

Нелли Иванова-Георгиевская

**ЭДИТ ШТАЙН¹ О ТОМИСТСКИХ ИМПЛИКАЦИЯХ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ².
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ Э. ШТАЙН
«ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ? РАЗГОВОР
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ И ФОМЫ АКВИНСКОГО»**

Эдит Штайн суждено было стать не только одним из ближайших последователей основоположника феноменологии, занимавшимся систематизацией и подготовкой к изданию его трудов, но и в каком-то смысле прозорливым «переоткрывателем» феноменологии, прочитанной ею в контексте томистской традиции. К сожалению, трагическая судьба многих феноменологов, прежде всего самой Эдит Штайн, погибшей в нацистском концлагере, и самой феноменологии – Husserliana начинает выходить только в 1950-е годы – сказалась на снижении уровня чувствительности к высказанным поистине верной духу феноменологической философии ученицей идеям. Я говорю не только об утвердившемся в советской философии, вопреки содержанию феноменологического учения, мнению считать феноменологию вульгарно истолкованным «субъективным идеализмом», но и о большом числе представителей феноменологической традиции, видевших в зрелом Гуссерлевском проекте в первую очередь субъективизм и старательно устранивших трансцендентального субъекта из собственных феноменологических построений.

Эдит Штайн в статье «Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas Aquino» («Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского») [15] вводит нас в не зафиксированное общим «школьным» мнением измерение феноменологии, содержащей такие онтологические и метафизические идеи, которые в творчестве самого Гуссерля для многих остаются незамеченными. Поздний Гуссерль недвусмысленно определяет трансцендентальную субъективность как телеологически организованную, имеющую черты Божественного абсолюта – это отчетливо звучит в опубликованной части незавершенного труда «Кризис европейских наук». Ж. Деррида, показавший не только широчайшее знакомство с работами Гуссерля, в том числе и с не опубликованными до сих пор рукописями, но и глубокую проницательность и тонкую философскую грамотность в истолковании самой феноменологической концепции, отметил, что трансцендентальное сознание у Гуссерля можно считать местом рефлексивной артикуляции, опосредованием Логоса,

который обретает себя посредством этого сознания и который имеет «сверх-трансцендентально-субъективную природу». Деррида во Введении к «Началам геометрии» приводит слова рукописи: «...абсолютная идеальная Идея Полюса, идея абсолюта в новом, сверхмировом, сверхчеловеческом, сверхтрансцендентально-субъективном смысле: это абсолютный Логос, абсолютная истина... как *unum, verum, bonum*...» [9, с. 199], замечая, что Гуссерль восстанавливает во всей глубине исходный схоластический смысл трансцендентального.

Не было ли предопределено движение Эдит Штайн к томизму и католическому монашеству этим глубинным смыслом феноменологии, открытым ею еще в пору ее сотрудничества с учителем? Этот вопрос требует исследования, выходящего за рамки моих намерений в данном предисловии – показать, какие основания были у Штайн представить тот «философский театр», в котором его действующие лица – Гуссерль и Фома Аквинский – пытаются, внимательно всмотревшись друг в друга, прояснить природу философской рациональности. Штайн в созданном ею диалоге вверяет судьбу этого прояснения св. Фоме, который ведет всю беседу, получая от Гуссерля только подтверждающие или уточняющие реплики. Осветив феноменологию «сверхъестественным светом» католической теологии и философии, Эдит Штайн будто предвосхитила характер развития учения своего учителя в универсальную философию и определение самим Гуссерлем в одном из его манускриптов феноменологии как неконфессионального пути к Богу (см.: [1, с. 164]).

Гуссерль констатировал в своей программной статье 1911 года «Философия как строгая наука» природу философского уразумения, «которое обязано разрешить для нас загадку мира и жизни» [8, с. 307]. Философское познание должно быть направлено на установление очевидных и ясных начал рассуждения и нести на себе «печать вечности», ибо истина не может меняться от эпохи к эпохе. Философия не может быть мировоззрением, отражающим дух времени и выражающим субъективные представления отдельной личности. Философское познание обязано достигать теоретической ясности и стройности, а не исходить из глубокомыслия мудрости. Св. Фома как персонаж философского театра, созданного Эдит Штайн, понимает, что источником такой трактовки философии вполне можно считать томистскую традицию, которая, даже в случае неизвестности Гуссерлю в прямом виде, могла явиться ему через философствование одного из его учителей – Франца Brentano, показавшего Гуссерлю, что «философия может быть чем-то иным, чем просто прекрасноразговорами; что она, правильно понятая и использованная, может удовлетворять высочайшим требованиям научной

строгости <...>. Но откуда пришла к Brentano безжалостная острота размышлений, <...> откуда эта кристальная ясность формулировки понятий? Что это как не схоластическое наследие?» Фома говорит о том «духе истинного философствования, который живет в каждом настоящем философе, то есть в каждом, кого внутренняя необходимость непреодолимо влечет разыскивать λόγος, или ratio <...> в этом мире» [15, S. 22].

