Александр Кольцов

Проблема религиозного обращения на примере феноменологического движения в Германии

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-255-275

Alexander Koltsov

The Problem of Religious Conversion: The Case of Phenomenological Movement in Germany

Alexander Koltsov — Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St.-Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). avk-23@yandex.ru

This article looks at the origins of phenomenological investigations into the problem of religion. Reinach's Aufzeichnungen *drew the attention of Göttingen phenomenologists toward religious experience; at the same time the philosophical discussion was accompanied by the active interest of Husserl's students in Christianity. This article summarizes psychological research into the problem of religious conversion before reconstructing the history of phenomenological religiosity. The "democratization" of interest in the study of religion and the search for a universal explanatory theory led to a situation in which psychologists of religion lost sight of the phenomenon of "religious awakening" among philosophers. But the dual nature of the phenomenon as a collective process that at the same time was an object of intellectual reflection raises interesting questions about the possible role of academicians in transforming religious meanings within a tradition. This question leads to an exploration of the relationship of the phenomenon to the phenomenological project as a whole. In the final analysis, it becomes possible to point out some questions about theories of religious conversion and to find a new way of problematizing the history of the phenomenological movement.*

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ 14-18-03771 «Современная западная психология религии: адаптация в российском контексте», организация-адресат финансирования — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Keywords: religious conversion, phenomenological movement, epiphany, Max Scheler, Adolf Reinach, Edith Stein.

В ИСТОРИЯХ феноменологического движения принято говорить о групповом религиозном обращении его участников, причем интерес к религии часто ставится в зависимость от познавательных установок феноменологов[1]. Эти наработки закрепили в истории философии представление о том, что имеет место особое явление — коллективное религиозное обращение интеллектуалов, сопровождающееся глубокой теоретической рефлексией, зафиксированной как в специально посвященных тому трудах, так и в переписке между участниками процесса. Беата Бэкман ставит коллективное обращение феноменологов в ряд с другими массовыми конверсиями в интеллектуальной среде.

Однако эти утверждения остаются неубедительными до тех пор, пока не будут решены две задачи: во-первых, необходима аккуратная реконструкция хронологии процесса коллективной конверсии, о котором историки философии говорят как о несомненном факте; во-вторых, должен быть найден метод сопоставления биографических фактов с феноменологическими концепциями, что только и позволит говорить о специфике «феноменологического» религиозного обращения.

Наметить пути решения этих задач возможно путем обращения к психологической традиции изучения конверсии. Наш случай становится удобной точкой встречи историка философии с психологией: эмпирическая наука способна вооружить исследователя инструментарием для описания хронологии становления идей; в свою очередь, конверсивные теории могут быть обогащены, если соотнести их с любопытным в двух отношениях кейсом группового обращения интеллектуалов, сопровождавших свои переживания рациональной рефлексией. Для такого соотнесения предстоит, во-первых, обобщить выработанное в психологии учение о религиозном обращении; на этом этапе в центре внимания окажется проблема соотнесения событийных и смысловых аспектов,

1. В первом издании монографии Шпигельберга этой теме был посвящен отдельный раздел: Spiegelberg, H. (1960) “Phenomenology and Conversion”, in *The Phenomenological Movement*, p. 173 ff. Dordrecht; см. также: Vidal, J. (1972) “Phénoménologie et Conversions”, *Archive de Philosophie* 35: 209–243. Б. Бэкман прямо пишет о массовом характере обращений: Beckmann, B. (2003) *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, ss. 43, 45–46. Würzburg: Königshausen & Neumann.

в связи с чем будет предложена гипотеза об особого рода переживании, которое удачно характеризуется значимым для эстетики начала XX века концептом *эпифании*, поскольку базовым признаком конверсии окажется событийность экстраординарного порядка. Во-вторых, на основе выявленных категорий будет реконструирована история религиозной жизни феноменологов: этот раздел статьи станет первой попыткой возможно полной фактографии изучаемого процесса. В завершение надлежит сопоставить представленные во втором разделе эмпирические данные с теоретическими положениями первой части, прочитывая их в свете обнаруженной гипотезы, что станет первичным вкладом в решение второй из поставленных перед историей феноменологии задач — разработка вопроса о связи специфики феноменологической философии с религиозной биографией ее разработчиков.

1. Психология религиозного обращения[2]

История этого понятия начинается с того момента, когда автор книги Деяний апостолов изложил историю призвания Павла в соответствии с выстроенным в философских школах античности каноном повествования об «обращении» учителя[3]. Впоследствии Павел, вкупе с Августином, станут ключевыми фигурами, с оглядкой на которые будут сформулированы классические теории конверсии, известные по трудам Уильяма Джеймса, Артура Нокка и других авторов. Кардинальная смена познавательного интереса привлечет внимание религиоведов второй половины XX столетия к нарастающей популярности новых религиозных движений, что приведет к пересмотру концепций обращения: на смену рассказам о внезапном призвании к новой жизни пришло представление о длительном процессе усвоения новых смыслов и их встраивания в стремящуюся к целостности картину мира[4].

2. Содержание этого раздела во многом опирается на материалы семинаров центра Современной западной психологии религии ПСТГУ (важнейшие из них отражены в сборнике: Психология религии: между теорией и эмпирикой. М.: ПСТГУ, 2015); представляемые в настоящей статье результаты не могли бы быть достигнуты без консультаций и критики моих исследований со стороны коллег по центру, за что я глубоко им признателен.

