

УДК 1(091)

Елена Сергеевна Безус

аспирантка Института философии и права УрО РАН
г. Екатеринбург. E-mail: bezus-elena@yandex.ru

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ В РАННИХ РАБОТАХ М. ХАЙДЕГГЕРА

Статья посвящена анализу мира жизни ранних христиан на основании работ М. Хайдеггера. Религиозный опыт ранних христиан рассмотрен в качестве основы для исследования фактической жизни. С целью раскрытия сущности фактической жизни анализируется взаимосвязь феноменов «жизнь» и «мир», делается акцент на проблеме «личного мира». В статье представлено герменевтическое прочтение посланий апостола Павла, феноменологически описана его жизненная «ситуация», отношение к собственному опыту принятия христианства, к сообществу ранних христиан, которым он проповедует. Описано понятие Парусии, в эсхатологической перспективе посланий апостола Павла раскрываются темпоральные аспекты раннехристианского жизненного опыта. Проведено различие между хронологическим (объективным) и кайрологическим (индивидуальным) пониманием времени. Время ранних христиан понимается кайрологически, то есть с точки зрения его содержательного наполнения. Автором показано, что фактическая жизнь определяется способом переживания времени, а «индивидуальное» время является основой времени объективного. Сделан вывод, что понимание специфики христианского отношения к действительности способно прояснить сущность самой фактической жизни, которая, в свою очередь, может стать подлинным основанием феноменологии.

Ключевые слова: феноменология, фактическая жизнь, мир, раннее христианство, второе пришествие, религиозность, историчность, темпоральность, время.

В начале XX в. идея феноменологии в основном определяется трудами Э. Гуссерля и заключается в построении философии как строгой науки. В основе трансцендентальной феноменологии лежит идея исследования структур и актов сознания, которые являются условиями возможности всякого отношения к действительности. Трансцендентальный характер феноменологии указывает на то, что здесь речь идет не о предметах, а о способах конституции предметов в сознании. Это означает, что в центре внимания феноменологии оказываются не трансцендентные объекты, а сущности или «сами вещи». Поскольку такая работа не зависит от опыта, а сознание представляет собой область абсолютного бытия, методологической предпосылкой феноменологического анализа становится метод редукции. Этот метод позволяет «заклучать в скобки», то есть устанавливать вне значения все, что содержит в себе объективно-эмпирические характеристики и таким образом делает возможным анализ чистых структур сознания [1].

Однако первоначальное обоснование феноменологии как метода строгой науки, исключающей возможность психологического объяснения и ссылки на исторический характер знания, не только создало предпосылки для развития различных вариантов феноменологической философии, но и породило множество проблем. Прежде всего такой проблемой для феноменологии Гуссерля оказалась сама история. Если универсум всех наук подразделяется на две основные области – науки о природе и исторические науки о духе, то возникает вопрос, способна ли феноменология с ее пренебрежением к истории выступать методологическим фундаментом для гуманитарного знания. В работе И.А. Михайлова, посвященной творчеству раннего Хайдеггера, приведен следующий эпизод: когда Гуссерль собирался на конгресс в Лондон, на вокзале его провожал Хайдеггер, которому Гуссерль увлеченно рассказывал о содержании своего доклада. На замечание Хайдеггера: «Вы ничего не говорите об истории», Гуссерль ответил: «Я про нее совсем забыл!» [4, с. 116].

Тот факт, что феноменология Э. Гуссерля оказалась неспособна решить проблему «историчности» существования человека, становится принципиальным в свете идей В. Дильтея, который оказывал несомненное влияние на молодое поколение исследователей, в том числе, и на М. Хайдеггера. Для Дильтея подлинно философское исследование немислимо вне обращения к «жизни» и к «истории». Человек внутренне историчен: «что есть человек, может ему сказать только его история» [2, с. 256].

Становится очевидным, что идея «трансцендентальной субъективности» оказывается недостаточной для построения феноменологии как некой изначальной науки, задуманной Гуссерлем. Неудивительно поэтому, что в 1919–1920 гг. М. Хайдеггер в полемике со своим учителем Э. Гуссерлем обращается к подробному исследованию сущностных проблем феноменологии. Его задача заключается в построении беспредпосылочной науки, а значит должен был быть найден некий первичный феномен, делающий ее возможной.

