

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ  
Институт философии

**Д. В. Малахов**

**ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ  
В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ**

Минск  
«Беларуская навука»  
2018

УДК 111.1+165+111.31  
ББК 87.21  
М18

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор В. Н. Калмыков,  
кандидат философских наук С. И. Санько

**Малахов, Д. В.**

М18      **Интенциональность в постнеклассической философии /**  
**Д. В. Малахов. – Минск : Беларуская навука, 2018. – 223 с.**  
**ISBN 978-985-08-2228-4.**

Монография посвящена комплексному рассмотрению проблем интенционального сознания, онтологии интенциональности, а также раскрытию смыслов понятий “бытия” и “блага” в контексте предлагаемого синтеза феноменологии и постнеклассических принципов единства бытия и мышления.

Расчитана на специалистов в области феноменологии, истории философии, теологии, онтологии и теории познания, аспирантов и магистрантов философских специальностей.

**УДК 111.1+165+111.31**  
**ББК 87.21**

**ISBN 978-985-08-2228-4**

© Малахов Д. В., 2018  
© Оформление. РУП «Издательский дом  
«Беларуская навука», 2018

## ВВЕДЕНИЕ

Философией и наукой признаётся глобальная ответственность человечества за судьбу сущего. Зачастую эта ответственность понимается внутренне бесконфликтно – в качестве очередного идеального норматива. Между тем любое нормативное требование отличается от императивного не усилением самого требования (например, степенью обязательности исполнения), а его трансформацией из внешне-принуждающего во внутренне-обоснованное, прошедшее легитимацию в глубинных слоях сознания и личности.

Как было показано Иммануилом Кантом, нравственный императив человеческого существования не может избежать острой драматургии воли и мышления, восходящего от эмпирической к трансцендентальной апперцепции. Глубоко неверным представляется мнение о том, что кантовская идея религии “в пределах только разума” означает безболезненное оправдание разумом высших ценностей и бесконфликтное следование исторически подтвердившим себя моральным и поведенческим нормам. Реализация трансцендентальной апперцепции в сферах этико-религиозных положений категорического императива означает их *полное* оправдание в целостном опыте мышления и представляется столь же многотрудным и продолжительным делом, каким является реализация ценностей в подлинной религиозной аскезе и в целостном бытии личности.

Ценностное измерение рациональности и тем более такое, как глобальная ответственность человечества, требует определённого видения трансцендентального единства мышления, воли

и действия, устанавливающих положения об ответственности, и сферы, на сохранение и умножение которой они направлены. Это, своего рода *интенциональное*, единство акта и содержания видится автору прообразом онтологической структуры императива заботы и милосердия в отношении сущего, заключающего в себе как внутренний конфликт, так и способы его преодоления.

Преобразование фрагментарных ценностных нормативов в императивную систему ценностей требует постановки *онтологического и метафизического* вопросов о бытии, сущем и человеке. В трансцендентальном повороте, осуществлённом Кантом, этико-религиозное измерение жизни и познавательная способность разума приходят к сложной форме единства в практическом разуме. Однако на пороге эпохи Просвещения этика христианской религии существовала в детально проработанных и завершённых формах: ценностная эвристика трансцендентных отношений человека и Абсолюта была фактически исчерпана. Современная же эвристика отношений человека и сущего в целом испытывает, скорее, метафизический и концептуальный голод: речь идёт не о гипотезах возникновения, эволюции и морфогенезе органической и неорганической субстанций, – не прояснённым остаётся вопрос об онтологической связи бытия и мышления человека с бытием сущего и его судьбой.

Отвечать на данный вопрос с традиционно принятой теологической точки зрения о том, что человек является “венцом творения”, бессмысленно, поскольку такой ответ никоим образом не объясняет императив заботы и милосердия в отношении сущего. Иначе говоря, провозглашение вверенности человеку судеб творения легко превращается в констатацию его статуса как высшего сущего, подчиняющего себе универсум творения в рациональной практической деятельности.

Полагаем, что онтологическая *со-размерность* человека и сущего устанавливается не на уровнях бессознательного и восприятия – инстинктов, привычек, чувств, эмоций, аффектов, где человек и сущее представляют родовую всеобщность психо-биологической формации, а на уровне сознания и понимания. Метафизической основой этого взгляда выступает предположение, что формы единства с Абсолютом осознанно или неосознанно транс-

лируются человеком в его отношении к сущему в целом. Иначе говоря, человек *рас-полагает себя* по отношению к бытию сущего коррелятивно с формирующимся в его мышлении образом Абсолюта, что предполагает онто-теологический характер последующего вопроса о бытии сущего. Тогда ключевым становится вопрос об онтологической структуре, в которой и исходя из которой может мыслиться и реализовываться ценностный императив в отношении бытия сущего.

Существенной формой рассмотрения ценностной специфики активности сознания, принятой в философии новейшего времени, является структура *интенциональности*, фундаментальный гносеологический, онтологический и аксиологический статус которой утверждается в феноменологии Эдмунда Гуссерля и распространяется на дальнейшее развитие феноменологической философии. Понятие интенциональности определяется сложным целостным актом сознания, полагающим предмет как идеально значимый, необходимый и обоснованный сознанием изначально (феноменология вообще ориентируется на динамическое, открытое бытие сознания в его многомерности и многоуровневости).

В классической феноменологии интенциональность предстаёт как идеальное *отношение* к предмету и вырастающее на этом отношении включение предмета в жизнь трансцендентального “Я” как *абсолютно* значимого, в т. ч. для нравственного бытия личности в жизненном мире в целом. Условием включения выступают основные феноменологические процедуры (эпохе, трансцендентальная и эйдетическая редукции) и структура интенциональности, в которой ноэзис – интенциональный акт – различён, установлен как не тождественный с ноэмой – интенциональным (или идеальным) предметом (в классической феноменологии он понимается как “сущность”). Поэтому проблема интенциональности ставится в монографии как проблема *оснований* интенциональности, исходя из которых, в свою очередь, устанавливаются специфические формы единства онтологии, аксиологии и гносеологии, свойственные для постнеклассической философии.

Разработанный В. С. Стёпиным концепт “постнеклассической рациональности” переносит эпистемологический “центр тяжести” на исследование *ценностных оснований* философского мышления

и научной деятельности, представляет собой стремление преодолеть ситуацию экзистенциального и нормативного разрыва между мышлением, действием и ценностью. Поэтому в дальнейшем мы будем употреблять термин “постнеклассическая философия” в расширительном контексте, акцентируя идею единства мышления, воли, процесса познания и действия в смысловых контекстах аксиологии.

Изначально эпистемологический характер типологии “классическая–неклассическая–постнеклассическая” философия предоставляет для онтологии и аксиологии значительные преимущества по сравнению с иными типологиями.

Во-первых, данная трёхчастная структура представляется внутренне завершённой и не располагающей к дальнейшим повторениям приставки “пост” или релятивистским модификациям (наблюдаемым в западных типологиях), поскольку уже содержит в себе все возможные ценностно-смысловые и универсально-онтологические горизонты.

Во-вторых, в данной структуре задаётся возможность обращения к массиву историко-философского и богословского знания. Можно сказать, что типология “классика–неклассика–постнеклассика” действительно, а не декларативно эксплицирует парадигмальные уровни знания в генетическом единстве, когда идеи классической философии могут неожиданно дать новую эвристику для философии постнеклассической. В этом отношении каждый элемент не просто фиксирует историческое положение дел, но и задаёт типологии структурную и смысловую целостность.

Важнейшим философским подходом к решению задачи выявления онтологической структуры, лежащей в основании императивного требования ответственности и милосердия, мы считаем подход П. П. Гайденко, согласно которому философская идея Блага, наряду с понятиями “Первоначала сущего” и “телоса”, выступает средоточием постнеклассической философии. Исходя из этого, нашим исследовательским горизонтом выступает комплексное рассмотрение проблем интенционального сознания, онтологической интерпретации интенциональности, историко-философское, онтологическое и теологическое раскрытие

понятий “Бытия” и “Блага” в контексте *синтеза* феноменологии и постнеклассической парадигмы.

Итак, цель настоящего исследования состоит в выявлении и понятийной экспликации форм единства онтологического, гносеологического и аксиологического измерений философского и научного знания в постнеклассической парадигме с конститутивной смыслонадеждающей активностью интенционального сознания и целостным человеческим существованием, понимающим и обосновывающим собственное бытие как нравственно-этическое средоточие сущего в целом. Вследствие этого наше внимание сосредоточится на тех чертах современной философии и эпистемологии, в которых понятие интенциональности находило бы обоснование как всеобщий принцип, формирующий ценностно-императивные основания бытия и мышления.

*Монография подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор № Г16МС-020 от 20.05.2016 г.).*

## **СТРУКТУРА ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ, ПРЕДМЕТ И МЕТОД ФЕНОМЕНОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

### **1.1. Феноменологическая философия в контексте постнеклассической парадигмы**

#### ***1.1.1. Место феноменологической философии в современной эпистемологии***

Идея привлечения феноменологической философии к проблемам постнеклассической парадигмы изначально состояла в стремлении соотнести историчность трёхчастной типологии рациональности В. С. Стёпина с пониманием историчности, свойственной феноменологии и герменевтике новейшего времени. Как известно, Макс Шелер, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер, несмотря на терминологическое различие, рассматривали генезис философских понятий и систем в единстве с историчностью бытия в мире. Тезис о том, что история философии представляет собой историю самораскрытия бытия для человека и сущего в целом, в которой человек выступает ценностным средоточием как бытия, так и сущего, – исконно феноменологический. Это означает, что философия выступает одновременно и фундаментальной интуицией бытия, и его *онто-логией* – способом, каким бытие даёт себя, становится логосом мыслимого бытия в том или ином историческом горизонте. Вследствие этого понимание человека как существа, соразмерного самому бытию и бытию сущего, придаёт философскому знанию ранг экзистенциальной и темпоральной целостности.