3. См.: Divjanović, K. (2015) “Konversionserlebnisse: Der Beginn eines neuen Lebens”, in *Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels vor dem Hintergrund antiker Populärphilosophie,* ss. 22–62. Münster: Aschendorff Verlag.

4. *Ардашева Л.* К вопросу о моделях и процессе религиозного обращения // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М.: ПСТГУ, 2015. С. 87–106.

Новейшие обзорные исследования позволяют выявить пять аспектов, раскрывающих представление об обращении в современной психологии религии, которые будут последовательно изложены ниже.

1) Идеальный аспект: событийность обращения как концепта

В критике классических теорий религиозного обращения встречается указание на стилизацию автобиографических рассказов, устанавливающее зазор между событийной действительностью и представлениями о том, каким должен был быть повествуемый опыт[5]. О неизбежности зазора свидетельствуют схожие наблюдения над истоками жанра — историями философских обращений: здесь учитель выступает как «παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου»[6] (Й. Хан), причем к парадигматическим элементам относится искание и обретение учителем истины, и сама история поисков уже демонстрирует адепту сообщаемое учение[7]. Таким образом, «обращение» оказывается изначально концептуально насыщенной риторической фигурой; вместе с тем речь о нем всегда является попыткой утверждения событийности концепта.

В поисках теории, которая бы описывала эмпирическую действительность, современные ученые обращаются к инструментарию феноменологической психологии, будь то модель символических систем Клиффорда Гирца[8] или ставка на смену хронологического контекста «смысловым», как у Анри Гурена[9]. Однако зазор между концептуальностью и событийностью, вместо того чтобы быть преодоленным, усугубляется теперь тем, что обращение *мыслится* как происшествие принятия новых *смыслов*. Избавиться от этой двойственности можно только ценой допущения, что вся дискуссия о религиозном обращении была ведома недальновидной верой в сфабрикованный конструкт, априорно не имеющий отношения к реальности, а также ценой отказа в дальнейшем обсуждать это понятие. Более правдоподобным ви-

5. Там же. С. 92–94.
6. Образец лучшей жизни (др.-греч.).
7. Divjanović, K. “Konversionserlebnisse: Der Beginn eines neuen Lebens”, ss. 28–29, 62.
8. *Антонов К.* От обыденного к священному: религиозное обращение и пути рационализации религии (феноменологические и психологические аспекты) // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М.: ПСТГУ, 2015. С. 75.
9. Gooren, H. (2010) *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, p. 44. N.Y.: Palgrave Macmillan US.

дится предположение, что теоретикам конверсии следует учитывать многоплановость этого явления как одну из его существенных характеристик.

2) Момент кризиса

Обобщения, выявляющие сущностные черты религиозного обращения, всегда связывают с ним мотив критической напряженности. Ключевое переживание обретения новой веры всегда является ответом на порожденное неудовлетворенностью искание[10]. Классические теории напрямую соединяют обращение с кризисом, который предшествует ему и в нем преодолевается[11]. Впоследствии это представление было поставлено под вопрос из-за подозрения, что рассказ о кризисе мог быть подсказан респонденту принятой доктриной. При этом и в новых исследованиях говорится о критической напряженности, которая, однако, становится пунктирным лейтмотивом религиозной жизни, и это будет осмысляться как спиралевидная закономерность, возможно, связанная с неизбежным несоответствием практически данного положения вещей — идеально-нормативной картине мира. Теории, можно сказать, разнятся только ответом на вопрос о принципиальной возможности преодоления конфликта между должным и сущим, при этом острота самого конфликта остается неизменной чертой феномена религиозного обращения.

3) Религиозный аспект: священное и мирское

Если мы обнаружили особое явление, «учреждаемое» на проблемной напряженности между событийным и концептуальным порядками, впору спросить о специфике этого явления, которая позволяла бы классифицировать его как религиозное. На уровне аккуратной работы с фактами, чтобы говорить о религиозном обращении, приходится ввести предварительное условие, оговаривающее субъективный выбор религиозного пути решения указанных проблем. Философский же анализ обращения указывает

10. Lofland, J., Stark, R. (1965) "Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review* 30(6): 864–867; Divjanović, K. "Konversionserlebnisse: Der Beginn eines neuen Lebens", ss. 56–57.

11. Paloutzian, R.F. (2005) "Religious Conversion and Spiritual Transformation: A Meaning-System Analysis", in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, p. 333. N.Y.: Guilford Press.

на то, что мощность переживания «поворота интенциональности»[12] ограничивает свободу его субъективного толкования: пережитый опыт принимает статус сакрального и становится базовым феноменом религиозного сознания. Иерофания в таком случае — ключевой момент, по контрасту с которым устанавливается профанность обыденной действительности, и только тогда жизнь, запертая в неизбывном антагонизме между священным и мирским, становится религиозной[13].

Таким образом, природа религиозного ставится в зависимость от комплекса экзистенциальных факторов, среди которых: ситуация неудовлетворенности, решительное разногласие между должным и сущим, усвоение новой смысловой парадигмы.

4) Социальный аспект

Рассуждения о социальной стороне интересующего нас явления следует начать с оговорки о субъектном характере обращения. Дивьянович отмечает, что античные авторы неслучайно использовали термин, семантика которого подразумевает деятельное участие в процессе самого обращающегося (в отличие от «призвания») или, по меньшей мере, всегда указывает на решающую роль собственного выбора[14]. При этом в тех же источниках большое значение придается фигуре учителя, от которого обращенный принимает новое учение[15], и здесь уже нужно говорить о социальных эффектах конверсии. На эмпирическом уровне это нередко будет проявляться через стремительное вхождение в сообщество единомышленников, даже в ущерб прежним социальным связям. В этом случае нельзя пренебрегать казусом коллективного смыслотворчества, когда осмысление личных переживаний испытывает на себе определяющее влияние референтной группы, так что именно последняя становится носителем концептуальной системы значений[16].

