своем трансцендентальном измерении, философская биография не должна впадать в наивность, будто ей явлен ее предмет. На том месте, где она хочет увидеть недифференцируемую глубину жизни Абсолюта, может оказаться лишь осознание беспочвенности своего бытия. В конце концов, для самого Гуссерля смысл этого «огромного влияния» остался загадкой — но загадкой, ставшей почвой для дальнейшей внутренней трансформации. Гуссерлевская феноменология есть способ вспомнить эту первосцену, услышать внепамятный «тайный трансцендентный зов», требующий стать «функционером вечности» (Husserl, 1994b, 276).

²⁶ Впрочем, на мой взгляд, и эта лакуна в современных исследованиях творчества Гуссерля должна быть заполнена. Очень жаль, что до сих пор не написано стоящей философской биографии Гуссерля. Радующим исключением, пожалуй, является книга Ф. Й. Ветца о введении в мысль Гуссерля, где автор сочетает разъяснение ключевых идей основателя феноменологии с обширными цитатами из переписок и личных дневников (Wetz, 1995).

В заключение «Мира и бесконечности» Тенгели справедливо отмечает, что с падением онтотеологии судьба теологии в нашу эпоху еще не решена (Tengelyi, 2016, 555). Я предложил дополнить построенную им метафизику «бесконечности мира в его посюсторонности» феноменологией универсального разума, воздавая тем самым должное гуссерлевскому мышлению о Боге. Трудно сказать, избегает ли оно окончательно и бесповоротно онтотеологии, — но обходными тропами прокладывает путь к созерцательно фундированной метафизике религиозного переживания. Пусть такой набросок «Последней философии» и легитимирует достижения «новых французских теологов», он не претендует ни на однозначное решение вопроса о конечном облике феноменологии Гуссерля как христианской философии, — ибо проблема Бога, скрытая за содержанием его штудий, указывает на неявленное, но всегда присутствующее биографическое, которое, однако, невозможно объективировать ни в одной полной реконструкции и суждения в отношении которого поэтому остаются подвешенными и даже парадоксальными, — ни на окончательное завершение феноменологии как таковой и реализацию бесконечного *telos*'а ее задачи. Быть может, феноменологии еще только предстоит выйти из своего символического злоклучения — в первую очередь, из захваченности европейской (греческой и схоластической) метафизикой и нарративом авраамических религий²⁷. Как выяснилось, гуссерлевский «методологический атеизм» никак этому не поможет. Феноменология, которая желает вырваться из единоначалия Логоса (Derrida, 1962, 162), разоблачить насилие Абсолюта и поставить под сомнение сверхфеноменальность Бесконечного²⁸, — должна продолжить Гуссерля там, где он остановился, и актуализировать некую контртенденцию,

²⁷ Возможность для реализации такой задачи также подчеркивает Георгий Чернавин в своей новой книге «Подобие совести», где он предлагает совершить «этическое эпохе» в отношении тезиса об априорности вины — что в конечном итоге потребовало бы приостановки символического учреждения авраамических религий (Chernavin, 2023, 304).

²⁸ Если экспериментальная приостановка учреждения авраамических религий кажется на данном этапе непосильным проектом, то современным феноменологам, желающим отделить телос феноменологии от его религиозного истока, стоит начать не с язвительных упреков в адрес «новых французских теологов», а с методического исследования и обезвреживания предпосылок теологизации, за которой стоит, в частности, специфическая трансформация идеи бесконечного. Так, значимым в данной перспективе является полемический текст «Феномен и бесконечное», в котором Ришир противопоставляет левиначовскому понятию абсолютно бесконечного из «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности», — чья сверхфеноменальность является, по всей видимости, эффектом символического регистра, — свое понятие феноменологического «радикально дикого апейрона» (Richir, 1991, 260), источника негативной бесконечности и «феноменологического возвышенного».

дистелеологию, присутствующую в его текстах. Эта феноменология практиковала бы радикальное эпохе, освобождающее множество смещенных друг относительно друга фаз становления смысла от повсеместности божественного взгляда (Richir, 1989, 240–241). Она была бы попыткой бесповоротного нарушения согласованности опыта и распада универсальной телеологии — мысль, которая представлялась Гуссерлю «невыносимой» (*unerträglich*) (Husserl, 2014, 241).