По признанию одного из основателей феноменологического движения на американском континенте Герберта Шпигельберга, внутренний динамический импульс, которым обладает феноменологическая философия, определяется несколькими причинами. Это, во-первых, собственные принципы мышления и сами вещи – феномены, со структурами которых ему приходится сталкиваться и, исходя из непосредственной интуиции, воспринимать спосо-

бы их самоданности. Во-вторых, многообразием течений и представителей, для которых авторские трансформации первичных интуиций и теоретических построений основателей феноменологического движения задают свободное и не связанное каким-либо доминирующим положением развитие предмета. И, в-третьих, подобная картина “разветвлений” заложена в основаниях самой феноменологии и совместимо с её характером [181, с. 20].

В свою очередь Т. М. Тузова отмечает, что феноменология, органически встраиваясь в неклассическую картину мира и сознания, ориентируется на динамическое и открытое бытие (или жизнь) сознания и при этом «стремится восстановить и осмыслить реальную многомерность, незаместимую многослойность и невербализируемую полноту жизни сознания, не редуцируемую ни к какой его отдельной, искусственно изолируемой функции (например, к рациональному мышлению, ощущению, представлению, понятию, воображению и т. д.)» [140, с. 56].

Внимание, проявляемое к феноменологии со стороны естественнонаучных дисциплин, предполагает возможность рассмотрения её предмета как сферы, в которой объективная реальность входит в коррелятивное отношение с реальностью трансцендентального субъекта (жизненного мира трансцендентального Я), т. е. представляет собой не только гносеологическое, но онтологическое и аксиологическое единство.

Так, феноменология Хайдеггера рассматривается И. А. Акчуриным в аспекте междисциплинарного синтеза физики, математики и биологии. Одним из компонентов в проблеме установления концептуального уровня взаимодействия указанных дисциплин находится учение Хайдеггера о *Gegnet* (“окрестности”, “открытая даль”), интерпретируемое в контексте топологических пространств и топологических структур «глобальной динамики любого рода объектов, позволяющих выявить в любом живом объекте его формообразующие и самовоспроизводящие факторы» [4, с. 204]. Тип объектов, который, возможно, предстоит освоить естественнонаучным дисциплинам, представляет собой новый род единства философского обобщения и предметной конкретики. “Конструктивные объекты” являются «основными динамическими структурами, обеспечивающими физико-химическую

реализацию в живом тех процессов, которые Аристотель назвал формирующими и которые ... существенно отличают всё живое от неживого» [4, с. 206]. Согласно И. А. Акчурина, ценность феноменологии заключается в разработке философских оснований для сближения в едином пространстве вещей и объектов, которые ранее казались далёкими друг от друга, более того – несопоставимыми друг с другом, как, например, объекты органической и неорганической природы, структуры сознания и топологические пространства.

С. Н. Жаров [51–52], ставя в центр рассуждений понятие интенциональности, определяет основополагающую модальность идеи и практики рациональности. Рациональность полагается им как «способная выйти за рамки замкнутого круга логической себестоимости и осуществить творческую новизну, недоступную чисто логической мысли», при том, что творческое трансцендирование «размыкает не мысль, а само существование, давая ту связь с миром, которая составляет бытийные корни cogito» [52, с. 137]. Бытийные корни интерпретируются не в качестве прообразов вещей или логических сущностей, но представляют собой интенциональные предметы, назначение которых состоит в соотношении научной объективности не с вещами или явлениями, а с их потенциальными возможностями – горизонтом, который открывается в сознании как смысловое предметное поле. Подход, при котором вещь или явление изначально вписываются в готовую структуру знания, связывается в феноменологии с естественной установкой сознания, рассматривающего их в аспекте внешней – пространственно-временной – данности. Горизонт же выполняет функцию связывания вещей и явлений с Универсумом и с трансцендентальным субъектом, раскрывает смысл их собственного существования в контексте целого и в ранге потенциальных возможностей инвариантного самораскрытия (потенциальностей).

Известно, что степень включённости смысловых оттенков феноменологических понятий в целостный контекст интерпретаций связи бытия и мышления в русскоязычной и европейской философских традициях различна. Многие контексты включены в западные исследования на уровне понимания как ранее отрефлексированные и само собой разумеющиеся. Так, сделанное вскользь замечание Ханса У. Гумбрехта о том, что под “Бытием” Хайдеггер имеет в виду

«не абстрактное понятие, а нечто субстанциальное и индивидуальное» [42, с. 23], представляет для нас сложность вследствие исторического разрыва философской и богословской мысли. В этом смысле показательны слова И. И. Евлампиева, отмечающего, что онтологический принцип взаимосвязи человека и Абсолюта, данный в “Бытии и времени”, по существу является также основой книги С. Л. Франка “Предмет знания”, опубликованной в 1917 г. и разворачивается затем в “Душе человека”, где «основные феноменальные “слои” внутреннего, душевного бытия человека оказываются формами самореализации, самовыявления абсолютного бытия» [50, с. 22]. никоим образом не отождествляя содержательный план “Предмета знания”, “Непостижимого” и “Души человека” С. Л. Франка с аналитикой Dasein Хайдеггера, отметим, что в подобном выявлении границ возможно и более глубокое выявление собственных (свойственных своей традиции мысли) философских оснований и смыслов.

Сложность интерпретации феноменологических текстов заключаются также в дистанцировании от явления, названного Йеном Чемберсом “удвоением” – вовлечением в “экономику” смыслов и дискурсов западного типа философствования. Иначе говоря, стремление обрести собственный голос, звучащий иным в отношении способов тематизации и властной политической педагогики, должно являть в своих истоках нечто иное, отличное от институционализированного дискурса, «приспособленного к употреблению концептов против концептов, разума – против разума, укоренённый в языке, который не способен отринуть план репрезентации и который непреклонно сводит различия к опосредованию своего собственного самотождественного голоса» [168, с. 42], и от знания, «которое уже определило субъект и объект своего дискурса и распространило своё грамматическое господство на весь мир в мертвящем синтаксисе объективации» [168, с. 47].

В свою очередь Михаил Эпштейн полагает, что начиная со второй половины XX столетия в гуманитарных дисциплинах усиливается тенденция рассматривать проблему человека исключительно в рамках текстологии. Однако изначальная и плодотворная установка философского и научного познания мира сущего и человеческой природы подразумевала выявление оснований и принципов мироустройства и нравственных обязательств по-

знания в отношении как самого мироустройства, так и феномена человечества (или “человечности”) в целом:

В последние десятилетия гуманитарные науки перестают быть тем, чем были и призваны быть, – самосознанием и самотворением человечества. Философия перестаёт быть мышлением об основах, целях и смыслах мироздания и становится анализом философских текстов прошлого. Эстетика перестаёт мыслить о прекрасном, трагическом, комическом, героическом и становится дисциплиной, изучающей тексты по эстетике. То же самое с этикой, которая в своём качестве “метаэтики” занимается не проблемами добра, зла и нравственного выбора, а анализом и деконструкцией этического языка, дефиницией слов “добро”, “зло”, “нравственность” [183, с. 223].

В данной монографии речь как раз и идёт о попытке концептуального рассмотрения *иных* экзистенциальных принципов тематизации феноменологической философии. Отмеченная Чемберсом проблема представляется нам глубже нормативного требования творческого развития свойственных собственной философской культуре смыслов: требуется разрыв подлежащих властным дискурсам структур господства тотальной объективации как таковых. Иными словами, качество философского дискурса, объемлющего проблемы человека и социума, человека и политики, должно соответствовать не только формальному требованию научности и объективности наличной или конструируемой “антропологической проблематики”, но и предоставлять *благо-расположенность* строгого дискурса к духовным основам человеческой жизни, при котором бы «философия всё же *осталась с человеком*, а антропология сформировалась *философской*» [3, с. 15].

Полагаем, что указанные требования к аксиологическому компоненту философского и научного дискурсов могут быть реализованы при выборе образца, или же наводящего на цель образа онтологии, в котором нормативам объективности и отстранённости был бы противопоставлен ценностный императив глубокой вовлечённости философского мышления и научного познания в судьбу сущего в целом.

### ***1.1.2. Особенности феноменологического взгляда на постнеклассическую онтологию***

Термин “онтология” вводится в философские тексты Рудольфом Гоклениусом в 1613 году. Мы принимаем определение В. В. Ильина, согласно которому онтология выступает как «философская дисципли-

лина, рефлектирующая универсальные основы, структуру, принципы, организацию, динамику бытия», за которой «скрывается фундаментальная философская доктрина бытия, опирающаяся на спекулятивный (умозрительный) метод постижения сущностей и совпадающая с метафизикой», при том, что «источки таким образом понятой онтологии обнаруживаются в античности, сосредоточенной на поиске первооснов-первоначал мира (программа Архэ)» [55, с. 159].

Как отмечалось выше, нас интересуют такие очертания постнеклассической онтологии, при которых сопряжение понятия интенциональности и способов его раскрытия, характерных для феноменологической философии, оказывается принципиально возможным. Вследствие этого мы обратим внимание на представляющую прямой интерес концепцию онтологии С. А. Смирнова. Определяя существо онтологии, С. А. Смирнов акцентирует телеологическую или, скорее, энтелехиальную черту и указывает на европейскую традицию, согласно которой «бытие – предельное понятие сущего, показывающее то, что это сущее есть, что оно состоялось, оно реально, оно пребывает как сущее» [127, с. 39]. Задавая долгосрочную перспективу исследований природы сущего и смысла человеческого бытия, С. А. Смирнов видит в качестве основополагающих вопросов (в авторской терминологии – “реперных точек”, образующих онтологическую топикку) о том, «как возможен человек в своём бытии как онтологически укоренённое существо», при том, что онтология человека как сущего предполагает поиск онтологической коммуникации человека с онтологически Иным (Благом, Бытием, Богом) [127, с. 42].