Штайн сознает, что у Гуссерля и Фомы одинаковое понимание целей и ответственности философского познания: «Философия не есть дело чувства и фантазии, воспаряющей мечтательности, но она дело серьезного и трезвого исследовательского разума» [15, S. 23]. Оба уверены, что во всем царит λόγος и что познание, основанное на строжайшей интеллектуальной честности, может «шаг за шагом раскрыть что-то, а потом еще что-то» в этом λόγος'е. Оба не сомневаются в силе ratio и стараются разоблачить скепсис в различных одеяниях.

Но Штайн видит и расхождения в трактовке философии двумя мыслителями. Прежде всего, их мнения могут расходиться в вопросе о границах, которые поставлены такому опыту раскрытия λόγος'а.

В первую очередь автор указывает на значимое для св. Фомы различие естественного разума как ограниченного и сверхъестественного разума как бесконечного, в то время как Гуссерль исходит всегда из «естественного разума», трактуя его в качестве *разума par excellence* в рамках трансцендентального анализа, за пределами приведенного Фомой эмпирического противопоставления. Фома готов принять такой подход к пониманию разума, но человеческий разум применим и действителен только в рамках чувственного опыта: «Мы все время вынуждены работать *нашими* органами познания. Мы также не можем освободиться от них, как не можем выпрыгнуть из собственной **ТЕНИ**. Если нам посчастливилось заглянуть в структуры высшего духа, то тем самым нам все же не стало доступным то, что доступно ему» [15, S. 24]. Фома не может считать человеческий разум способным к безграничному познанию: сам процесс познания безграничен, но конечная истина выступает для него не как постижимая *in facto* в полном объеме, а как регулятивная идея, предписывающая направление пути, в силу чего любая созданная человеческим разумом философия имеет неизбежно фрагментарный характер. Но «Истина в абсолютной полноте *существует*, существует познание, обнимающее ее полностью, которое являет собою не бесконечный процесс, а бесконечную, покоящуюся полноту, и это *божественное познание*» [15, S. 24]. Человеческий естественный разум способен причаститься этой истине даже в своем

«земном паломничестве», ибо принципиально недоступное нашему земному познанию есть дело веры, открывающей человеку высшие истины о Боге, сотворении мира и спасении души. Гуссерль – посредством текста Штайн – отвечает Фоме, что признает веру такой же компетентной инстанцией в области религии, как ум в области внешнего опыта, но не считает ее компетентной для философии, для решения вопросов теории познания.

Для св. Фомы очевидно, что, раз философия стремится к истине в максимально широком объеме и максимально большой достоверности, она не может отказаться от истин веры, которые автономный естественный разум никогда сам не открыл бы, «не поступаясь своими универсальными претензиями на истину и к тому же не подвергая себя опасности, что в остаток познания, выпавшего ей на долю, вкрадется ложь, поскольку в органическом единстве истины любая составная часть может явиться в ложном свете, когда разорвана связь с целым» [15, S. 27]. Так утверждается содержательная зависимость философии от веры. Но легко показать и формальную зависимость философии от веры: философия не только принимает в себя истины веры, но должна воспринимать их как последний критерий в оценке всех других истин. Таким образом, Фома отмечает «методическое достижение сверхъестественного разума», заключающееся, в охране естественного разума от заблуждений, а также задачу дополнить содержательно истины, полученные естественным разумом: «рациональное постижение мира, то есть метафизика – а именно в этом, в конце концов, тайно или явно заключается главная интенция любой философии – может быть лишь совместным завоеванием естественного и сверхъестественного разума» [15, S. 27–28]. С точки зрения Фомы Аквинского, истины веры для верующего обладают абсолютной достоверностью, которая есть дар милости Божьей. «Разум и воля должны извлечь из этого теоретические и практические выводы. К теоретическим выводам относится построение философии исходя из веры» [15, S. 29]. Фома штайновского театра с горечью замечает, что утрата философией понимания этого обстоятельства объясняет бессмысленный характер философии Нового времени и последовательную боязнь метафизики многими мыслителями XX века.