В лекционном курсе «Основные проблемы феноменологии» М. Хайдеггер определяет феноменологию как первую науку об абсолютном происхождении духа: он есть в себе и для себя – «жизни как она есть в себе и для себя» [9, с. 1]. Так осуществляется постановка феноменологии на принципиально новую основу.

В основании феноменологии не может лежать нечто, что само нуждается в предпосылках, это бы уничтожило ее универсальность и «абсолютно изначальный» смысл. Для построения феноменологической философии нет необходимости обращаться к исследованию данностей сознания, единственным беспредпосылочным началом может выступить фактическая жизнь в ее фактичности, в богатстве ее отношений, поскольку мы сами являемся ею [9, с. 173].

Задача М. Хайдеггера заключается в поиске такой области существования человека, на основании которой можно наиболее ясно и отчетливо исследовать сущность самой фактической жизни. Такой областью для ис-

следователя становится мир ранних христиан. Как указывает Э. Бараш в своей работе «М. Хайдеггер и проблема исторического значения», обращение к исследованию религиозных тем христианства не является случайным для того, кто несколько лет назад в своей диссертационной работе писал о католицизме в неосхоластической перспективе [6, с. 132]. Интерес к исследованию христианства имеет для нас значение в двух направлениях. Во-первых, основывая феноменологическую интерпретацию фактического жизненного опыта на раннехристианском религиозном опыте, М. Хайдеггер ставит под вопрос двухтысячелетнюю интерпретацию этого опыта в теологически-метафизическом мышлении. Традиционная теология, по мнению М. Хайдеггера, ведет к объективации религиозного опыта. Во-вторых, исследование раннего христианства должно привести к новому определению и феноменологии, и философии в целом, при котором исходным пунктом оказывается феномен, не замеченный господствующей философской традицией, – христианский жизненный опыт [3, с. 88].

Цель данной статьи заключается в определении значения раннего христианства для раскрытия феномена фактической жизни как подлинного источника философии на основании ранних работ М. Хайдеггера (1919–1923 гг.). Отправной точкой на пути к философии (в ранних лекциях понятие «феноменология» равнозначно понятию «философия») является сама фактическая жизнь.

В качестве предметной области феноменологии определение жизни должно включать в себя следующие моменты: во-первых, жизнь следует рассматривать как деятельность: только человеку дана возможность в подлинном смысле «жить жизнью», то есть посредством определенной деятельности создавать свою жизнь. Во-вторых, жизнь есть стремление – «жизнь для» и «жизнь ради». Деятельность, руководствующаяся стремлением, предполагает цель. История как способ существования человека рассматривается как целеполагающая деятельность. В-третьих, жизнь всегда определена некоторым «где», но не в качестве абстрактного пространственного определения. Речь идет о том, что жизнь всегда включена в некую совокупность обстоятельств, систему значений. Жизнь «где» указывает не только на обстоятельства, связанные с окружающим миром, но и на отношение к жизни другого человека. Жизнь принципиально носит совместный характер, «где» сфера существования и есть мир.

И, наконец, жизнь «когда». Данная характеристика указывает на эпоху, в которой осуществляется жизнь. Феноменологически «когда» является определением времени. Жизнь, определенная характеристиками «где» и «когда», есть действительное историческое событие [5, с. 94].

Однако остается нерешенным вопрос о том, как возможно осуществить подступ к исследованию фактической жизни. Сложность заключается в том, что жизнь является самодостаточной, замкнутой в себе сущностью, она не может отстраниться от себя самой. Жизнь как таковая не может стать объектом, никакое теоретическое исследование не адекватно задаче раскрытия феномена жизни. Жизнь может стать феноменом только

посредством акта переживания: то, что переживается, есть событие, конституирующее действительную жизнь.