Исследовательские линии объединяются С. А. Смирновым в философскую программу, перед которой ставится задача выявления истоков и существа *возможности* постановки онтологического вопроса о человеке. В значительной степени столь радикальный замысел возвращает нас к пониманию онтологии В. В. Ильиным, т. е. связывает мышление с Первоначалом сущего. Представляется, именно эта задача косвенно присутствует в трактовке онтологии С. А. Смирновым. Реперными точками в данной трактовке выступают тематические блоки (генерализующие вопросы) об истоках и генезисе человека как сущего (1), об онтологическом пределе или

онтологической границе, определяющих собственное бытие человека по отношению к Иному (2), о действенном начале (“онтологическом движителе становления”), в драматургии с которым человек в целостности мышления и экзистенции совершает путь от начала становления к границе с Иным (3) [127, с. 42–43].

Предлагаемая С. А. Смирновым онтология видится нам одной из интереснейших на пространстве современной русскоязычной философии. Будучи тесно связанной с метафизикой, она предлагает перспективу синтеза классического европейского видения онтологии как вопроса о сущем с позицией, утверждающей онтологический статус человека как особого понимающего своё бытие сущего (эта позиция, отождествляемая с фундаментальной онтологией и метафизикой Хайдеггера, будет рассмотрена в третьей главе монографии), а также вышеуказанных позиций с синергической антропологией и феноменологией “Онтологической Границы” С. С. Хоружего<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Признавая за концепцией С. С. Хоружего значительный феноменологический и теологический потенциал, а также определённую степень совпадения с предлагаемыми нами подходами, мы склоняемся к тому, чтобы не рассматривать эту концепцию в контексте данного исследования. Причиной тому является как выраженное *личностное* содержание предлагаемых С. С. Хоружим онтологических построений, так и специфика онтологического профиля акта, в котором связывается личностное (конечное) и Личностное (абсолютное). Понятия “личности” и “сверхличности” развиваются исходя из холистической антропологии “Онтологической и Онтической Границ”, опирается на учение об энергиях поздней патристики (свт. Григорий Палама) [166, с. 19]. Согласно этому учению, энергичное участие Бога в онтологических структурах мира и человеческого “бытия-в-мире” осуществляется на уровне “природы”, а не “ипостаси”. Вследствие этого в проекте “синергической антропологии” речь идёт *об одном* соединённом в совместном действии онтологическом акте, в котором человеческая личность и личный Бог испытывают род *«реального* (выделено нами. – Д. М.) *соприкосновения, контакта»* [164, с. 72]. Наша собственная позиция по этому вопросу заключается в ином понимании *первоисточника и первоструктуры* “синергической связи”: взаимодействие осуществляется на *ипостасном, сущностном* уровне, из чего следует положение о соединении в различных актах. В третьей главе монографии характеру этого соединения будет дано двойное определение “негативного уподобления” и “экзистенции”, но не “реальной” (“действительной”) связи. Поэтому контуры онтологии, намеченные С. А. Смирновым, представляются более перспективными для выполнения данного исследования.

Важно замечание С. А. Смирнова о необходимости прояснения различий понятий “бытия” и “сущего” в вышеупомянутом синтезе. В противном случае реализация проекта человекообразной онтологии видится невыполнимой. Как известно, вопрос о различении бытия и сущего является основным в философии Хайдеггера.

В сфере эпистемологии данная онтологическая задача выступает в виде проблемы корреляции субъективной и объективной реальностей и затрагивает такие сферы, как формирование научной картины мира и стиля научного мышления, выработку стратегических ориентаций научного познания, ценностных оснований научного творчества, личной ответственности отдельного учёного и учёного сообщества в целом. Вследствие этого важной темой дальнейшего исследования выступает развитие форм предпосылочного знания, включающего в себя как концептуальные, так и неконцептуальные предпосылки познания. Концептуальные предпосылки включают в себя формально-логический аппарат, фундаментальные и частные теоретические схемы, а также идеалы и нормы исследования. Неконцептуальные предпосылки рассматриваются в контексте горизонта сознания, который невозможно чётко зафиксировать и выразить в формализованном виде. Это сфера индивидуальных смыслов, традиций или, шире, жизненного мира, в котором осуществляется познавательная деятельность. В последние десятилетия в философии науки наблюдается своеобразный ренессанс философского мышления в науке – соединение методологической рефлексии с философией, которая синтезирует в себе все рефлексивные формы.

Перспективный путь по соединению и концептуальному осмыслению выделенных особенностей онтологии и эпистемологии предоставляет историческая типология рациональной деятельности В. С. Стёпина, выделившего три типа научной рациональности (классической, неклассической, постнеклассической) и на их основе предложившего более широкое трёхчастное понимание эволюции познающего разума (рациональности как таковой).

Типология, связанная с делением философии на “классическую” и “неклассическую”, имеет ряд существенных преимуществ в сравнении с принятыми в западной философии типологиями: “континентальная–аналитическая”, свойственная англосак-

сонской традиции; “метафизика–постметафизика”, распространённая в философской мысли Франции, наконец “модерн–постмодерн”, признанная в Германии. Как отмечает Д. Э. Гаспарян, данная типология может быть признана «интеллектуальным детищем отечественного философского сообщества», при этом «источки происхождения возводятся к укоренившимся в научной среде терминам “классическая” и “неклассическая” наука (например, математика, логика, физика)» [34, с. 8].

В отношении научной рациональности трёхчастная последовательность характеризуется В. С. Стёпиным следующим образом:

Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать всё, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности ... Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии ... Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотносённость получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причём эксплицируется связь внутринаучных целей с венаучными, социальными ценностями и целями [133, с. 633–634].

Будучи помещенной в контекст постнеклассической парадигмы, онтология приобретает такие черты, как *модальность* (“онтология возможного”), *рефлексивность* (сопряжение с жизнью сознания), *открытая системно-иерархическая связь элементов*. В настоящей работе уделяется достаточное внимание “онтологии возможного”, большинство выводов делается исходя из её содержательного раскрытия и междисциплинарного рассмотрения. Ключевое значение “онтология возможного” приобретает во второй главе монографии. Сейчас же отметим особенности “классической” и “неклассической” онтологий по отношению к онтологии “постнеклассической”.

Классическая, неклассическая и постнеклассическая онтологии предполагают различные виды рефлексии: исключение из научного обоснования и объяснения субъективного, личностного начала (классика); соотнесение объектных характеристик с каче-

ственной эволюцией эмпирического базиса, средств и форм наблюдения и регистрации (неклассика), ценностное ориентирование познавательной деятельности, конституирующей объектную сферу, в которую включаются социокультурные пласты человеческого существования и форм научно-философского познания (постнеклассика).

При этом эволюция представлений о системности мироздания как взаимосвязи его частей также претерпевает значительные изменения: от простой механистической системы независимых друг от друга, но необходимым причинным образом взаимодействующих друг с другом объектов, обусловивших картину “закрытого” универсума в научной рациональности классического типа. Далее – через эволюцию механической причинности к причинности, включённой в контекст органического и динамично существующего целого, к объектной иерархии саморазвивающихся систем, уровни которой “открыты”, т. е. связаны друг с другом действиями, в которых возможные состояния систем приходят к актуализации, способствуют формированию обратных связей и образованию новых композиций системных целостностей. Системы высокого уровня сложности характеризуются обменом энергией и информацией с внешней средой.

Стратегия развития постнеклассической науки и философии связывается В. С. Стёпиным именно с *онтологическим* освоением сложных человекомерных саморазвивающихся систем. Объектность при этом понимается в контексте процессуальности – взаимодействия систем и суперсистем, иерархическими частями которых выступают неоднородные (гетерогенные) компоненты неорганической и органической природы, технологические и информационные пространства, константы и универсалии культуры, ценности и смыслы человеческой жизни. Особо следует отметить значение философской категории “причинности”, указывающей, согласно В. С. Стёпину, на открытый характер протекания системных и суперсистемных трансформаций и связывающейся с гносеологическими представлениями о превращении возможных системных параметров в действительные состояния. Ключевым значением наделяются способ и цели взаимодействия человека с саморазвивающимися системами, при котором «само

человеческое действие не является внешним фактором по отношению к системе, а включается в неё, необратимо изменяя каждый раз поле её возможных состояний» [131, с. 26–27].

Для постнеклассической парадигмы в целом характерно присутствие историко-философского и метафизического знания, теологической проблематики, аксиологической насыщенности предметной области и этоса научно-философского познания, а также стремление поставить вопрос о целостной природе человека и его роли в мироздании. В контексте вышеизложенного это означает, что в постнеклассической философии проблема человека ставится одновременно и достаточно широко, и в то же время весьма специфическим образом: каковы способы и формы включения мышления и деятельности человека в системообразующую ткань универсума? В состоянии ли ценностно-бытийные основания познания и существования выступить в качестве искомого средоточия системообразующего действия? Для предварительного ответа обратимся к аксиологическим контекстам постнеклассической парадигмы.

### ***1.1.3. Рефлексивный характер знания и императивность аксиологических смыслов в постнеклассической парадигме***

Философская рефлексия генетически (посредством идеи “Блага”) связана с ценностной проблематикой. Понятие “ценность” указывает на необходимость расширения понятия научной рациональности до рациональности в целом. В наши дни наблюдается своеобразный *исход* научной рациональности “в мир” в виде принципов и идеалов мышления, объединяющего предметную сферу познания и реального опыта со сферами определения и раскрытия потенциальных возможностей конструирования образов реальности, или картин мира. В этом постнеклассическая рациональность не противостоит классическому и неклассическому типам. Её природа может быть рассмотрена, скорее, с точки зрения возвращения духовным и интеллектуальным формам утраченной целостности, лежащей в основе классического типа познания.