По мнению Штайн, Гуссерль к таким выводам не пришел. Но на самом деле как созвучна эта печаль Фомы той боли, которой пронизаны строки последней большой работы Гуссерля – «Кризис европейских наук» и его «Статей об обновлении», написанных по заказу японского журнала «The Kaizo», в которых последовательно излагаются этические взгляды

основоположника феноменологии! Философ критикует натурализм, требующий исключения всех оценочных суждений из научного познания, вопросов о разумности или неразумности его результатов, и историцизм, утверждающий зависимость содержания философии от исторической эпохи, ее проблем и достижений, как болезни современной ему философии и восклицает: «Но может ли мир и человеческое вот-бытие в нем обладать поистине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено, если история может научить только одному – тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составляющие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегаящим волнам, что так было всегда и будет впредь, что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяние – мукой? Можем ли мы смириться с этим, можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?» [6, с. 21] И как похожи рецепты обретения человечеством подлинной жизненной формы: Гуссерль тоже утверждает, что Истина – это единственный фундамент подлинного человеческого существования, который не может быть поколеблен и обесценен, и должна она постигаться разумом. А философия понимается основоположником феноменологии как осуществление телеологии разума.

Создается впечатление, что Эдит Штайн и произносящий ею вложенные в уста слова Фома Аквинский воспринимают трактовку разума Гуссерлем не вполне адекватно, в контексте традиционного нововременного крайнего рационализма, который самим основоположником феноменологии был многократно критикуем, как и крайний эмпиризм. Я с большим одобрением приняла в свое время пассаж на эту тему Г. Шпигельберга, который привожу здесь полностью: «Упорные попытки Гуссерля достичь радикального прояснения и обоснования своих требований к знаниям создали ему сомнительную репутацию крайнего рационалиста. Верно также и то, что среди безудержного буйства иррационалистических учений он сохранял свою веру в истинное призвание и власть человеческого разума, как он его понимал, исследовать наши убеждения, защитить их, если они состоятельны, и отвергать и менять их, если нет. Но от этой концепции рационализма в духе ответственности и самокритики очень далеко до более узких рационалистических учений, ставших излюбленными мишенями и поводами для шуток для многих современных ему антирационалистов. Гуссерлево “ratio” подразумевает не анти-эмоциональный

интеллект (*Verstand*), но понимающее усмотрение и объемлющую мудрость, или, в более широком смысле, "*Vernunft*" в смысле Канта. Это не означает и антиэмпиризма: Гуссерль сам считал абсурдным старый рационализм восемнадцатого века, который заменял мир нашего непосредственного жизненного опыта математическими конструкциями в дух физики (физикалистский или объективистский рационализм). Но особенно напряженно он боролся против пассивного иррационализма, грозившего возвратом к варварству» [14, с. 97–98]. Кто знает, будь философская пьеса написана Штайн несколькими годами спустя, позволившими ей познакомиться с характеристикой Гуссерлем его феноменологического предприятия в одном из писем 1935 года как попыткой обосновать, без мистицизма и иррационализма, некий «сверхрационализм», который превосходит классический рационализм декартовского образца, «вместе с тем оправдывая его глубочайшие тенденции» [2, с. 32], возможно, штайновский Фома не предъявлял бы Гуссерлю некоторых своих претензий.

Гуссерль не раз с сожалением отмечает, что современное ему человечество утратило веру в возможности философского познания, а потому и в свое истинное предназначение и довольствуется неподлинными ценностями, – утратило ту веру, которая должна быть движущей силой в стремлении разумного человека к подлинно гуманной жизни, которая, являя разуму эмпирически недоступные образцы и цели познания и нравственного поведения, формируя для него таким образом пространство размышления, является источником его силы, справедливости и убежденности. Гуссерль призывает утратившее веру в себя человечество «учиться действовать разумно» [7, с. 112]. А это значит, что разум и вера в Истину у Гуссерля неразрывны, как и в учении св. Фомы, даже если при этом Истину Гуссерль трактует не как Бога-Творца³.