12. *Антонов К.* От обыденного к священному: религиозное обращение и пути рационализации религии (феноменологические и психологические аспекты). С. 79.
13. *Гирц К.* Религия как культурная система // *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 137–139.
14. Divjanović, K. “Konversionserlebnisse: Der Beginn eines neuen Lebens”, s. 24.
15. Ibid., s. 57–59.
16. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М.: Московский философский фонд, 1995. С. 254–259; *Ардашева Л.* К вопросу о моделях и процессе религиозного обращения. С. 94–95.

5) Экзистенциально-эмпирический аспект

Если в начале обзора говорилось о концептуальной природе явления, то теперь стоит вспомнить о необходимой проекции этого концепта на событийную, фактографическую плоскость. Пока что наши обобщения оставляют немного пространства для вмешательства психологов. Во избежание порочной спекулятивности надлежит вернуться к упомянутой выше значимости экзистенциальных факторов. Теоретическая рефлексия устанавливает среди признаков конверсии особую интенсивность переживаний, ощущение катарсиса, при этом важен эффект спонтанности — новые смыслы врываются извне субъективно данной взаимосвязи событий.

Мы имеем дело с религиозным обращением только при наличии биографических фактов, за обнаружение которых ответственна эмпирическая наука. Представляется возможным выделить следующие группы факторов, учет которых позволит выявлять закономерности изучаемых процессов:

а) социальные: это та среда, которая составляет более-менее постоянный круг общения интересующих исследователя лиц, оказывая влияние на их мировоззрение (то, что в некоторых психологических теориях называется референтными группами); говоря об этих факторах, необходимо учитывать, во-первых, происхождение и родственные связи, а во-вторых, взаимоотношения лиц с друзьями и коллегами;

б) институциональные: в отличие от первой группы, здесь идет речь об институциональной принадлежности, что является более объективным фактором по сравнению с описанием личных отношений; принадлежность к получившим общественное признание группам — достаточно сильный фактор, связанный с нормативно декларированными ожиданиями по отношению ко всякому участнику сообщества;

в) индивидуально-биографические: отдельные происшествия, значимые в общем биографическом контексте; это могут быть как события, решительно меняющие образ жизни (например, участие в военных действиях), так и менее фатальные, но получившие особую субъективную значимость по тем или иным причинам;

г) интеллектуальные: это факты «внутренней» биографии персонажа, отраженные либо в текстах, либо в свидетельствах собеседников; главным образом, это система субъективных смыслов, вырабатываемая в результате рефлексии над составляющими три

первые группы факторами; в то же время следует помнить, что налицо и обратная связь, когда события социального плана обусловлены идейными предпосылками, которыми руководствуется человек.

Гипотеза

Рассмотренные положения порождают вопросы: как фактическая событийность обращения связана с концептуальным оформлением этого явления? Как в связи с первым вопросом понимать служащий поводом к обращению конфликт? В чем религиозная природа обсуждаемого явления? Что является источником принимаемых новообращенным смыслов? Как возможно описать происшествие, следствием которого будет религиозное обращение?

Каждый из этих вопросов остается неразрешимым, но их совокупность указывает направление для постановки рабочего вопроса. Проблема может быть пояснена из описания внутренней сложности религиозного сознания:

> В силу стихийного характера ее [системы значений] формирования, в силу ее тесной переплетенности с повседневностью, она может быть весьма причудлива по своей структуре и содержанию, нести значительный синкретический и мирской элемент, содержать элементы народной религии, естественного антропоморфизма, включать наряженные в религиозные одежды интересы и ценности различных общественных групп и социальных слоев, к которым принадлежит адепт. Будучи психологически весьма прочными объединениями элементов, они, однако, почти никогда не бывают когерентными в логическом и, что еще более важно, эмоциональном и волевом отношении[17].

Здесь сказано, что уверовавший имеет дело с калейдоскопом смыслов, причем понятно, что «психологическая прочность» случайно возникающей картины обусловлена спайкой этих смыслов в хронологически фиксируемом переживании. Ближайшим указанием на подобный опыт кажется художественная находка Дж. Джойса: в одном из его рабочих набросков описано то, как случайно подслушанный обрывок разговора ведет к обнаруже-

17. *Антонов К.* От обыденного к священному: религиозное обращение и пути рационализации религии (феноменологические и психологические аспекты). С. 83–84.

нию потустороннего рациональному анализу «излучения сущности» вещей:

> Этот случай навел его на мысль собирать подобные происшествия в книгу эпифаний. Под эпифанией он понимал внезапное духовное проявление, будь то в простоте речи или жеста, или даже в примечательном ходе мысли. Ему казалось, литератор должен записывать эти эпифании особо бережно, как наиболее деликатные и мимолетные моменты...
>
> *Claritas есть quidditas*[18]. После анализа второго качества [симметричности] сознание осуществляет единственно возможный логически синтез и обнаруживает третье качество [яркость]. Этот момент я называю эпифанией. Сначала мы узнаем, что объект — это *одна* цельная вещь, затем выясняем, что он имеет сложно организованную структуру, что это в действительности *вещь*; наконец, когда нам ясно соотношение частей и когда все части сведены к особой цельности, мы постигаем, что объект есть *та* вещь, которой он является. Его душа, его чтойность прорывается к нам сквозь видимые покровы. Душа простейшего объекта, чья структура столь прочна, кажется нам сияющей. Происходит эпифания объекта[19].