В фактической жизни переживание должно быть понято в двояком смысле: как сам процесс переживания и как то, что пережито – содержание. Сущностью фактического жизненного опыта является то, что переживающее *Я* неотделимо от того, что пережито, и не может быть рассмотрено отдельно от него. Переживание – это не просто некое принятие к сведению, но и самоутверждение пережитого [10, с. 9].

М. Хайдеггер указывает, что только на основании фактического жизненного опыта становится возможным путь к философии и ее осуществление. Для того чтобы понять это, необходимо дать предварительную характеристику феноменов фактического жизненного опыта. Жизненный опыт есть нечто большее, чем просто опыт, принятый к сведению, он представляет собой все возможности пассивного и активного отношения человека к миру. Феномен, к которому отнесено наше переживание в фактической жизни, должен быть обозначен как мир.

Таким образом, только переживание открывает непосредственное существование окружающего мира. Это исторический мир, мир «исторического *Я*». Само *Я*, историческое *Я* является функцией опыта жизни (нем. – «Das IchSelbst», «das historische ich») [11, с. 208].

Мир формально определяется как окружающий мир (нем. – UmWelt), это мир, который нам встречается и к которому принадлежат материальные вещи, идеальные предметности, предметы науки и искусства и т.д. К этому окружающему миру принадлежит также мир совместного существования (нем. – MitWelt), то есть другие люди в своей фактической определенности. И, наконец, там нахожусь Я Сам (нем. – IchSelbst), это мой личный мир (нем. – SelbstWelt), также обнаруживающийся в фактическом жизненном опыте.

Итак, область первоначально данного (ради чего и предпринимается исследование жизни) обнаруживается не в жизни как таковой, а лишь постольку, поскольку «моя жизнь – это всегда жизнь в мире» [9, с. 34].

Три структурных элемента, конституирующих мир как таковой, равнозначны для возможности его понимания. Когда в центре внимания оказывается один из элементов, два других также всегда вовлекаются в сферу исследования. Однако М. Хайдеггер сознательно делает акцент на личном мире, поскольку именно в нем индивидуализируется опыт мира: «Все, что встречается мне, встречается тем или иным образом и сообщает моей жизни только ей присущую ритмику» [9, с. 33].

Проблема личного мира становится центральной, в том числе в лекциях по феноменологии религии. Самая глубокая историческая парадигма перенесения центра тяжести фактической жизни и мира жизни в личный мир дана нам в возникновении христианства [10, с. 61]. Ситуация личного мира исследуется на примере посланий апостола Павла. Хайдеггер обозначает эту ситуацию как «das faktische Lebensdasein», фактический способ существования конкретной исторической жизни.

Феноменологическое описание ситуации личного мира апостола Павла должно привести к пониманию сущности христианского мира как такового.

В качестве основных характеристик раннехристианской религиозности М. Хайдеггер предварительно формулирует следующие.

1. Раннехристианская религиозность осуществляется в фактическом жизненном опыте и является этим опытом.

2. Фактический жизненный опыт историчен, христианская религиозность живет самим временем [9, с. 80].

Послания апостола Павла становятся для М. Хайдеггера тем феноменом фактической жизни, на основании которого оказывается возможным раскрыть темпоральный¹ характер как христианского религиозного опыта, так и самой фактической жизни.

Условием для верного прочтения посланий является сознательный отказ от так называемого предпонимания или заранее сформулированных принципов исторического исследования. Необходимо понять суть внутренних переживаний Павла и мотивы, побуждающие его писать послания, то есть вступить в определенные отношения с сообществом.

Феноменологическое понимание должно опираться на актуализацию ситуации автора, поэтому центральным понятием в анализе содержания и концептуального характера посланий становится феномен откровения (*Verkündigung*). В феномене откровения раскрывается фактический жизненный опыт Павла и становится очевидным отношение его личного мира к окружающему миру и миру сосуществования.