Задолго до обращения к проблемам этического характера, актуализирующим для Гуссерля вопрос о соотношении разума и веры, он, формулируя принципы феноменологического познания и определяя сущность метода, указывал, что познание не может осуществляться без опоры на принципы, которые принимаются без доказательств, то есть через веру. Так, в качестве несомненного положения, в котором не может заставить усомниться никакая мыслимая теория, предстает «принцип всех принципов», устанавливающий, что «любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в "интуиции" из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [4,

с. 60]. Любое познание возможно только в случае, когда принимается в качестве несомненного основания положение, не могущее быть усмотрено эмпирически и могущее выступать принципом познания в силу своей очевидной достоверности. И когда оказывается, что даже поиски феноменологического метода определяются всеобщими усмотрениями сущности феноменологической сферы, определяемыми «принципом всех принципов», вследствие чего метод понимается не как техническое средство, вносимое в познание извне, а как «норма, которая проистекает из фундаментальной региональной сложности такой-то области и ее всеобщих структур, то есть существенно зависит в своем постижении по мере познания от познания самих этих структур» [4, с. 160], тогда становится очевидным, что принятое Гуссерлем без доказательств положение определяет всю дальнейшую работу разума.

Уже отмечалось, что Фома Аквинский полагает возможности естественного разума ограниченными, оставляя Истину во всей полноте только для Божественного разума. Штайн поручает Фоме своего диалога такую характеристику феноменологической философии, которая, с одной стороны, отмечает, что Гуссерль поставил для нее непосильную для человеческого разума задачу, а с другой стороны, высоко оценивает предпринятые основоположником попытки обоснования аподиктически достоверного познания. По мнению Фомы, Гуссерль, очертив сферу трансцендентального очищенного сознания как область исследования «*prima philosophia*», открыл трансценденции в самой этой сфере и пытается определить внутри этой области «пределы подлинной имманентности, то есть такого познания, которое абсолютно едино со своим предметом и поэтому защищено от любого сомнения» [15, S. 29]. Конечно, Фома считает эту цель недостижимой для человека, ибо идеал познания, по его убеждению, реализуется лишь в познании Бога: «для него бытие и познание едины, но для нас они разделены» [15, S. 30]. Однако благодаря феноменологическому методу стали возможными такие классификация и упорядочивание средств познания, а также – если применять их с радикальной строгостью – такая методическая чистота, которых, может быть, до сих пор и не знали. И это, утверждает персонаж статьи Фомы, является безусловным достижением философии.

Надо сказать, что саму возможность такого несомненного усмотрения действительный Гуссерль тщательно обосновывает. Выстраивая сложную архитектуру феноменологического метода, в конце концов сводит его многослойную структуру к двум принципиальным составляющим: феноменологической редукции и эйдетической интуиции – основным формам «всех особых трансцендентальных методов», полностью

определяющих «подлинный смысл трансцендентальной феноменологии» [5, с. 157]. Фома из философского театра Штайн выражает понимание близости феноменологии и схоластики в трактовке значимости интеллектуальной интуиции в постижении «самых вещей», то есть сути дела. По его словам, обращенным к основоположнику феноменологии, при интуитивном познании «речь идет не о выведении законов друг из друга, а о проникновении в предмет и предметные взаимосвязи, которые могут стать субстратом, основой общности законов. Я определил собственное задание интеллекта: *intus legere* = читать в глубине вещей; это наверняка дало бы Вам удачное обозначение того, что Вы понимаете под интуицией» [15, S. 39–40]. Фома, кроме этого, солидарен с Гуссерлем в утверждении фундированного характера актов сущностного созерцания. Ибо, как пишет об этой черте эйдетической интуиции у Гуссерля его ученик Г. Шпигельберг, «адекватное интуирование сущностей невозможно без предшествующего или одновременного интуирования частных феноменов, являющихся их примерами. Такие частные феномены могут быть даны в восприятии или в воображении, или в комбинации их обоих» [14, с. 656]. Действительный св. Фома Аквинский неоднократно писал, что «наш ум, целью познания которого является сущность вещи, извлекает познание посредством чувства, собственными объектами которого являются внешние акциденции. Следовательно, к познанию сущности вещей мы восходим от [их] внешней видимости» [13, с. 241]. Эдит Штайн глубоко постигла близость феноменологического понимания процесса познания умопостигаемого и томистского истолкования последнего. В ее пьесе Фома пытается убедить Гуссерля, что поверхностная и предельно упрощающая трактовка его метода, когда *dividere et comparare* (разлагать и сравнивать) сводятся к индуктивным и дедуктивным заключениям в духе эмпирического естествознания и традиционных силлогизмов, может скрыть от основоположника феноменологии важного предшественника его мысли. Интеллект постигает формы, существующие индивидуально в телесной материи, и постигает лишь постольку, поскольку они существуют в материи. Св. Фома писал в «Сумме теологии», что, познавая заключенное в материи в отвлечении от этой материи, мы абстрагируем форму индивидуальной материи, представленную в чувственном образе. Таким образом, абстрагирование в самом общем виде состоит прежде всего в том, что действующий ум постигает в каждой материальной вещи ее видовую сущность, оставляя в стороне начала индивидуации, которые принадлежат материи (см.: [10, с. 266]). Э. Жильсон, комментируя понимание св. Фомой абстрагирования, необходимого для познания умопостигаемого, замечает, что функция действующего ума не