Если отстраниться от эстетических аспектов и сосредоточиться на психологической стороне поиска нерушимой реальности[20], то в описании *эпифании* удается обнаружить модель случайного, но при этом чрезвычайно значимого *совпадения хронологически-событийного* и *идеального уровней*. Религиозное обращение можно рассмотреть как вид эпифании, и тогда существеннейшей чертой этого явления нужно будет признать сам факт пересечения двух порядков — событийного и концептуального. Описанный выше момент кризиса может быть объяснен как спор в человеке двух опытов: переживание такого совпадения как обнаружения подлинной реальности вступает в противоречие с пониманием его случайности при обыденном расхождении смыслов с действительностью. Усилия эмпирической науки должны тогда быть направлены на прослеживание биографических и когнитив-

18. Ясность есть чтойность (лат.).

19. Joyce, J. *Stephen Hero* [http://theliterarylink.com/joyce.html, accessed on 30.05.2016].

20. Последовательный разбор теории эпифании Джойса см. напр.: *Эко У.* Эпифания: от схоластики к символизму // Поэтики Джойса. СПб.: Симпозиум, 2006. С. 115–158. Там установлены, в частности, источники понимания эпифании как обнаружения «нерушимой реальности».

ных траекторий, определяющихся эпифаническим событием обращения. Ценность сделанного предположения не только в том, что оно синтезирует известные нам теории обращения и предлагает общую точку отсчета для дискуссии между их сторонниками. Религиозный статус явления, возможно, ставится теперь в зависимость от фактического переживания, и только во вторую очередь связывается с принимаемыми смыслами (мы не можем пока сказать, всякая ли эпифания может считаться религиозной). Каким-то образом должен трансформироваться и социальный аспект конверсии — это будет связано с отказом от поисков рациональных или коммуникативных предпосылок религиозного обращения; наоборот, можно ставить вопрос о социальном эффекте спонтанного переживания.

Достоинство гипотезы видится и в том, что она способна препятствовать распаду общегуманитарной дискуссии о религиозном обращении на обособляющиеся друг от друга эмпирические, исторические и философские исследования. В этом отношении важно учитывать равнозначность концептуального и событийного аспектов явления. Примером нежелательного игнорирования такой равнозначности представляются современные психологические теории, ориентирующиеся преимущественно на данные эмпирических наблюдений. Но даже на эмпирическом уровне необходимо компенсировать наблюдаемую в религиоведении тенденцию к демократизации познавательного интереса; в связи с этим ценным будет рассмотрение одного из ведущих интеллектуальных движений XX века — немецкого феноменологического движения.

2. Религиозные обращения феноменологов

Мы постараемся изложить историю религиозных обращений ведущих представителей феноменологического движения, прослеживая хронологическую последовательность и при этом, по возможности, обращая внимание на выделенные выше четыре группы сопутствующих конверсии «экзистенциально-эмпирических» факторов.

Общим для основных действующих лиц нашей истории — Эдмунда Гуссерля (1859–1938), Макса Шелера (1874–1928), Адольфа Райнаха (1883–1917) и Эдит Штайн (1891–1942) — является происхождение из еврейских семей, для которых принадлежность к европейской культуре была важнее национальных и религиозных особенностей. Стоит отметить, что для интеллектуалов еврейско-

го происхождения конца XIX — начала XX веков такое самоопределение было весьма характерно[21]. При этом в вопросах веры большинству «европейски ориентированных» евреев был присущ индифферентизм: формально они в большинстве случаев оставались иудеями, отношение к христианству также было достаточно безразличным. Дети в таких семьях получали образование в гражданских учебных заведениях, а не в существовавших наряду с гимназиями иудейских школах, религиозное воспитание обычно сводилось к знакомству с ритуальной традицией.

О религиозности юного Гуссерля можно судить по его отзыву о времени, проведенном в светских школах (до девяти лет он учился на родине в Проснице, затем провел один год в гимназии в Вене, после чего посещал школу в чешском Оломоуце): «Я рос в атмосфере господства позитивизма, который воспринимался как единственная точка зрения, подобающая просвещенным людям. В окружавшей нас религии такой позитивизм видел лишь, с одной стороны, примитивные суеверия отсталых людей, кумиропоклонничество и тому подобное, с другой стороны — обскурантистский догматизм учений»[22].

Поворотным событием становится переезд Гуссерля в Лейпциг для изучения астрономии (1876–1878). Ранее лишенный дружеской компании, в университете он знакомится с Томасом Масариком, благодаря которому попадает в студенческий кружок, многие члены которого изучали теологию и происходили из церковных семей. В общении с ними Гуссерль встречает пример религиозности, сочетаемой с образованностью и понятным ему образом жизни. После трех лет изучения математики в Берлине будущий философ переезжает в 1881 году в Вену, где, вновь под влиянием Масарика, он, во-первых, изучает Священное Писание, во-вторых, знакомится с Францем Брентано и слушает его лекции. Крайне любопытно позднейшее свидетельство в письме 1919 года, где сообщается о «неодолимых религиозных переживаниях»[23], под влиянием которых Гуссерль в то время принял решение профессионально заниматься философией как поиском «пути к Богу

21. Schweighofer, A. (2015) *Religiöse Sucher in der Moderne: Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900*, ss. 31–34. Berlin: De Gruyter.