Многие исследователи в области философии науки указывают, что переход от классической к неклассической рациональности был вызван не только открытиями в естественнонаучной

сфере, вызвавшими кардинальный пересмотр научной картины мира и повлекшими фундаментальные изменения в мировоззрении в целом, но и разрушением устоявшейся духовной формации.

М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьёв и В. С. Швырёв полагают, что поражению подверглось классическое понимание сознания как рефлексивного, достигающего ранга *абсолютного* в феномене самосознания. В классическом типе рациональности духовное производство и, следовательно, культурные основания социума находились в естественной корреляции с индивидуальным самосознанием, выступавшим своеобразным кирпичиком интеллектуального проекта эпохи Просвещения. Сращение же философских идей, абстракций и научных достижений с идеологическими формами общественной жизни вызвали ситуацию отчуждения, в которой рефлекслирующее сознание более не могло находить в окружающей действительности соответствующие себе ценностно-идеальные формы. Внутреннему распаду классической рациональности предшествовало глубокое осознание бессилия мыслящего абсолютными категориями сознания перед костной и иррациональной силой вещей, его неспособность апеллировать к усматриваемым им с очевидностью идеальным сущностям перед лицом реальности.

Согласно М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьёву и В. С. Швырёву, “сло́м” духовной формации классической рациональности привёл к возникновению особого рода внутренней потерянности – ситуации “экзистенциального вакуума”, образовавшегося вокруг структуры формообразующих сил духовного производства и телеологических оснований частных и общественных форм деятельности. Важно, что ситуация экзистенциального вакуума выходит за рамки мировоззрения отдельного индивида, обладающего привилегированным, интеллектуальным видением процессов, происходящих в действительности, и выражается в том, что «содержания духовных (культурных, научных) достижений превращаются в абстракции, с которыми индивид и общество утрачивают внутреннюю связь» [82, с. 402].

В пределе эта ситуация означает утрату трансцендентных оснований мышления, которые проявляются как объективно, так и субъективно. Объективные проявления затрагивают понятий-

ный аппарат, ориентированный на познание абсолютного, социальные структуры духовного воспроизводства, рефлексивное мышление в целом, а также снижение статуса знания и сознания в обществе, доминирование идеологических моделей и иррациональных побуждений. К субъективным проявлениям относятся тип осознания мыслителем себя в качестве мыслящего в обществе и в отношении, которое устанавливается в этом обществе к духовному продукту его деятельности. К сфере, объединяющей в себе объективную и субъективную реальности, относятся типы конструкции реальности, воссоздающиеся внутри теоретических схем и создающие то или иное отношение к этим реальностям.

Таким образом, фундаментальному изменению подвергается как научная картина мира, так и мировоззрение в целом. Исходя из этого, неклассическая рациональность репрезентирует духовную форму, призванную найти механизмы осмысления и освоения сложившейся ситуации. Постнеклассическая же рациональность, переносщая центр тяжести на исследование ценностной природы научной деятельности, представляет собой стремление преодолеть ситуацию, удачно названную экзистенциальным вакуумом. С этим связано устойчивое обращение к феномену традиции, миру ценностей, индивидуальной ответственности учёного и мыслителя. В философии науки это проявляется в обращении к экзистенциальным истокам научного творчества, в рассмотрении сущностных связей между концептуальными структурами картины мира и структурой теории. В контексте проблемы рациональности, как отмечает В. С. Швырёв, «эвристическая конструктивная роль действительно плодотворной “картины мира” или “картины реальности” может быть ... отнюдь не менее, а более значительной, чем теория» [175, с. 93].

Полагаем, что разработка В. С. Стёпиным концептов “постнеклассической рациональности” и “техногенной цивилизации”, в которых он подвергает жёсткой критике произвольный конструктивизм безудержный технологизм эпистемы, отстаивает ценности традиционных цивилизаций и настаивает на личной интеллектуальной ответственности учёного за судьбы культуры и мира живой природы, связана со стремлением не допустить складывания или пролонгации ситуации “экзистенциального

вакуума” в философии, науке, культуре. В таком случае постнеклассическая парадигма должна пониматься как совокупность идеалов, императивов, норм и конкретных форм преобразования экзистенции, утратившей онтологические основания истины, в экзистенцию, интеллектуально переживающую и, в качестве онтологического средоточия сущего, проживающую его бытийную истину. Эпистемологический же генитив предоставляет типологии искомую конкретику и научную компетентность.

Когда речь заходит об идее обновления, касается ли она отдельного человека, общества в целом или научного познания, невозможно переоценить значение сделанного в этом направлении Гуссерлем. Кризисная ситуация европейского человечества связывалась Гуссерлем с утратой философских оснований культуры и научной деятельности. В субъективном плане это может означать утрату сознанием способности выявлять смысловое содержание предданной действительности, а также принятых априорных форм мышления. К слову сказать, разрабатывая понятие “открытой рациональности”, В. С. Швырёв определяет суть её корреляции с индивидуальным сознанием весьма схожим с Гуссерлем образом: «Рациональность направлена против всех дорациональных форм сознания, при которых человек не является хозяином своего сознания. То есть против тех факторов, будь то инстинкты, социальные штампы, какие-то ценностные неосознаваемые установки, которые не дают осуществлять “мужество жить собственным умом”, что Кант считал сутью просвещения. Развитие возможности “жить собственным умом” осуществляется как раз через культуру рационального сознания» [15, с. 123].

О рефлексивном характере ценностных аспектов рациональности напоминает Е. В. Косилова, согласно которой ценностно-личностное значение и межсубъективный ранг рефлексивного процесса познания указывают не на “воображаемый” и внутреннее не обязывающий характер обращения к Другому и Другим (их знаниям, вере, убеждениям, жизни в целом), сколько на необходимый путь постепенной и тщательной *интериоризации* жизни Других – условие зарождения, присутствия и духовно-познавательного усложнения форм рефлексии [64, с. 23]. Следует отметить двоякую ценностную природу рефлексивной деятельности.

Интериоризация Других (фактически, речь идёт о культурах и социумах) выступает своеобразным гарантом несмешиваемости с ними, механизмом, предупреждающим поглощение личности структурами власти и предписаний [64, с. 28], что, как мы увидим далее, входило также и в феноменологический замысел о фактической различённости и идеальной сопричастности людей друг другу.

В дальнейшем аксиология будет рассматриваться нами также в контексте её определения В. В. Ильиным, согласно которому аксиология есть «философская доктрина ценностей (императивы, идеалы, эталоны, регулятивы, принципы, нормы), природы, характера, способов, состава регламентирования смысло-жизненных позиций, ориентаций, мотиваций человеческой деятельности» [55, с. 419]. Предметом аксиологии выступает «деонтологическая среда и механизмы её обязывающего влияния, действенные отображения сферы должного на сферу сущего» [55, с. 427–428]. В то же время подчёркивается, что аксиология не создаётся исключительно из логических абстракций должного, нормативного, но «на деле аксиологии достаётся удел философии – изучать исходные предпосылки, анализировать отношения предельного с однопорядковым, себе подобным» [55, с. 430]. Данный посыл содержится в предлагаемом им понятии “гуманитарных абсолютов”, призванных максимально широко охватить сферы познания и деятельности. Гуманитарные абсолюты В. В. Ильина вполне сочетаемы с ценностными смысло-жизненными императивами, далёкими от абстрактно-логических интерпретаций аксиологии: «Гуманитарные абсолюты ... опытные, эмпиричны по генеалогии, однако для отдельно взятой локальной ситуации они надопытны, надэмпиричны» [55, с. 447] в том смысле, что «в своей объективной всеобщности, необходимости они не нуждаются в каких-либо дополнительных испытаниях» [55, с. 447].

Значимость внелогических ценностных оснований эпистемологии, процесса формирования научной картины мира и, шире, картины мира в целом подчёркивается В. К. Лукашевичем, предлагающем в качестве базиса для осмысления ценностных ориентаций понятие “стилевой установки мышления”. Стилевая установка, «будучи генетически вторичной по отношению к эпистемологической сфере, включающей в себя ту или иную совокупность наиболее общих представлений о рациональной познавательной деятельности и цен-

ности её результатов, является генетически исходной относительно более конкретных характеристик стиля, задающих определённую программу исследования, входящую частью в стиль научного мышления, а частью в конкретное научное исследование» [73, с. 192].

В. К. Лукашевич указывает на важность содержательного аспекта стилевой установки не столько в её соотносённости с объектом исследования, сколько в способах репрезентации, задаваемых посредством неё объекту. Исходя из статуса стилевых установок, «детерминированных преимущественно действием внегносеологических ценностных ориентаций, можно говорить об экологизации, гуманизации, космизации современного стиля научного мышления» [73, с. 193]. На расширении признаков, характеризующих образ познающего субъекта применительно к постнеклассической философии, настаивает и В. С. Стёпин, замечая, что рефлексивная деятельность выступает не только важнейшим критерием логической и методологической строгости, но «предполагает соотношение принципов научного этоса с социальными ценностями, представленными гуманистическими идеалами, и затем введение дополнительных этических обязательств при исследовании и технологическом освоении сложных человекообразных систем» [132, с. 15].