Когда откровение становится центральным феноменом, должны быть заданы следующие вопросы. От кого оно исходит? Кому оно адресовано? В какой ситуации и когда? [10, с. 81]. Решающей здесь оказывается актуализация религиозного феномена. Мы должны взглянуть на ситуацию не объективно-исторически (поскольку с точки зрения объективной истории, как указывает М. Хайдеггер, Павел предстает как обычный проповедник, не привлекающий к себе особого внимания), а так, будто мы пишем письмо вместе с Павлом. Здесь обнаруживается близость Хайдеггера идеям К. Барта, который называл Павла «истолкователем человеческой ситуации» и писал, что нельзя услышать Евангелие, если не стать его современником, если не стать самому свидетелем его события [7, с. 24].

Серьезную методологическую сложность на пути к понимающему исследованию подобного рода представляет проблема эмпатии. Проблематичным оказывается сама возможность переноса собственного *Я* в конкретную

¹ Хайдеггер вводит понятие «темпоральность» как категорию, формально указывающую на время. Это оказывается важным для того, чтобы избежать представлений о времени, навязанных извне и неадекватных феноменологическому исследованию. Так, согласно логике Хайдеггера, понятие «временный» оказывается элементом «естественной», «дофилософской речи», подразумевающей, что нечто осуществляется во времени. Определение «темпоральный» лишь формально предварительно указывает на то, что нечто «характеризуется посредством времени» [10, с. 199].

ситуацию апостола Павла, поскольку мы мало что знаем об окружающей его действительности. Подобное затруднение возникает вследствие эпистемологического рассмотрения, согласно которому первичным в возникновении эмпатии является то, что дано нам в качестве объектов. М. Хайдеггер обращает внимание на то, что возможно судить о позиции Павла в связи с его окружением исходя из собственной личной ситуации и спросить, является ли окружающая действительность вообще для него важной? [10, с. 89]. Проблема эмпатии может быть поставлена только в рамках исследования феномена традиции, то есть исторического и фактического жизненного опыта. Идея «встать на место Павла» должна пониматься не с точки зрения материальных характеристик действительности Павла, а скорее как необходимость раскрытия его личной ситуации. Так Хайдеггер осуществляет поворот от объективно-исторического исследования к историческому осуществлению (нем. – Vollzug) ситуации, которое может быть показано в фактической жизни.

«Ситуация», понятая феноменологически, не тождественна историческим периодам или эпохам. Возможно лишь формально указать на ситуацию как на единство множественного, находящееся за пределами «статики и динамики». Статичность и динамичность ситуации определяется исходя из комплексного осуществления фактического опыта, в котором только и обнаруживается время фактической жизни [10, с. 92].

Для того чтобы описать ситуацию Павла как автора посланий, необходимо охарактеризовать то, в каком отношении Павел находится к сообществу фессалоникийцев, то есть как Павел относится к своему миру со-существования (нем. – MitWelt).

Он воспринимает фессалоникийцев как людей, ставших христианами. Он относится к ним как к тем, кто имеет знание о том, что они стали христианами. Более того, их обращение в христианство соответствует и опыту самого Павла. Павел видит, что их обращение связано с тем, что он вошел в их жизнь: «Так мы из усердия к вам восхотели передать вам не только благовестите Божие, но и души наши» (1 Фес. 2:8) Становится очевидным, что сообщество фессалоникийцев связано между собой и с Павлом в их принятии христианства.

Подтверждение высказанной идеи Хайдеггер обнаруживает в самом тексте посланий, указывая на то, что частое повторение различных форм глаголов «стать», «знать» и «помнить» не является случайным, а должно быть воспринято как мотив. Апостол Павел неоднократно повторяет: «Мне не нужно писать вам..., вы уже знаете..., помните» (1 Фес. 2:5, 9,11; 3:6, 4:2,9; 5:1).

Знание, на которое многократно указывает апостол, не является случайным, напротив, это знание является конститутивным для бытия в качестве христианина. Оно отличается от любого другого знания или воспоминания и возникает только из ситуативного контекста христианской жизни.

Хайдеггер обнаруживает темпоральный аспект фактической жизни, указывая на то, что принятие христианства – это не просто однажды произошедшее событие, скорее, оно постоянно переживается так, будто то, что они стали христианами, и есть теперь их бытие [10, с. 95]. Речь, таким

образом, идет не просто о событии, произошедшем в прошлом, а о том, что оно определяет их настоящее.