ограничивается только различием общего и частного, ибо ум создает умопостигаемое. Извлекая из представления умопостигаемый образ, ум не получает его в готовом виде, а должен произвести его: «действующий ум обращается к представлениям, чтобы просветить их» [10, с. 267]. Такое просвещение чувственных образов составляет суть абстрагирования – здесь, как мне представляется со всею очевидностью, и речи нет о логическом выводе, но как раз о родственном Гуссерлевской идеирующей абстракции сущностном созерцании ума. «При этом в представлениях созерцается лишь видовое и всеобщее, в отвлечении от материального и частного» [10, с. 267].

Но, с точки зрения Фомы в статье Штайн, феноменология, являя свои безусловные достоинства, ограничила свои познавательные возможности, поскольку оказалась эгоцентрически организованной философией, в отличие от томизма, характеризуемого теоцентричностью. Гуссерль сформировал метод, способный в разрешении проблем конституирования смысла показать, как «умственная активность субъекта, пользующаяся материалом чистых ощущений, создает свой «мир» в разнообразных волевых актах и структурах» [15, S. 33]. Его путь привел философию к тому, что субъект был установлен в качестве исходной и центральной точки философского исследования. Все остальное соотносено с субъектом. Но мир, возникающий в волевых актах субъекта, навсегда останется миром для субъекта. Фоме известно, что даже из круга учеников основоположника феноменологии слышались упреки, что Гуссерлю не удалось вернуть из сферы имманентного ту самую объективность, которая была его исходным пунктом и которую он стремился утвердить. «Взыскующий истины интеллект никогда не успокоится перетолкованием, которое стало результатом трансцендентальных исследований, – с отождествлением существования с самоутверждением чьего-то сознания» [15, S. 33]. И если оба мыслителя исходят из того, что к идее истины относится объективное существование, независимое от всякого исследователя и познающего, в вопросе о *первой* истине и, соответственно, первой философии их пути расходятся. Для Фомы первая философская аксиома – это утверждение, что первая истина, принцип и критерий всех истин есть сам Бог. Любая истина, которую мы можем постигнуть, исходит из него. Отсюда и задача философии: ее предметом должен быть Бог. И Фома всегда сохранял изначально, говоря словами Гуссерля, тезис бытия. Ему не было никакого дела до игры свободными возможностями, позволяющей Гуссерлю приходиться к усмотрению априорных сущностных структур сознания.

Но действительный Гуссерль уверен, что именно свободное варьирование в фантазии потенциальными способами данности приводит к сущностному познанию. Самоистолкование *ego*, по его мнению, приводит к усмотрению аподиктических принципов, посредством которых восстанавливается связь любого факта с его рациональными основаниями. Это и позволяет представлять феноменологические исследования «раскрытием универсального эйдоса “*трансцендентального ego вообще*”, который содержит в себе все варианты чистых возможностей моего фактического *ego* и само это *ego* как возможность» [5, с. 155]. В силу очевидного характера варьирования, ибо оно дает «в чистой интуиции сами возможности как возможности, ее коррелят представляет собой **интуитивное и аподиктическое созерцание всеобщности**» [5, с. 154].

В трактовке штайновского Фомы Гуссерль, пытаюсь, в силу запретов феноменологического метода, не говорить о трансцендентном Боге, формулирует философский вопрос так: «как для сознания выстраивается мир, который я имманентно могу исследовать – внутренний и внешний мир, естественный и духовный; мир, лишенный ценностей, и мир добродетелей; в конце концов, проникнутый религиозным духом мир – мир Бога» [15, S. 33]. Действительно, феноменологическое исследование может говорить только о *смысле* Бога как Абсолюта, установленном трансцендентальным субъектом. Но совершенно не случайно в размышлениях основоположника феноменологии появятся идеи об абсолютном, сверхиндивидуальном полюсе трансцендентального субъекта, имеющего подлинные черты *unum, bonum, verum*, а сама феноменология будет определена как наука, имеющая своим главным предметом любовь и понимаемая как неконфессиональный путь к Богу. Исходя из веры в Истину и следуя верности Истине, утверждая могущество человеческого разума, Гуссерль мог бы подписаться под словами Фомы из театра, придуманного Эдит Штайн: «Я лишь всегда следовал закону истины. Свои плоды она приносит сама» [15, S. 32]. Отдавал же себе отчет Г.-Г. Гадамер, когда писал, что феноменология была «самой правдолюбивой и совестливой философской школой» [3, с. 102].