22. Цит. по: Ibid., s. 156. Дальнейшие сведения о Гуссерле взяты из этого источника. Следует сказать, что дальше в монографии автор предпринимает неортодоксальную попытку представить Гуссерля религиозно верующим человеком, что, разумеется, требует внимательного изучения.

23. Цит. по: Ibid., s. 157.

и к подлинной жизни»[24]. 23 апреля 1886 года основоположник феноменологии принял крещение в лютеранском храме Вены. Следует указать, что в 1880 году из католичества в протестантизм перешел Масарик, во многом под влиянием идей Шлейермахера; этот факт служит подтверждением представления о протестантизме как наиболее симпатичной интеллектуалам начала XX века форме религиозности, что, в частности, объясняет и конфессиональный выбор Гуссерля.

Второй по значимости представитель феноменологического движения[25], Макс Шелер, также происходил из секуляризованной еврейской семьи. Шелер провел детские годы в Мюнхене, обучался в городской гимназии; известно, что с четырнадцати лет под влиянием школьного окружения он интересовался католицизмом (напомним, что к Католической церкви принадлежит большинство населения Баварии)[26]. После окончания гимназии он отправляется в путешествие в южный Тироль, где знакомится с будущей первой супругой — Амели фон Девиц-Кребс. В 1899 году Шелер принимает католицизм и вступает в брак.

Ученик неокантианца Рудольф Ойкена, Шелер был одной из самых ярких фигур в интеллектуальной жизни Германии. Однако его академическая карьера складывалась непросто, что не в последнюю очередь было связано со скандальной репутацией философа: в прессе периодически критиковалась как его личная жизнь, так и социально-политическая деятельность. После нескольких лет преподавания в университете Мюнхена Шелер был лишен поста и проживал в Берлине, издавая свои труды в качестве свободного исследователя; в этот период он обращается к феноменологической философии.

Поводом к возникновению феноменологического движения стало появление в 1900 и 1901 годах двух томов «Логических исследований» Гуссерля. Вскоре с новой философской программой знакомится обучавшийся в то время у Теодора Липпса в Мюнхене Адольф Райнах. Через несколько лет в Геттингене вокруг Райнаха складывается философский кружок, который станет центром феноменологического движения. Организующим манифестом

24. Ibid.

25. О значимости Шелера для интеллектуальной жизни Германии см.: *Куш М.* Победителю достается все: Философия жизни и триумф феноменологии // Логос. 2004. № 43(3). С. 167–200.

26. Здесь и далее биографические сведения о Шелере взяты из: Henckmann, W. (1998) *Max Scheler*, ss. 16–39. München: Verlag C.H. Beck.

геттингенских феноменологов было провозглашение новой философской техники (обратим внимание, что новшество виделось именно в методологических, а не доктринальных моментах, что избавляло феноменологию от претензий на выработку цельного учения); обновление познавательных стратегий требовалось в силу уверенности в том, что европейская наука, как и духовная жизнь в целом, находится в ситуации кризиса[27]. Эта идея отражена в первой публикации Райнаха «Вильям Джеймс и прагматизм»[28], где прагматизму противопоставляется феноменология; особо примечательно, что безразличный к вопросам религии Райнах сосредоточивается в своем рассмотрении на проблеме Бога в философии Джеймса и прямо связывает понятие Бога с принципом рационализма.

После 1910 года Шелер, не имевший в тот период профессорского места, но считавшийся современниками ярчайшим католическим мыслителем, регулярно выступал с лекциями в Геттингене. Многие его выступления воспринимались как свидетельство о христианской вере[29]. Религиозные проблемы затрагивались и в исследованиях Койре и Герринга[30].

Значительной вехой в истории религиозных обращений стала Первая мировая война. Психологии известен феномен связанного с фронтовым опытом переживания катарсиса и обретения новой системы осмысления действительности[31]. По-видимому, с подобным опытом связано пробуждение религиозного интереса у Дитриха фон Гильдебранда[32]. В условиях военной службы произошло и религиозное обращение Райнаха. Этот случай представляет особый интерес. Во-первых, своей интенсивностью: сохранявший доселе благожелательный нейтралитет в вопросах веры философ открывает абсолютное измерение в феномене божественного и предпринимает попытку систематически переработать результаты своих прошлых исследований в свете религиозной мысли.

27. См. напр.: *Райнах А.* О феноменологии // Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 329–335.

28. Reinach, A. (1989) “William James und der Pragmatismus”, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Bd. I.*, ss. 45–50. München: Philosophia Verlag.

29. Beckmann, B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, s. 158.

30. Ibid. S. 46.

31. Об этом см. напр: Lewin, K. (1917) “Kriegslandschaft”, *Zeitschrift für angewandte Psychologie* XII: 440–447; Jünger, E. (1980) “Der Kampf als inneres Erlebnis”, in *Sämtliche Werke. Bd. 7.* Stuttgart.

32. Beckmann, B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, s. 46.

Во-вторых, осмысление религиозных переживаний задокументировано в черновых набросках к фундаментальному труду по философии религии, которые Райнах делал в период с ноября 1915-го по октябрь 1916 года[33]. Религиозно-философские фрагменты доступны в полном собрании сочинений Райнаха[34]. Содержание этих фрагментов проанализировано в исследовательской литературе, а нам принципиально важно указать лишь на то, что выстроенная в них феноменология религии исходит из описания религиозного переживания как опыта очевидности абсолютного измерения, которое бывает дано в различных актах и явлениях. Феноменологический анализ такого опыта обнаруживает особое пространство божественного, а единственным совершенным проявлением абсолютного в эмпирически известных актах является земное служение Христа. 9 апреля 1916 года, во время недолгого отпуска, Райнах вместе с супругой принял протестантское крещение, а 16 ноября следующего года погиб на фронте[35].