В свою очередь Л. А. Микешина подчёркивает необходимость отказа как от сугубо эмпирического, натуралистического понимания ценностного компонента в научном познании и деятельности по интерпретации философских текстов и феноменов жизни, так и от современной релятивистской повестки гносеологии в пользу самостоятельного существования мира ценностей и его определяющего влияния на бытие сознания и целостное бытие человеческой личности. Предлагаемый Л. А. Микешиной «объективизм» ценностей подразумевает обращение к значению ценностных феноменов (в этом смысле её концепция именуется «трансцендентальной») с тем, чтобы нивелировать доминирование устойчивых психологических состояний и «обыденной оценивающей деятельности субъекта, который испытывает воздействие ... воспитания, вкуса, привычек, недостатка информации, особенности ситуации и т. п.» [88, с. 63].

С точки зрения Л. А. Микешиной, следует проводить дифференциацию между двумя типами мышления: мышление в категориях ценности и мышление в категориях истины бытийности. Так, мыш-

ление в категориях ценности апеллирует исключительно к трансцендентальному опыту и связанным с ним классическим философским категориям (вещь, субъект-объектное отношение, пространственно-временные формы, понятие истины как соответствия представлений вещам и т. д.). Данный опыт представляется неполным, страдающим замкнутостью и релятивизмом, в то время как мышление в категориях истины бытийности ориентируется на исходный опыт усмотрения и интуирования истины бытия не в объективной вещи, а во встрече с Другим, диалог с которым опосредует данный тип мышления [89, с. 131–134]. В этом отношении примечательным выглядит утверждение Л. А. Микешиной о характере отношений гуманитарного знания, мышления бытия и теологии, о которых она говорит на примере Мартина Хайдеггера, Рудольфа Бульмана и Пауля Тиллиха. Фактически, в этом ценностном сплаве бытия, человека и Бога, «экзистенциальная позиция М. Хайдеггера может лежать в основе ... всего гуманитарного знания, в том числе теологии» [89, с. 402].

В этом смысле глубоко верным представляется утверждение Фреда Даллмара о необходимости органического соединения философии и теологии при определении и манифестации ценностей для современных обществ. Даллмар указывает, что основополагающий принцип ценности жизни и достоинства влечёт за собой требования ненасилия, уважения к жизни, правдивости, терпимости и сотрудничества (эти термины автор применяет как к межчеловеческой, межрасовой и межгендерной коммуникации, так и к способам взаимодействия человека с миром живой природы) [48, с. 16]. Более того, как справедливо замечает А. К. Абишева, императивный характер “ценности” для жизни личности, существования интеллектуального сообщества, культуры и социума в целом предполагает не констатацию, а установку на “неисчерпаемость” идеального содержания аксиологии, когда ценность, «даже реализованная, не теряет своего качества должного, она всё равно оказывается впереди, ибо, даже реализованная, она должна находиться в процессе реализации, реализовываться в каждом новом акте жизни, всегда утверждаться как сама жизнь» [1, с. 140].

Итак, наметим очертания философской конкретизации перечисленных позиций. Как было сказано выше, в качестве основной

методологической эвристики мы рассматриваем идею П. П. Гайденко о необходимости введения в постклассическую онтологию и рациональность в целом классического понятия “Блага”, с которого, наряду с понятием “Первоначала сущего” и “телоса”, начинается путь западной философии. Обращаясь к идеям трансцендентальной философии, П. П. Гайденко подчёркивает значение связи единства и телеологической целесообразности разумной деятельности (точнее, “рассудочно-разумной” деятельности) и тот факт, что в сегодняшней эпистемологии понятие рациональной цели несправедливо элиминировано из нормативов и ценностных принципов познания.

П. П. Гайденко связывает идею Канта о том, что мышление (теоретический разум) обладает модальностью единства (т. е. способно к формированию философских понятий) с его же идеей о предельном понимании практического разума как сферы свободы воли, блага и *жизни* категорического императивного содержания мышления. В результате он приходит к выводу о том, что идею Блага следует рассматривать как «высшее понятие разума вообще, как бы до его разделения на теоретический и практический» [32, с. 255]. Указывая на основополагающее значение, которое идея Блага и понятие телоса представляют для современной рациональности, П. П. Гайденко выступает с программным заявлением о возможности *исхода* из методологических тупиков взаимных эклектических репрезентаций философии и эпистемологии:

Только в том случае, если мы вернём рациональности её изначальное значение, если поймём её как разум, как смысл, мы сможем положить в основу как наук о природе, так и наук о культуре единое начало, единый принцип целесообразности, преодолев, наконец, их застарелый дуализм [30, с. 25–26]<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Значение греческого слова “τέλος” эксплицирует не только и не столько завершение, сколько *полноту исполнения* замысла (или действия), имеющего основания в самом замысле (или в самом действии), связанного с судьбой человека, с законами, установленными богами в мире и с самим божественным миром. При этом этимология “полезной целесообразности” явно соотносится с раннегреческим (Гесиодовским и Гомеровским) выражением “τέλη λύνει” (“приносить выгоды”), смысл которого можно передать как полезность чего-то вследствие «разрешения уз», «избавления от», «развязывания узла» [98, с. 418].

Понятие “телоса” имеет существенное значение при рассмотрении феноменологии в контексте постнеклассической рациональности и предполагает обращение к ценностному аспекту учений об интенциональной активности сознания. В этом случае интенциональность выступает не только как эвристический компонент научной картины мира, конструирующий новые объекты, но и как конституирующее личность и общество начало. Так, Гуссерль подчёркивает, что цель феноменологии как чистой науки (основания всех наук) заключается в установлении универсальной критической позиции в отношении всех форм культурной деятельности [45, с. 113]. Приобретение этой позиции совершается в отдельном человеке, который с помощью основных феноменологических процедур внутренне обосновал её как необходимую. Человек, вставший на путь феноменологического преобразования естественной установки сознания, входит тем самым в состояние обновления, системообразующими этическими компонентами которого выступают идеальная возможность разума, априорная нормативность, универсальное саморегулирование и априорная всеобщность.

Структура трансцендентальной субъективности раскрывается как телеологичность – движение к идеальной цели, которой не положены пространственно-временные пределы, а также деятельный источник движения – воля к полаганию абсолютного ценностного ряда и абсолютной личностной ответственности. Базовым понятием этики для Гуссерля выступает идеальная возможность самоосуществления рационально мыслящего человека. Строгая рациональность полагается Гуссерлем не столько в контексте структуры научного знания, сколько как формообразующее начало культуры в целом. Ясность понимания самого разного рода проблем является силой, способной преобразить мышление человека, превратить разрывающие желания в осознанные стремления, вырвать из-под власти аффективных переживаний и смутных предчувствий катастрофы [46, с. 112–113].

Таким образом, рефлексивный характер постнеклассической парадигмы задаёт новое качество онтологии, объединяющей жизнь сознания и бытие сущего в целом с позиций *абсолютной* ответственности мышления за это бытие. Данную связь мы и намерены рассматривать далее, исследуя способы сопряжения

смыслов, связанных с понятием интенциональности, со структурными элементами постнеклассической парадигмы. Исходя из специфики этой связи, должен быть поставлен важнейший метафизический и онтологический вопрос: *какая идея о человеке может обеспечить императивное обязательство абсолютной ответственности разума и личности за возможность пребывания Блага в бытии сущего и в совместном бытии людей?* Ответом на него станет итоговый вывод работы.

Подчеркнём ещё раз, что мы рассматриваем предложенный П. П. Гайденко подход в качестве руководящего принципа при оценке “сердцевины” постнеклассической философии (идея Блага). В наибольшей степени этот подход будет задействован в третьей главе исследования, содержащей фрагменты по истории философии античности и патристики.

В контексте вышеизложенного приступим к рассмотрению базового феноменологического понятия интенциональности сознания.

## **1.2. Понятие интенциональности сознания и его различные интерпретации в свете идей классической и современной феноменологии**

### ***1.2.1. Единство феноменологической методологии, онтологии сферы феноменов и структуры интенциональности***

Особенностью избранного нами подхода к проблеме сопряжения понятия интенциональности и выделенных контекстов постнеклассической философии является обращение к авторам, в работах которых в той или иной мере соблюдается рассмотрение интенциональности в единстве с такими константами классической феноменологии, как сфера самоданности феноменов сознанию, структура интенциональности и методология, которая строилась Гуссерлем исходя из понимания трансцендентальной феноменологии (начиная с “Идей I”) как априорного универсального метода прояснения всех научных дисциплин.

Следует согласиться с видным феноменологом современности Анной-Терезой Тыменецка в том, что рассмотрение основных понятий классической феноменологии в единстве друг с другом

и с методологией позволяет не только более полно и адекватно выявить суть каждой, но и предоставляет возможности для обогащения и развития феноменологической методологии применительно к сегодняшним реалиям познания [204, с. 17]. Мы рассматриваем проблему интенциональности в указанном трёхчастном ключе, подразумевая возможность расширить понятие интенциональности сознания до онтологии интенциональности как экстатической, действенной сферы бытия сущего. Имея в виду, что структура интенционального акта, описанного Гуссерлем в понятиях “ноэзиса” и “ноэмы”, в дальнейшем теряет свою изначальную строгость и в значительной степени утрачивает исходное содержание, мы сохраняем принцип, согласно которому в интенциональном сознании происходит различие мыслительного акта и мыслимого содержания. Например, если Гуссерль осуществляет различие между смыслом и предметом (смыслом и знаком, смыслом и наглядным образом), то у Хайдеггера таким различием предстаёт онтологическая дифференция между бытием и сущим, которая и выступает феноменальной и экзистенциальной сферой смыслопорождения и онтологией интенциональности. Несмотря на всю радикальность этих различий, формально общим, как замечает В. И. Молчанов, остаётся «различие между предметным и непредметным, несводимость непредметного к предметному: значения (сознания) (сознание выступает здесь как бытие осознанности как таковой. – Д. М.) к предмету, бытия к сущему» [94, с. 156].