Примечания

¹ Эдит Штайн (1891–1942) – философ, прошедший путь от ученицы основоположника феноменологии Э. Гуссерля, его ассистента и систематизатора его трудов, от автора работ по философии религии и феминистской философии до католической монахини-кармелитки Терезии Бенедикты от Креста, приверженца философии томизма, чей

жизненный путь получил трагическое завершение в газовой камере концлагеря «Освенцим». Весь духовный облик и подвиг этой женщины, сумевшей сохранить подлинное христианское милосердие даже в ужасных условиях лагеря смерти, не только поддерживая всех, кто там находился, но и соглашаясь принять на себя грехи нацистов, врагов человечности, жертвуя своей жизнью, дали основание Его Святейшеству Папе Римскому Иоанну Павлу II причислить в 1998 году Эдит Штайн к лику Святых (см.: [12]). Статья «Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского» была написана в 1929 г.

² Мое обращение к работе Э. Штайн «Что такое философия?» имеет свою предысторию. Осенью 2001 года на конференции Украинского феноменологического общества «Феноменология и практическая философия» мне довелось представлять доклад «Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы» [11], в котором я объясняла близость позиций указанных мыслителей общностью их метафизических предпосылок – томистской философии. В случае с этикой Кароля Войтылы это очевидно, а в этических идеях и во всей феноменологической концепции Эдмунда Гуссерля мне пришлось отыскивать и четко обозначать томистские идеи, скрыто, возможно, от самого основоположника феноменологии, присутствующие в его учении. Именно тогда киевский феноменолог Вахтанг Кебуладзе указал на неизвестную мне работу Эдит Штайн, в которой в воображаемом диалоге между Гуссерлем и Фомой Аквинским представлены общие и отличные моменты их философских учений. Данное предисловие к публикации обязано своим появлением этому указанию В. И. Кебуладзе, а также переводческому труду О. В. Корольковой, за что я безмерно им благодарна.

³ Гуссерль понимает Истину как абсолютную, сверхвременную, ни от чего не зависящую инстанцию, не осуществляя присущего томизму и всей католической традиции отождествления Всемогущего Бога с такой абсолютной Истиной. У Гуссерля еще в «Логических исследованиях» говорилось, что Богу не под силу отменить истинность выражения «Дважды два – четыре», как не под силу сыграть на скрипке дифференциальное уравнение. В этом подходе протестанта Гуссерля, принявшего лютеранство по приезду в Халле в 1896 г., я вижу отражение Лютеровского тезиса о том, что Бог способен действовать только в рамках возможного.

1. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки.– М.: Наука, 1985.– 190 с.
2. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Пер. з нім. М. Д. Култаєвої.– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.

3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем.– М.: Искусство, 1991.– 367 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию.– М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.– 336 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб.: Наука, Ювента, 1998.– 316 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д. В. Складнева.– СПб.: Фонд Университет; «Владимир Даль», 2004.– 400 с.
7. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии.– М., 1997.– № 4.– С. 109–135.
8. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. / Одес. гос. консерватория; общ-во «Одесская гуманитарная традиция».– Одесса: Принт Мастер, 1999.– С. 255–316.
9. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого.– М. Ad Marginem, 1996.– 268 с.
10. Жильсон Э. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.– М., СПб.: Университетская книга, 1999.– 496 с.
11. Иванова-Георгиевская Н. А. Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы // Феноменология і практична філософія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001 р.– К.: Курс, 2003.– С. 45–55.
12. Обен Ф. М. Эдит Штайн / Философ. Феминистка. Святая / Пер. с англ.– М.: Истина и Жизнь, 2002.– 96 с.
13. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43.– К.: Эльга; Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002.– 560 с.
14. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. Пер. с англ. / Перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3).– М.: Логос, 2002.– 680 с.
15. Stein E. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino // Edith Stein Werke.– В. 15.– SS. 19–48.