Обращение (нем. – *Gewordensein*) в христианство означает принятие способа осуществления христианского образа жизни. Что значит «стать» (христианином) определяется через «принятие», «приобретение» (христианского поведения). Установление взаимосвязи с Богом происходит благодаря абсолютному обращению от идолов к Богу (1 Фес 1:9-10). Этот абсолютный поворот в смысле осуществления фактической жизни описывается в двух направлениях: служение и ожидание [10, с. 97]. Апостол Павел показывает, что фессалоникийцы стали «подражателями Господа», «принявши слово при многих скорбях с радостью» (1 Фес 1:6). Принятие характеризуется вхождением в печали и скорби жизни, подлинное присутствие Бога раскрывается в жизненном служении, жизненных переменах. Принятие как таковое и есть служение Богу. В служении для «принимającego слово» открывается особая радость бытия – установление деятельной взаимосвязи с Богом.

М. Хайдеггер обнаруживает темпоральные аспекты раннехристианского жизненного опыта в эсхатологической перспективе теологии апостола Павла. Павел живет в ситуации особой боли, заботы и надежды – в ожидании Парусии, второго пришествия Христа, ожидаемого еще при жизни того поколения христиан, к которому принадлежит и сам апостол. Эта боль выражает подлинную личную ситуацию Павла и определяет каждый момент его жизни.

Христиане надеются на второе пришествие не в обычном человеческом смысле (в смысле ожидания события будущего), но, скорее, в смысле постоянного переживания Парусии, которое удивительным образом преобразует временные границы. Жизнь христианина определяется фактом рождения, жизни и распятия Христа, то есть событием прошлого, которое, в свою очередь, налагается на будущее завершение, Парусию, и в то же время непосредственно наполняет настоящее. Феномен эсхатологического ожидания проясняет смысл фактического жизненного опыта в раннем христианстве, выявляя в нем его основополагающую структуру – опыт переживания подлинного времени.

Необходимо обратить внимание на уникальность понимания смысла второго пришествия для христиан. Для того чтобы показать это, Хайдеггер кратко описывает историю понятия Парусия: в классическом греческом оно означает «присутствие», в Септуагинте понимается как «Пришествие Господа в судный день», в позднем иудаизме оно связано с ожиданием будущего прихода Мессии. Для христиан же Парусия означает не «присутствие» или «будущее пришествие», но именно второе пришествие уже явившегося Мессии.

Сущность христианской надежды, которая является смыслом Парусии, радикально отлична от всех возможных ожиданий. Вопрос о «временах и сроках» (*chronos* и *kaïros*) выходит за границы объективного времени или времени фактической жизни вне его связи с христианством.

Павел не говорит, «когда» произойдет второе пришествие, так как это выражение неадекватно и недостаточно для того, что должно быть здесь выражено [10, с. 103].

Для того чтобы понять, в каком смысле можно говорить о времени в его подлинном христианском смысле, необходимо провести различие между двумя способами описания времени: хронологическим и кайрологическим. Хронос отражает восприятие времени как средства измерения, количества длительности, продолжительности временного периода, возраста объекта. Судить об исторических событиях мы можем только благодаря хронологии, однако хронология ничего не говорит о значимости, смысле того или иного события. Хронологическое время также ничего не говорит о том интересе, который движет человеком в его обращении к истории, о смысле нашей отнесенности к историческому прошлому, а только эта отнесенность, полагает Хайдеггер, и делает историю историей.

Поэтому другой аспект времени – «кайрос», указывающий на качественный характер времени, на особый смысл, которым обладает событие или действие, становится важным не только для интерпретации христианской традиции, но и для целостной системы философии Хайдеггера. Такое событие может случиться не в любое время, но только в определенное время, время, которое может и «не настать». Понятие «кайрос» часто переводят как «правильное время». Кайрос указывает на важность события, на его назначение. Кроме того, кайрологическое время указывает на время напряжения или конфликта, то есть «кризиса». Кайрос обозначает время, когда нечто должно случиться или быть сделано – это «правильное», «лучшее» время, время, когда события ставят нас перед особой ситуацией – кризисом, в связи с которым необходимо принять решение [12, с. 185-186].