Феноменологическая методология непосредственно вытекает и тесно связана с замыслом, который придал учениям об интенциональности сознания, структуре интенционального акта, существенном корреляте этого акта с идеальной предметностью, процедурам “эпохе”, “трансцендентальной” (или “феноменологической”) и “эйдетической” редукций, абсолютном характере бытийствования трансцендентального Я создатель трансцендентальной феноменологии. Вместе с тем само понятие интенциональности претерпело изменения, утрачивая как структурную сложность (и вместе с тем ясность), так и возможности быть применённой к событиям истории, истории философии, интеллектуального и духовного опыта мышления и экзистенции.

Понимая онтологию как «интенционально-синтетическую деятельность трансцендентального Его» [117, с. 68], классическая феноменология рассматривает характер теоретической предметности по существу иначе, чем позитивная методология. Антипозитивистский исток феноменологического движения заключается в стремлении не к упрощению, а к усложнению теоретической сущности, принципиальному отказу от её рассмотрения как эмпирически или идеально одноплановой [181, с. 640]. Идеальная двухплановость обретает фундаментальную значимость в гуссерлевской концепции интенциональности сознания. Как отмечает А. Г. Черняков, идея о неоднородности психических феноменов модифицируется в антимонистическую стратегию различения двухплановости в идеальных структурах самого сознания – ноэзо-ноэматической корреляции, в утверждение о неоднородности его потока у Гуссерля, и реализуется идеей историчности двухпланового – онтико-онтологического – существа *Dasein* в фундаментальной онтологии Хайдеггера [171, с. 44–45].

Интенциональный предмет выступает как значимый, необходимый, бытийно обоснованный сознанием изначально. В. И. Молчанов, отмечая негативное содержание термина “значение” (не тождественно идеальному или реальному предмету; психическому образу предмета, знаку, с помощью которого обозначен предмет; не есть психологическое событие, образ или чувство), указывает на его положительное содержание как способ связи с предметом: «Значение идеально и непредметно; оно есть всегда отношение к предмету ... но не есть сам предмет» [93, с. 160]. Характеризуя двухплановую специфику идеальной активности сознания, Эмманюэль Левинас подчёркивает также особую – *духовную* – спецификацию интенциональной жизни сознания, а саму интенциональность определяет в качестве фундаментального философского понятия новейшего времени:

*Мыслимое* идеально присутствует в мышлении. Такой способ мышления – *идеально содержать отличное от себя* – образует интенциональность. Это не факт связи внешнего объекта с сознанием и не отношение двух психических содержаний, включённых одно в другое, в самом сознании. Отношение интенциональности не имеет ничего общего с отношением между реальными объ-

ектами. *Это акт сущностного придания смысла* (Sinnggebung). Экстериорность объекта представляет саму экстериорность мыслимого по отношению к направленному на него мышлению [71, с. 177].

Фактом того, что смысл обнаружен, положен и устойчив, является осуществление идентификации в процессе формирования предмета. Идентифицировать в данном контексте означает определить идеальное единство во множественности интенциональных переживаний. Такое идеальное единство и есть интенциональный предмет. При этом процесс идентификации не регрессирует в бесконечность, но завершается представленностью перед интенциональным актом идеального предмета.

Сходным образом выражает идеальное существо понятия интенциональности С. В. Комаров, для которого интенциональность «выражает не “что” сознания, но “как” сознания, характеризуя его как живую *активность*, как *действенность*: в любых эмпирических актах сознания оно само оказывается направленностью. ... интенциональность сознания выражает не его эмпирическую данность, но *конституционную* структуру любых эмпирических актов сознания» [60, с. 426].

Вместе с тем, как замечает Тыменецка, «сегодняшние феноменологи опираются на интуитивную очевидность, используют основные феноменологические приёмы и, таким образом, удерживают связь с гуссерлевским идеалом; однако они двигаются дальше без какого-либо прямого отношения к гуссерлевскому проекту» [141, с. 147].

Поль Рикёр характеризует историю развития феноменологического движения в свете трансформаций исконных смыслов в поколениях феноменологов как «по большей части историю гуссерлевских ересей» [197, с. 836]. Н. В. Мотрошилова также отмечает, что те «феноменологии, которые в наибольшей степени остались верны букве философии Гуссерля, по сравнению с учителем не внесли существенно новых принципов» [95, с. 4]. По мнению Тыменецка, трансформации констант классической феноменологии обусловлены разрывом, имевшим место в 20–30-е годы прошлого столетия. Существо разрыва заданного Гуссерлем направления развития феноменологии Тыменецка усматривает в дефиците прагматического осмысления первыми феноменоло-

гами гуссерлевских идей и в незавершённости их собственных замыслов о создании *philosophia prima*, постулирующей научную трансдисциплинарность выдвигаемых ею принципов и оснований: «в погружении всё глубже и глубже в конкретную основу реальности он (Гуссерль. – Д. М.) оставил поиски первых принципов, и, в этом отношении, феноменология остаётся завершённой наполовину» [141, с. 147].

В современной теории познания существуют многочисленные интерпретации понятия интенциональности, различающиеся в зависимости от принадлежности к той или иной философской стратегии: аналитической, логико-математической, философии сознания и языка. Понимание целостной природы интенциональности различается также у представителей классической феноменологии. В. И. Молчанов отмечает, что Хайдеггер последовательно отвергает интенциональность как *только* психическую (Брентано), идеальную (Гуссерль) и духовную (Шелер) структуру:

Нужно поставить вопрос о бытии самой интенциональности, т. е. о бытии сущего, структурой которого она является. Это можно сделать только в отношении человеческого бытия, но не в отношении абстрагированных от “в-мире-бытия” разума, души, личности [92, с. 28].

Характер методологии феноменологической философии определяется кругом вопросов, изначально присутствующих в замысле “философии как строгой науки” и внутренним убеждением основателей трансцендентальной феноменологии (Гуссерль) и феноменологической онтологии (Шелер, Хайдеггер) в предельной интеллектуальной и духовной значимости сделанных ими открытий. В этой связи укажем на существо вопросов в отношении статуса философского знания применительно к проблемам познания, ценностного бытия человеческой личности и сущего в целом. Подводя своеобразный итог и вместе с тем задавая горизонт развития феноменологии и используемых ею методов, Тыменецка без колебаний “оставляет в силе” изначальное стремление рассматривать феноменологию как *philosophia prima*.

Резюмируя проводимый Тыменецка обширный тематический обзор, отметим приоритетное положение о приведении к ясности первичных *принципов*, в соответствии с которыми процессы по-

знания, рефлексия, целеполагание, коммуникативные и лингвистические практики приводились бы от ситуаций замкнутой самодостаточности к целостному и творческому пониманию единства существующей реальности:

Можем ли мы достигнуть адекватного понимания реальности без обращения к её последним основаниям (ultimate reasons)? ... Можно ли адекватно разрешать человеческие взаимоотношения/дела без предварительного предположения о лежащем в их основании строе и направляющем векторе? ... Должны ли мы отбросить принципы на основании их кажущейся отдалённости от конкретной жизни и праксиса, т. е. на основании их на вид “спекулятивного” происхождения, оторванного от реальности существования? [141, с. 147].

Собственно, аристотелевский идеал философии, исследующей первичные основания и причины, находится в центре стратегии совмещения строго описательных задач, ставившихся перед собой классической феноменологией, и задач жизненно важных ценностных интерпретаций, в свою очередь находящихся в средоточии герменевтического усилия по пониманию места человеческого бытия в структуре Универсума и Духа. При этом связь сознания с миропорядком проявляется как в природе дающего себя сознанию феномена, так и в непосредственном опыте *очевидности* предмета – интуитивно схватываемого и рационально постигаемого *смысла*. Отмеченная специфика связи устанавливает методологические правила исследования актов, в соответствии с которыми происходит как феноменальное самораскрытие реальности, так и смысловое (эйдетическое, сущностное) схватывание, удержание в сознании и усмотрение форм этого раскрытия. А. В. Ахутин пишет:

Феноменология есть аналитика первичного опыта (восприятия, созерцания, переживания), она имеет в виду не опыт, который приобретается в переживаниях (экспериментах), который организуют (технически) “извлекают”, умножают, а опыт мира, в котором всегда уже пребывают. Углубляясь в этот анализ, феноменология выходит далеко за пределы исходной *гносеологической* задачи по обоснованию научного знания в узком смысле слова. Речь идёт об аналитике первичности первичного опыта, о том, что значит быть первым в опыте, начальным. Такая постановка вопроса и придаёт феноменологии размах первой философии [8, с. 156].

Ключевым понятием, используемым для фиксации, композиционного описания и интерпретации актов, является понятие интенциональности. К характеристике её интерпретаций и поиску

оснований самой интенциональности мы обратимся позднее, сейчас же отметим две характерные черты феноменологической методологии, связанные с этим понятием.

*1. Дескриптивный метод феноменологии, ставящей целью фиксацию и описание первичного опыта сознания, требует определённых операций или процедур, проводимых сознанием в отношении себя самого. К таким процедурам в гуссерлевской феноменологии относятся процедуры эпохе и феноменологической редукции.*

Смысл процедуры эпохе (греч. ἔποχῆ – “воздержание от суждений”) заключается в том, что сознание занимает особую позицию отстранённого выжидания феноменального самораскрытия сущего. По сути, это позиция сознания, *входящего* в сферу явленности (феноменальности) и находящегося в режиме активного ожидания явления (феномена). В процедуре воздержания от суждений осуществляется первичное различие между явлением (феноменом) и явленностью (феноменальностью).

Значение трансцендентальной или феноменологической редукции заключается в осуществлённости волевого усилия (нередко называемого духовным усилием по обретению трансцендентальной *родины* [173, с. 165–167]), выводящего сознание за пределы естественной установки, в которой бытие мира (сущего, культуры, личности) полагается как естественное, очевидное и законообразное бытие каузальных связей, в установку трансцендентальную, или феноменологическую. В феноменологической установке сознание, нарушившее естественным образом присущие ему переживания истинности видимого миропорядка, обретает ранг “чистого сознания”, переживания которого отныне редуцируются к чистым переживаниям, связанным с существованием *имманентного* сознанию феномена сущей вещи.