Примерно одновременно с религиозным обращением Райнаха начала интересоваться христианской духовностью Эдит Штайн. Семья, из которой происходила ученица и ассистентка Гуссерля, в отличие от упоминавшихся ранее случаев, придерживалась иудейских традиций; тем не менее в пятнадцать лет Штайн отошла от иудаизма и свои студенческие годы (изучала психологию в Бреслау в 1911–1913 гг.) называла временем «интеллектуального атеизма»[36], что напоминает юношеские настроения самого Гуссерля. С 1913 года Штайн принимает участие в феноменологическом движении, и, по-видимому, первой значимой для нее встречей с христианством были гостевые лекции Шелера (известны ее отзывы о важности этих лекций для знакомства с католичеством). Предположительно после 1915 года круг ее чтения составляют классические богословские источники, среди которых: труды Лютера, Новый Завет, книги Августина и Кьеркегора, а также Игнатия Лойолы и Терезы Авильской. Вместе с тем в жизни Штайн происходит чреда примечательных событий, что, по-видимому, и заставляет ее сообщить в письме Роману Ингардену, что

33. Ibid., s. 65.

34. Reinach, A. (1989) “Aufzeichnungen (1916/17)”, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Bd. I,* ss. 589–611. München: Philosophia Verlag.

35. Beckmann, B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, s. 71.

36. Ibid., s. 156. Излагаемые впоследствии сведения, кроме особо оговоренных случаев, почерпнуты из биографического раздела этого исследования: Beckmann, B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, ss. 156–162.

она «на каждом углу» натыкается на религиозные переживания[37]. В качестве примера подобных переживаний Бэкман приводит описание путешествия во Франкфурт, где на Штайн сильное впечатление произвело появление в городском соборе торговки с рыночной корзиной, которая тотчас после недолгой тихой молитвы вернулась к своим обыденным занятиям. В эти годы частой собеседницей Штайн была верующая католичка Феломена Штайгер, с которой она много говорила о роли Святого Духа в жизни христианина. Вероятно, одним из наиболее сильных переживаний была встреча с вдовой Райнаха в 1918 году: Штайн описывала эту встречу как пример сверхъестественного доверия человека Богу и готовности принять волю провидения. К этому году Штайн принимает окончательное решение о переходе в католичество и сообщает друзьям о своем «христианском перерождении».

Связанные с религиозным пробуждением размышления были философски оформлены Штайн в труде «Свобода и благодать», работа над которым велась несколько лет (возможно, она началась сразу после знакомства с записками Райнаха в 1917 году) и завершилась в 1921 году. В основе ее философских изысканий лежит вопрос о способе действия божественной благодати в тварном мире, подчиненном естественным законам, неотъемлемой частью которого — и, следовательно, так же обусловленной природной необходимостью — является человек. Поставленный вопрос решается установлением духовной сферы, к которой принадлежит как Бог, так и человеческая душа (началом ее обнаружения в человеке является и рациональное познание, и этический императив свободного действия); в соответствии с присутствием божественного и человеческого измерений, в области духа «внутреннее» совпадает с «возвышенным», и это единство обусловливает специфику религиозной жизни.

По утверждению Бэкман, крещение Штайн откладывалось из-за несогласия на это ее семьи; Штайн была крещена лишь 1 января 1922 года.

В 1920–1921 годах курс лекций по феноменологии религии читал Мартин Хайдеггер[38]. Упомянуть этот факт стоит, поскольку разрабатываемые в лекциях идеи очевидным образом входят в дискуссионное пространство феноменологического движения.

37. Beckmann, B. (2014) “Einführung der Bearbeiter”, in Stein, E. *„Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1917).* Edith Stein Gesamtausgabe. Bd. 9, s. XXVII. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

38. *Коначева С.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010. С. 32 и слл.

Уместным представляется также упомянуть более поздний доклад Хайдеггера о теологии как позитивной науке (1927): в нем, по утверждению Светланы Коначевой, религиозный горизонт жизни представлен диалектическим синтезом, преодолевающим дорелигиозную картину мира, не отменяя действительности последней в рамках профанного уровня[39]; это утверждение можно сопоставить с учением о благодати Штайн, где духовная свобода не отменяет продиктованного законами порядка вещей.

Хронологию религиозных обращений мы закончим упоминанием сотрудницы Штайн Ядвиги Конрад-Мартиус — их совместными усилиями было издано первое собрание трудов Райнаха в 1920 году[40]. В 1920-х годах поместье Конрад-Мартиус в Бергцауберне стало «обителью феноменологов», где собирались многие представители геттингенского круга. Происходя из протестантской семьи и будучи убежденно религиозной, Конрад-Мартиус стала крестной матерью Штайн; известно, что впоследствии она же убедила принять крещение другую представительницу феноменологического движения — Герду Вальтер[41].