Поэтому кайрологическое время является специфическим, индивидуальным временем, оно подчеркивает наличие во всеобщей истории неких особых, «поворотных» моментов. До них нечто может быть «преждевременным», а следующее за ним – «запоздалым». Феномен «своевременности» событий необъясним с точки зрения объективного времени. Это позволяет М. Хайдеггеру предположить, что именно такое индивидуальное, внутреннее время является основой времени объективного.

С точки зрения христианства, появление Христа было именно таким событием, которое можно описать только с помощью кайрологического понятия времени, как событие свершившееся «в то самое время», в «полноте времен». В христианском опыте будущего реализуется новый опыт времени, времени как темпоральности. Становится очевидным, что время второго пришествия неисчислимо и необъяснимо с точки зрения обыденного представления о времени.

Поэтому Павел и не говорит, когда именно Господь придет снова. Также он не говорит, что не знает, когда это произойдет. Апостол говорит: «О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью» (1 Фес 5: 1,2). Итак, он отсылает фессалоникийцев к их собственному фактическому

опыту, к тому знанию, которое они получили, став христианами. Решающим в ответе на вопрос о Втором пришествии является выбор собственной жизненной позиции каждого верующего, то, «как» он ждет.

М. Хайдеггер характеризует две возможные жизненные тенденции. Одна из них характеризуется как стремление к «миру и безопасности». В рамках такого отношения к действительности нет места беспокойствам, переменам, нестабильности. Тот, кто живет таким образом, «захвачен» благами мирской жизни и зависит от того, что ему преподносит жизнь. Эти люди никогда не будут готовы к тому, что произойдет «внезапно», придет как «тать в ночи». Любое волнение способно полностью разрушить их мир. Они не могут спастись, так как сами не владеют собой, так как они забыли самих себя, так как они не владеют собой в чистоте подлинного знания (1 Фес 5:3).

Такому способу существования противостоит принципиально иной: «Но вы, братья, не во тьме, что бы день застал вас как тать; ибо вы все – сыны света и сыны дня» (1 Фес 5:5). М. Хайдеггер интерпретирует эти слова Павла следующим образом: 1. Противоположность тьмы есть свет собственного знания, которое они приобрели, став христианами (1 Фес. 5:5). 2. День – значит «день Господа» это и есть день Парусии. В христианской жизни нет места покою и безопасности, напротив, она характеризуется принципиальной небезопасностью и волнением. Эта небезопасность является фундаментальной не только для религиозного опыта, но и для фактической жизни как таковой. Чтобы понять это, достаточно задуматься о собственной жизни и о ее осуществлении.

Таким образом, ответ на вопрос о времени второго пришествия заключен в подлинном способе ожидания, который требует «не спать как прочие», а бодрствовать и трезвиться (1 Фес 5:6).

Итак, мы видим, что значение «когда» времени, в котором живет христианин, носит совершенно особый характер. Ранее была дана формальная характеристика: «Христианская религиозность живет самим временем». Это время без его собственного порядка и разграничений, его невозможно включить в некую концепцию объективного времени. Значение этой темпоральности является фундаментальным для фактического жизненного опыта настолько же, насколько и для решения проблемы о бесконечности Бога.

В работе Х.Г. Гадамера «нем. – Die religiöse Dimension» говорится о том, что именно восприятие времени раннего христианства особенно восхитило Хайдеггера. Это эсхатологическое мгновение никоим образом не есть «ожидание», измерение и исчисление истекающего до второго пришествия Христа времени, и вся основа греческой онтологии, владеющая нашим понятием времени в философии и науке, бессильны перед этим опытом [8, с. 310].