Значимость естественной установки сознания и связанных с нею переживаний не подвергается ни окончательной негации, ни обесмысливанию, но в полной мере сохраняет значение *необходимого, реального* миропорядка – как в себе самом, так и в качестве предданого феноменологическим процедурам. В этой двуединой и динамически воспроизводимой структуре установок сознания (естественной и феноменологической) *возникает интен-*

*циональная структура сознания*, в которой имманентные сознанию интенциональные акты (переживания) *отличены* от интенциональных предметов – конституируемых чистым сознанием идеальных смыслов (сущностей). Данное различие, при котором сознание содержит собственный акт и предмет, не тождественный этому акту, именуется ноэзо-ноэматической структурой интенциональности, или – структурой интенциональной различённости мыслительных актов и мыслимого содержания. “Ноэзис” (греч. νόησις – “мышление”, “умозрение”) обозначает различные акты сознания, в которых конституируются предметы, в то время как “ноэма” (греч. νόημα – “мысль”) обозначает идеальные предметы, которые конституируются в сознании путём ноэтических актов.

Важность указанного различия подчёркивается К. А. Свасьяном в связи с той особенностью интенционального сознания, в которой задаётся онтологическая возможность его выхода за собственные пределы, – *различием (зазором)*. В феноменологическом “зазоре” «предмет, имеющий значимость в пределах *только* сознания, не сводится при этом к актам сознания, а сохраняет по отношению к ним своеобразную трансцендентность», благодаря чему «сознание ... всегда имеет дело не с субъективными ощущениями и впечатлениями, в которых растворена предметность, а с самим предметом ... данным, однако, не в эмпирически-преходящем наличии, а в чистой смысловой структуре собственного *умного* и непреходящего единства» [123, с. 79].

Следует отметить, что в отношении значения данных процедур расходятся во мнениях многие известные феноменологи, в частности, историк феноменологического движения Шпигельберг и представитель французской феноменологии Марк Ришир. Шпигельберг полагает, что феноменологическая редукция не является определяющей процедурой для феноменологии, в отличие от редукции эйдетической, поскольку Гуссерль неоднократно заменяет одно понятие другим, «часто перемешивает эпохе и трансцендентальную редукцию, вместо “заключения в скобки” говорит о “подвешивании”», а также утверждает, что сам смысл и необходимость редукции остаются неясными [199]. Ришир же оценивает процедуру воздержания от суждений иначе, видя в ней

альфа и омегу творческой активности сознания и, различая по сути, в то же время не отделяет процедуру эпохе от трансцендентальной редукции их по значимости для. Существенно новая форма активности сознания заключается в том, что вопрос о смысле идеальной и реальной предметности оказывается выведенным из-под власти обыденного восприятия и пассивной вовлечённости совокупности мнений, при которых «мы независимо от нашей воли всякий раз захвачены тем, с чем вступаем в отношения, т. е. являемся в равной мере и стороной, затронутой соотношением, и стороной, определяющей отношение» [116, с. 210].

В свою очередь представитель “генетической феноменологии” А. Э. Савин [120] подчёркивает значение феноменологической редукции для рефлексивной жизни сознания и, шире, человеческого существования в мире сущего и культуры. Согласно А. Э. Савину, редукция предоставляет возможность и средства для рефлексивного пересмотра отдельных фрагментов действительной жизни и присущих им ценностных установок и жизни в целом. А. Э. Савин предлагает сравнивать данный процесс с определённой формой кризиса, или рассогласования в рефлексивных структурах трансцендентального Я (“рефлексирующее я” и “рефлексируемое я”), явным или косвенным образом вынужденным соотносить истинность собственного бытия с ними. Процесс рассогласования телеологически нацелен на возобновление полноты жизни трансцендентального Я или, по словам А. Э. Савина, «реактивацию бытийного полагания мира как универсального горизонта и как предпосылки позитивности», при котором собственно феноменологическая редукция выступает как «рефлексивное раскрытие интенциональной истории доверительного знакомства с миром» [121, с. 30–31].

Весьма неожиданное и нетривиальное видение существа феноменологической редукции предлагает Борис Гройс. В его толковании феноменологическая редукция уподобляется своеобразной аскезе ума, выполняющего в сфере онтологии специфически религиозную процедуру. Данная процедура заключается в том, что интенциональное сознание дистанцируется от мира сущего, но вместе с тем охватывает его в собственном переживании трансцендентальной значимости и конституировании идеальной пред-

метности, наподобие того, как Бог-Творец в учении Каббалы *раступается* в Самом Себе, создавая мир, по отношению к которому остаётся полностью трансцендентным (говоря о полной трансцендентности, следует иметь в виду именно онтологию, а не возможность Откровения, являющегося актом свободного и прямого доступа Бога-Творца в мир человека). Сознание, таким образом, словно бы отступает перед миром естественной установки, образуя дистанцию, «которую Хайдеггер определяет как онтологическую дифференцию и помещает в само бытия» [39, с. 213]<sup>3</sup>.

Предлагаемая Гройсом интерпретация представляется важной вследствие содержащегося в ней указания на возможность замыкания конечного сознания из потока и схем представлений и репрезентаций в актах или процедурах<sup>4</sup>, подобных тем, что совершает Бог-Творец в отношении Себя и творения. Примечательно также, что Гройс склонен рассматривать порядок кенозиса Логоса-Христа по образу феноменологических процедур осуществления интенционального сознания, в отношении которых Бог-Творец совершает своего рода освобождающее действие: «... вторично совершает акт аскезы, редукции и эпохе и открывает человеку возможность единства за пределами как сознания, так и мира» [39, с. 213].

По всей видимости, Гройс не вполне различает понятия Божественных “самоограничения” и “самоумаления”, которые в патристике эксплицируют специфику действий соответственно Первого и Второго Лиц Св. Троицы в отношении акта творения. Тем не менее предлагаемая идея аскезы вполне соотносима с принципами феноменологии Гуссерля, согласно которым образование чистого сознания трансцендентального Я не является *естественным* процессом самообнаружения в эмпирической реальности, но выступает в виде волевого возобновляющегося и всегда до конца непостижимого усилия. Действительно, соглас-

---

<sup>3</sup> В данном случае Гройс не совсем прав, поскольку онтологическая дифференция помещается Хайдеггером в “логос” – сущностную (интенциональную) структуру действия самого Бытия в отношении сущего, но не в “чистое Бытие”.

<sup>4</sup> Гройс называет это «порождающим принципом» [39, с. 214].

но Гройсу, «аскеза не открывает нам наше место в мире – она впервые создаёт, порождает его» [39, с. 212]<sup>5</sup>.

Взгляд на “аскетический” идеал феноменологического рождения трансцендентального Я в процедурах эпохи и редукции, т. е. “Я”, берущего на себя бремя абсолютной ответственности за собственное бытие и бытие мыслимого им сущего, разделяется испанским философом и теологом Хавьером Субири, который предложил идею “реалистической феноменологии” [136] и отстаивал метафизическую позицию материального существования мира ценностей, в корреляции с которым и протекает интенциональная жизнь сознания. Признавая главенствующую роль реального существования мира и человека в естественной установке сознания, Субири связывал феноменологическую редукцию с онтологическим обогащением и аксиологическим преизбытком существования “Я” феноменолога:

Речь идёт не о том, что я, будучи реальным сущим, существую в мире, значимость которого ставится для меня под вопрос. Речь о том, что я сам как реальный мыслящий субъект, принадлежащий миру в своей реальности, оказываюсь поставлен под вопрос именно в том, что касается моего свойства быть реальным, и предстаю перед самим собой как мыслящий, очищенный от всякой реальности, не имеющий других примет, кроме того, что являю собой ... феномен “якости”. ... Речь идёт ... о том, чтобы продолжать жить миром и в мире, но, живя в нём, занять особую позицию: поставить под вопрос действительность веры в его реальность. Не отрицать эту веру, что означало бы заменить одно верование другим, а лишь поставить под вопрос её действительность, воздержаться от неё [135, с. 158].

*2. Феноменологический метод предъявляет требования к интенциональной предметности, входящей в ноэзо-ноэматическую структуру чистого сознания, где идеальная предметность предстаёт в виде вне-субъективных, вне-психологических, “эйдетических”, сущностных объектов, которые, тем не менее, имманентны сознанию.*

---

<sup>5</sup> Отметим нюанс, который будет частично задействован в третьей главе исследования. В своей работе Гройс ошибочно использует каббалистический термин “тиккун”, со смыслом которого соотносит характер Божественной аскезы. В действительности “тиккун” означает *исправление* творения в целом, получившего трагический, катастрофический урон в акте грехопадения первого человека. Божественный же акт *расступания*, начиная с середины XIII века (Ицхак Лурия), именуется в Каббале “цимцумом” и означает “удаление”, “расступание”, “отход” [180, с. 325].

Данное сознание и есть предмет анализа трансцендентальной феноменологии как «эйдологии чистого сознания» [8, с. 157]. Истинность источника первичных созерцаний и интуиций, исходя из которых сознанием формируются объективные структуры смысла, не только не ставится Гуссерлем под сомнение, но утверждается в качестве первичного принципа всей феноменологии:

Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник, и всё, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким образом, как оно себя даёт [43, с. 80].