Последним эпизодом истории станет отход от Католической церкви Шелера. К 1920-м годам он получил профессорское место в Кельне, где пережил очередную любовную драму, приведшую к заключению третьего брака в 1924 году. Многие исследователи связывают охлаждение приверженности Шелера католицизму с внутренними трудностями и свидетельство напряженной внутренней работы, вызванной утратой конфессиональной религиозности, усматривают в поздних трудах философа, где намечается новая для него система пантеистической онтологии[42]. В декабре 1923 года Шелер предпосылает своему сочинению «Христианство и общество» предисловие, где содержится следующий пассаж:

> Автору всегда было ясно, что в соответствии с полнотой богословия Римской Церкви он не мог назвать себя «верующим католиком» ни в какой из периодов своей жизни и своего становления (поскольку уже в книге «Формализм в этике...» он неутомимо оспаривал и отрицал представление о праведной божественной каре). И тем не менее, во время работы над этим сочинением он [автор] был гораздо

39. Там же. С. 76.
40. Beckmann, B. “Einführung der Bearbeiter”, s. XXVI.
41. Beckmann, B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, s. 45.
42. Henckmann, W. *Max Scheler*, s. 31 ff.

> ближе к церковному сознанию, нежели сегодня. О степени и образе отстранения автора от системы вероучения (что проявляется уже в содержании и способе обоснования идеи Бога) в свое время будет свидетельствовать серия метафизических исследований — в том числе готовящийся к изданию второй том «О вечном в человеке». В то же время, если автора спросят, какое из религиозных или духовных объединений, еще могущих оказывать влияние на направление и образ развития общества, он сочтет наиболее действенным и благоприятным, он и сегодня не преминет ответить: христианская Церковь в той форме, которую она приобрела в римском католицизме. Те, кто усмотрят в этих двух утверждениях просто т. н. «противоречие», по нашему мнению, недооценивают сложность этого мира[43].

Комментируя отход Шелера от католичества, составитель хрестоматии по религиозной философии Германии замечает: «В этом проявляется глубокий трагизм духовной жизни Европы и в особенности ситуация интеллектуалов нашего времени. Уход Шелера был знаком того, что вслед за духовной весной теперь вовсе не обязательно следует плодотворная осень»[44].

3. Итог: обобщения и вопросы

Чтобы подытожить предпринятое рассмотрение, соотнесем сделанные на историко-философском материале наблюдения с выделенными выше аспектами теории обращения и высказанной гипотезой.

Во-первых, обращая внимание на экзистенциальный аспект религиозного обращения, трудно отказать в решающем значении случайным событиям в рассмотренных биографиях (как, к примеру, знакомство Гуссерля с Масариком, участие Райнаха в мировой войне или наблюдения Штайн во франкфуртском соборе). Утверждая фактическое наличие большого количества конверсий среди приверженцев феноменологической философии, невозможно при этом с однозначностью установить между ними причинно-следственную взаимосвязь. Это обстоятельство представляет серьезные трудности для теории коллективного обращения интеллектуалов.

43. Цит. по: Ibid., s. 30–31.

44. Wolff, P. (1949) “Einführung”, in *Christliche Philosophie in Deutschland. 1920 bis 1945. Ausgewählte Texte*, s. 12. 9–28. Regensburg: Joseph Habbel.

Переходя к социальному аспекту, мы обнаруживаем несоответствие нашего материала стандартным случаям связанной с конверсией ресоциализации. Создается впечатление, что главным образом принадлежность философской школе определяет социальный статус участников движения (ярким исключением здесь будет Шелер, в чьей биографии ключевую роль играли события личной жизни). Религиозная жизнь становится как бы частным путем каждого феноменолога.

При этом стоит признать правдоподобность предположения, что феноменологическая философия предрасполагала к пробуждению религиозного интереса[45]. В отношение идейного аспекта обращения стоит указать на значимость для феноменологов практики философского удивления и внимательной рефлексии над опытно воспринимаемыми очевидностями. Эккард Вольц-Готтвальд[46] сопоставляет такие познавательные практики со средневековым мистицизмом, а для нас оказывается в этой связи важна ориентация на «внутреннюю религиозность».

Еще одним любопытным примером переноса характеристик религиозного обращения на феноменологию будет эффект кризиса. Как говорилось выше, геттингенские философы были ведомы идеей преодоления через обновление философского мировоззрения провозглашенного ими же общекультурного кризиса. Причем техничность феноменологических методов позволяет предполагать, что конфликты субъективно-экзистенциального характера также предполагалось решать через философский праксис.

Только что сказанное еще раз объясняет, как принадлежность к интеллектуальному кругу могла приводить к конверсии: вероятно, феноменология провоцировала на религиозное осмысление случайных переживаний, и ответственной за механизм такого обусловливания была категория абсолютного. В рамках феноменологии религиозного переживания оформляются две стратегии обнаружения Абсолюта: Шелер следует логике онтологического доказательства, выводя идею Бога из мышления, а затем подчиняя цельность человеческой личности опыту иерофании; иным образом действует Райнах, усматривая потенциальное указание на область абсолютного в любом конечном акте, причем априорная очевидность абсолютного измерения позволяет включить

45. Beckmann, B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, s. 42–46.

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

в философию религии фигуру Христа как единственного актуального носителя потенциальной полноты. Если в первом случае религиозность понимается как естественная для человека, то во втором случае, как кажется, можно говорить о рациональном конструировании религиозного «домена», оформляющего выбивающиеся из общей картины мира переживания. Это наблюдение ценно тем, что позволяет поставить вопрос о теологических следствиях феноменологии религии и о ее влиянии на церковную доктрину. Этот вопрос должен быть решен в отдельном исследовании, но здесь его можно дополнить двумя частными предположениями: во-первых, интерес феноменологов к мистикам на фоне общего своеобразия феноменологической философии с большой долей вероятности осложнил Католической церкви программу борьбы с модернизмом посредством разработки неосхоластики. Во-вторых, конфессиональное разнообразие при обращении феноменологов на фоне описанных особенностей социализации заставляет предположить внутреннюю связь дискуссии о священном как сущностном феномене религии с экуменическими усилиями некоторых участников этой дискуссии.