Осуществляя герменевтическое прочтение посланий апостола Павла, Хайдеггер открывает для себя опыт переживания времени и истории. Благодаря пониманию опыта раннего христианства Хайдеггер подходит к тому, чтобы снять противостояние, характерное для концепции объектив-

ного времени, отделенность исторических событий от субъекта истории и самих событий друг от друга в едином вместилище мировой истории [4, с. 182]. Опыт ранних христиан – это не просто факт объективной истории, ушедший навсегда в прошлое, он также некоторым образом всегда затрагивает нас в настоящем, поскольку раскрывает для нас смысл нашего фактического существования.

Фактическая жизнь имеет темпоральную структуру, то есть определяется способом переживания времени. Это время не имеет ничего общего с объективным временем, но это время, наделенное личностным смыслом, время, в котором мы действуем, стремимся, принимаем решения, одним словом, живем полной жизнью. Жизнь характеризуется нестабильностью и небезопасностью, она наполнена тревогами и заботой (*Bekümmerung*)¹ о своем осуществлении. Именно такое понимание жизни может стать основой для построения аналитики существования.

Уникальный опыт фактической жизни, который М. Хайдеггер обнаруживает в раннем христианстве, во многом определил дальнейшее развитие его философии, которая получает наиболее завершенную форму в «Бытии и времени».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллект. книги, 1999. 336 с.
2. Дильтей В. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. 414 с.
3. Коначева С. Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. Т. 1. С. 80-101.
4. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция, 1990. 284 с.
5. Мухутдинов О.М. Идея феноменологии в ранних лекциях Хайдеггера // Грани историко-философской науки: К 70-летию проф. К.Н. Любутина: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2005. С. 92-98.
6. Barash J.A. Martin Heidegger and the problem of historical meaning. N.-Y.: Fordham university press, 2003. 286 p.
7. Barth K. Kurze Erklärung des Römerbriefes. München, 1964. 225 s.
8. Gadamer H.-G. Neuere Philosophie: Hegel. Husserl. Heidegger / Die religiöse Dimension // Gesammelte Werke. Tübingen: Mohr, 1987. Bd. 3. S. 308-319.
9. Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. (WS 1919/20). GA 58 / Hrsg. Von H.-H. Gander. Frankfurt a/M, 1992. 225 s.
10. Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. (Frühe Frieburger Vorlesungen). GA 60. Frankfurt a/M, 1995. 350 s.
11. Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie. GA 56/57 / Hrsg. Von B. Heimbüchel. Frankfurt a/M, 1999. 229 s.
12. Kisiel T.J. The genesis of Heidegger's Being and Time. University California Press, Ltd.; London, 1995. 608 p.

Материал поступил в редколлегию 07.06.2012 г.

¹ Кизиль отмечает, что в 1919–1921 гг. Хайдеггер еще не использует понятие «Sorge», оно появляется позднее в «Бытии и времени» [12, с. 201].

**PHENOMENOLOGY OF RELIGIOUS LIFE IN EARLY WORKS
OF M. HEIDEGGER**

Elena S. Bezus, post-graduate student, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg. E-mail: bezus-elena@yandex.ru

Abstract: the article contains the analysis of the “life world” of early Christians in works of M. Heidegger. Religious experience is described as the basis for the investigation of factual life. In order to expose the essence of factual life, the interconnection of the notions “Life” and “World” is analyzed, with the accent on the problem of “Private world”. The article presents hermeneutical reading of Pauline letters, the phenomenological description of his life “situation”, his attitude to the experience of conversion into Christianity, and to the early Christian’s community, to which he proclaims. The article describes the notion of Parousia; the temporal aspects of early Christian’s life experience are exposed in the eschatological perspective of Pauline’s letters. The difference between chronological (objective) and kairological (individual) comprehension of time is shown. The time of early Christians is understood kairologically, namely, in its connection to substantial fulfillment. The author argues that factual life could only be defined by the manner of time experience; and that “individual” time is the basis for objective time. The conclusion is made that the understanding of specifics of Christian way of life clarifies the essence of factual life itself, which in turn could become the genuine basis for phenomenology.

Keywords: phenomenology, factual life, world, early Christianity, the Second Coming, religiosity, historicity, temporality, time.