REFERENCES

- Aguirre, A. (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag: Nijhoff.
- Aquinas, T. (1955). *In librum de Causis*. Turin: Marietti.
- Bello, A. A. (2009). *The Divine in Husserl and Other Explorations*. Dordrecht: Springer.
- Boehm, R. (1970). Husserl's Concept of the "Absolute". In R. O. Elveton (Ed.), *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings* (174–203). Chicago: Quadrangle Books.
- Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. Dordrecht: Springer.
- Chernavin, G. (2012). On the Issue of Interrelation of Multiple Types of Teleology in Husserl's Phenomenology: The Teleological Aspect of the Passage to the Phenomenological Attitude. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 1 (2), 7–40. (In Russian)
- Chernavin, G. (2013). The Teleology of the Concordant Experience in Husserl's Phenomenology. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2 (1), 28–47. (In Russian)
- Chernavin, G. (2023). *Semblance of Conscience*. Moscow: AST Publ. (In Russian)
- Depraz, N. (2008). *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*. Louvain, Paris, Dudley (MA): Éditions Peeters.
- Descartes, R. (1963). *Oeuvres philosophiques, t. I (1618–1637)*. Paris: Garnier Frères.
- Derrida, J. (1962). Introduction. In E. Husserl, *L'Origine de la géométrie* (3–171). Paris: PUF.
- Derrida, J. (1967). *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (2024). *Du Même à l'Autre*. Paris: Seuil.
- Eckhart, M. (1942). *Traités et sermons*. Paris: Aubier.
- Enriquez, M. M. (2017). Von der Erkenntnis der Wahrheit zur inneren Umwandlung des Menschen — eine Studie auf der Grundlage von Ähnlichkeiten im Denken von Nikolaus von Kues und Edmund Husserl. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 31 (1), 145–177.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation*. Dordrecht: Kluwer.
- Hart, J. G. (1992). Entelechy in Transcendental Phenomenology: A Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 66 (2), 189–212.
- Heidegger, M. (1935). *Einleitung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Held, K. (2010). Gott in Edmund Husserls Phänomenologie. In C. Ierna, F. Mattens & H. Jacobs (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl (723–738)*. New York: Springer.
- Henry, M. (1996). *C'est Moi la Vérité*. Paris: Seuil.
- Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie. Vol. 1: De la Phénoménologie*. Paris: PUF.
- Housset, E. (2010). *Husserl et l'Idée de Dieu*. Paris: CERF.
- Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff.

- Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie I (1923–24): Kritische Ideengeschichte*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie II (1923–24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929–1935*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921–1928*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994a). *Briefwechsel III: Die Göttinger Schule*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994b). *Briefwechsel IV: Die Freiburger Schüler*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994c). *Briefwechsel VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929–1934)*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2012). *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1916–1920*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. Dordrecht: Springer.
- Janicaud, D. (2000). *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*. New York: Fordham University Press.
- Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard.
- Jägerschmied, A. (1987). *Gespräche mit Edmund Husserl (1931–1936)*. In E. Stein, *Weg zur inneren Stille (203–239)*. Aschaffenburg.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Koyré, A. (1922). *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Felix Meiner.
- Lee, N.-I. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer.
- Levinas, E. (1974). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN.
- Lo, L. C. (2008). *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Luft, S. (2002). *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht: Springer.
- Marion, J.-L. (2011). *Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology*. *Logos*, 3, 124–143. (In Russian)

- Mertens, K. (1996). *Zwischen Letztbegründung und Skepsis: Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Micali, S. (2008). *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich bei Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Patkul, A. B. (Ed.). (2024). *The Phenomenological Concept of the World*. St Petersburg: Izdatel'stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii Publ. (In Russian)
- Prusak, B. (2000). Translator's Introduction. In D. Janicaud, *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (3–15). New York: Fordham University Press.
- Richir, M. (1989). Nous sommes au monde. In *Le Temps de la réflexion*, No. 10: *Le Monde* (237–258). Paris: Gallimard.
- Richir, M. (1991). Phénomène et Infini. In *Cahiers de l'Herne*, Nr. 60: *Emmanuel Lévinas* (241–261). Paris: Éditions de l'Herne.
- Schnell, A. (2012). Phänomenbegriff und phänomenologische Konstruktion bei Husserl und Heidegger. In G.-J. van der Heiden, K. Novotny, I. Römer & L. Tengelyi (Eds.), *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives* (43–54). Leiden, Boston: Brill.
- Schuhmann, K. (Ed.). (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff.
- Strasser, S. (1979). History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl. In *The Teleologies in Husserlian Phenomenology: The Irreducible Element in Man. Part III 'Telos' as the Pivotal Factor of Contextual Phenomenology* (317–333). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (2016). *Welt und Unendlichkeit*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Wetz, F. J. (1995). *Edmund Husserl*. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- Wolz-Gottwald, E. (1999). *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*. Wien: Passagen Verlag.
- Yampolskaya, A. (2013). *The Phenomenological Method and its Boundaries: From German to French Phenomenology* (Doctoral Thesis). Moscow: Russian State University for the Humanities. (In Russian)