Наконец, возвращаясь к гипотезе о религиозном обращении как своего рода эпифании, отметим, что рассмотренный эмпирический материал позволяет принять эту гипотезу к дальнейшей проработке. Пример участников феноменологического движения показывает механизм узнавания абсолютного в чреде событий, которая оказывается нерасторжимо связана с постигающими ее идейными установками. Именно в такой проблемной плоскости имеет смысл искать дальнейшие пути раскрытия связи феноменологической философии с пробуждением религиозного сознания. Для теорий конверсии в свою очередь значимо, что этот процесс можно описать как чудо узнавания абсолютного в конечном. По-видимому, избавиться от «чудесности» избранного предмета изучения можно только ценой решительного разведения идеального и эмпирического измерений вопроса, то есть посредством отказа от междисциплинарного обсуждения феномена религиозного обращения.

Библиография / References

Антонов К. От обыденного к священному: религиозное обращение и пути рационализации религии (феноменологические и психологические аспекты) // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М.: ПСТГУ, 2015.

Ардашева Л. К вопросу о моделях и процессе религиозного обращения // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М.: ПСТГУ, 2015.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Московский философский фонд, 1995.

Гирц К. Религия как культурная система // *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 104–148.

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

Куш М. Победителю достается все: Философия жизни и триумф феноменологии // Логос. М., 2004. № 43(3). С. 167–200.

Райнах А. О феноменологии // Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 327–350.

Эко У. Эпифания: от схоластики к символизму // Поэтики Джойса. СПб.: Симпозиум, 2006. С. 115–158.

Antonov, K. (2015) “Ot obydennogo k sviashchennomu: religioznoe obrashchenie i puti ratsionalizatsii religii (fenomenologicheskie i psixologicheskie aspekty)” [“From the ordinary to the holy: Religious conversion and ways of rationalizing religion (Phenomenological and Psychological Aspects)”], in *Psixologiia religii: mezhdu teoriei i ėmpirikoi*, pp. 75–86. M.: PSTGU.

Ardasheva, L. (2015) “K voprosu o modeliax i protsesse religioznogo obrashcheniia” [“On the question of models and process of religious conversion”], in *Psixologiia religii: mezhdu teoriei i ėmpirikoi*, pp. 87–106. M.: PSTGU.

Beckmann, B. (2003) *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Beckmann, B. (2014) “Einführung der Bearbeiter”, in Stein, E. *„Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1917)*. Edith Stein Gesamtausgabe. Bd. 9. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Berger, P., Luckmann, T. (1995) *Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti* [*The social construction of reality*]. M.: Moskovskii filosofskii fond.

Divjanović, K. (2015) “Konversionserlebnisse: Der Beginn eines neuen Lebens”, in *Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels vor dem Hintergrund antiker Populärphilosophie,* ss. 22–62. Münster: Aschendorff Verlag.

Eco, U. (2006) “Epifaniia: ot skholastiki k simvolizmu” [“Epiphany: From scholastics to symbolism”], in *Poėtiki Dzhoisa*, pp. 115–158. SPb.: Simpozium.

Geertz, C. (2004) “Religiia kak kul′turnaia sistema” [“Religion as a cultural system”], in *Interpretatsiia kul'tur*, pp. 104–148. M.: ROSSPĖN.

Gooren, H. (2010) *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. N.Y.: Palgrave Macmillan US.

Henckmann, W. (1998) *Max Scheler*. München: Verlag C.H. Beck.

Konacheva, S. (2010) *Bytie. Sviashchennoe. Bog: Khaidegger i filosofskaia teologiia XX veka* [*Being. The Holy. God. Heidegger and philosophical theology of the XX century*]. M.: RGGU.

Kusch, M. (2004) “Pobediteli dostaetsia vse: Filosofiia zhizni i triumf fenomenologii” [“Winner takes all: Lebensphilosophie and the triumph of phenomenology”]? *Logos* 43(3): 167–200.

Lofland, J., Stark, R. (1965) “Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, *American Sociological Review* 30(6): 862–875.

Paloutzian, R.F. (2005) “Religious Conversion and Spiritual Transformation: A Meaning-System Analysis”, in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, pp. 331–347. N.Y.: Guilford Press.

Reinach, A. (1989) “Aufzeichnungen (1916/17)”, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Bd. I,* S. 589–611. München: Philosophia Verlag.

Reinach, A. (1989) “William James und der Pragmatismus”, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Bd. I.*, ss. 45–50. München: Philosophia Verlag.

Reinach, A. (2001) “O fenomenologii” [“On phenomenology”], in *Sobranie sochinenii*, pp. 327–350. M.: Dom intellektual′noi knigi.

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

Spiegelberg, H. (19601) “Phenomenology and Conversion”, in *The Phenomenological Movement*, pp. 173ff. Dordrecht.

Vidal, J. (1972) “Phénoménologie et Conversions”, *Archive de Philosophie* 35: 209–243.

Wolff, P. (1949) “Einführung”, in *Christliche Philosophie in Deutschland. 1920 bis 1945. Ausgewählte Texte*, ss. 9–28. Regensburg: Joseph Habbel.

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