Вследствие этого методологическое требование феноменологии заключается в *настройке* сознания на усмотрение смысла феномена. Несмотря на бытующие мнения об изолированности сферы чистого сознания от мира действительного существующих вещей, трансцендентальная установка Гуссерля, как верно отмечает Элизабет Штрёкер, следует обратному замыслу:

Трансцендентальное сознание не является закрытой системой с конечным и определённым числом форм, категорий и принципов. Наоборот, это бесконечно открытое и динамическое поле интенциональных актов, структура которого определяется интенциональными отношениями к объектам во всех их явных и неявных, активных и пассивных импликациях вместе с функциональными правилами синтеза, которые конституируют известные объекты как синтетические единства [182, с. 382].

Методологической процедурой, посредством которой сознание соотносит сущностное единство с собственной интенциональной системой “акт–предмет”, является эйдетическая редукция. В отличие от феноменологической редукции, сводящей все самоданные содержания объективного мира вещей к его имманентно-трансцендентальному (чистому) феномену, редукция эйдетическая направлена от фактов и конституируемых на их основе чистых феноменов к сущностям и сущностным единствам этих фактов, т. е. позволяет сознанию выполнить возвратный ход от феноменологической установки к естественной. При этом следует иметь в виду, что сознание *не* покидает ни одной, ни другой установки (раз приобретённое, чистое сознание не может подвергнуться аннигиляции), но приобретает видение объективной

фактичности мира в виде конститутивного комплекса идеальной предметности (сущностей), располагаемой как бы “за” фактами и обуславливающей конфигурации актуальных и потенциальных единств “факт–сущность”, или “горизонты”. Именно в отношении процедуры эйдетической редукции Гуссерль употребляет известное понятие трансцендентальной феноменологии “усмотрение сущностей” (*Wesensanschauung*). В позитивно-познавательном плане эйдетическая редукция «является методом прояснения различий между тем, что существенно принадлежит вещи, и тем, что принадлежит ей случайно» [182, с. 383].

Спецификой эйдетической редукции является также сохранение значения естественной установки сознания, в которой феноменолог связан с окружающим миром. Этот тезис может быть подтверждён обращением к структурному единству ноэзиса и ноэмы. Действительно, открытость ноэзо-ноэматической структуры интенциональности в значительной мере подтверждает высказанное предположение. Согласно положениям трансцендентальной феноменологии, первичные содержания сознания (восприятие сенсорных данных – цвета, звука, прикосновения) оживляются посредством интенциональной формы – фаз переживания (ноэтические фазы). Ноэтические фазы представляют собой фазы переживаний, придающие смысл чувственно воспринимаемому предмету. Ноэзы, придавая смысл самим предметам на основе чувственных данных, направляются не на эти данные, а на предметы в их смысловой данности, которую Гуссерль называет ноэмой. Каждой ноэтической (смыслорождающей) фазе соответствует ноэматическая фаза, что говорит о единстве чувственного опыта с опытом идеального (сущностного) конституирования. Связь ноэматических фаз, в которой выделяется смысловое ядро, даёт полную ноэму, выступающую данностью предмета *в одном из возможных смыслов*.

Конституирование производится как бы “снизу вверх”. Идеальный предмет обуславливается деятельностью сознания, включающего различённое единство чувственных восприятий и чистых переживаний имманентности феноменов сознанию, исходя из которого ноэзис восходит к сущностным единствам ноэмы и, будучи обогащён смыслом, возвращается в виде горизонта воз-

можных смыслов будущего ноэтического единства чувственности и чистых переживаний. При этом смысловая данность может быть отвергнута или подтверждена в последующем осуществлении процедур эпохе и трансцендентальной редукции.

Таким образом, с помощью процедур эпохе, феноменологической и эйдетической редукций достигается идеальное проникновение в истину – очевидность. Очевидность не является чувством или уверенностью, но присутствием сущности объекта в поле активных синтезов сознания. Собственно, именно с помощью понятия “очевидности” и определяется феноменологическое понимание онтологии ума.

Свобода и вместе с тем творческая активность интенционального сознания в процессе восприятия и конституирования смыслов характеризуется Лейвиной как “беспримерная ситуация”, связывающая жизнь сознания и бытие мира:

Очевидность – не какое-либо интеллектуальное чувство; это сам прорыв истины. Чудо ясности – само чудо мышления. Связь между объектом и субъектом – не просто их присутствие друг перед другом, но взаимная открытость друг другу, интеллектция: эта интеллектция – очевидность. Теория интенциональности Э. Гуссерля, столь тесно связанная с теорией очевидности ... состоит в идентификации сознания и интеллектции, интеллектции и света. ... Очевидность – это беспримерная ситуация: в условиях очевидности сознание, воспринимаемая что-то чуждое себе, является в то же время источником воспринимаемого. Оно здесь всегда активно. Тот факт, что мир – это данность, что у сознания, в условиях очевидности, всегда есть данность, не только очевидно соответствует идее активности, но и предполагается ею. Мир данный есть мир, по отношению к которому мы можем быть свободны, однако эта свобода не является чисто негативной. Очевидность данного мира есть более позитивное осуществление свободы, нежели не-вовлечённость сознания в вещи [71, с. 180].

В современной философской мысли зачастую высказываются мнения о том, что в своей трансцендентальной феноменологии Гуссерль «мощно и последовательно выражает линию “ничто”, потенциализма и формализма, чистого и безмолвного математического знания» [67, с. 60], являясь при этом своего рода глашатаям кибернетической и постмодернистской бесчеловечности, интеллектуально освоившей идею о том, что эмпирическая, психологическая, живая реальность представлена в феноменологическом опыте мышления «*лишь* (выделено нами. – Д. М.) интен-

ционально, направленностью на неё, т. е. в виде *состояния сознания*» [67, с. 61]. Благодаря подобным интерпретациям классическая феноменология сводится к проекту обезличивания сознания, оценок абсолютного характера трансцендентального Я как субстанциальности (монады) в классическом смысле. При этом совершенно теряется из виду телеология интенциональной жизни сознания и трансцендентального Я – абсолютная ответственность философа за судьбу человечества и исполнение идеального замысла о ней.

Поэтому представляется важным упомянуть об оценке З. М. Какабадзе, даваемой им трансцендентальному Я как началу, сосредотачивающему в своей интенциональной деятельности смысловую определённую значений и отношений *самих* сущих вещей мира, которые:

...относясь друг к другу, в конечном счёте, относятся ко мне и находят во мне тот “центр” мировых отношений, в зависимости от которого получают свои определённые значения, определённый образ. Я как субъект с моими “интенциями” и “интенциональными актами” составляю некоторый центр системы мировых отношений, и вещи, определяя себя в отношениях между собой, в конечном итоге определяют себя в отношении ко мне. Я, образуя и понимая себя сам через самого себя, через мои “интенции”, образуя и понимаю окружающий мир через меня, т. е. образуя и понимаю его в зависимости от того, как отвечает он мне, моим “интенциям” и “интенциональным актам” [57, с. 98].

Мы намеренно акцентируем центральное положение трансцендентального Я в классической феноменологии, поскольку развитие темы интенциональности приведёт в дальнейшем к рассмотрению интенционального сознания как активного и творческого участника в онтологическом до-определении состояний квантовых систем. В дальнейшем в монографии будет уделено достаточно внимания проблеме ценностей человеческого бытия в свете его теологических оснований и смыслов. Поэтому, завершая фрагмент о феноменологической методологии в её отношении к проблеме интенциональности сознания, укажем на мнение В. В. Бибихина о том, что «чистый разум у Гуссерля внутренне присущ миру и имеет началом своим Бога», вследствие чего оказывается возможным, «чтобы философами были все, чтобы все строили себя в свободном, благом разуме» [18, с. 323].

### 1.2.2. *Интенциональность как универсальное априори сознания и бытия*

В феноменологии Гуссерля сущностная связь духовного/разумного Начала с конечным мышлением представляет собой априорную трансцендентальную субъективность, инвариантно раскрываемую в эмпирических науках и науках о духе феноменологическим методом как систематическим развёртыванием «универсального априори, которое сущностным образом врожденно трансцендентальной субъективности, а следовательно, и интерсубъективности, или как развёртывание универсального *логоса всякого мыслимого бытия*» [44, с. 289].

Согласно А. В. Ямпольской, единство установок мышления и методологии гуссерлевской феноменологии служит телеологии человеческого бытия в той мере, в которой происходит выход за границы *только* метода и обнаружение *абсолютной области*, не подпадающей под вопрос и сомнение [187, с. 160]. Полагание такой области, родственное (как это было показано при рассмотрении положений Тыменецка) аристотелевскому учению о первичных принципах бытия и мышления и первых причинах, указывает на вопрос об основаниях самой интенциональности, т. е. априоризме и универсальной всеобщности этого понятия. Поэтому в данном параграфе мы рассмотрим априорную всеобщность и нормативность понятия интенциональности в этическом аспекте феноменологии Гуссерля, а также такие онтологические априорные формы интенциональности, как нозо-ноэватическая структура и телос.

Понятие “априорной нормативности” строится Гуссерлем по образцу математической теории, наиболее полно воплощающей идеи интенциональности и феноменологической установки сознания. В чистой математике строгая мысль и творческое воображение, конституирующие миры идеальных форм и значений, выбирающие пути доказательств и обоснований в бесконечном поле взаимодействия символов и пространств, выступают теми разумными нормами, которые осуществляют руководство практикой. Математическая теория, исходящая не из принципа экспериментальной проверяемости своих утверждений, а из полноты внутреннего согласия и логического совершенства аксиоматической

базы, является для Гуссерля образцом нормативности, в соответствии с которым должно осуществляться ценностное конституирование действительности. Идеальная нормативность коррелируется с “чистыми абстракциями духа” или “сущностными необходимостями разума”, выступающими в качестве фундаментальных человеческих стремлений к благу, свободе, истинности, подлинности.

Именно этот род нормативности и определяется в качестве априорной. Она призвана действовать в отношении любой фактичности, идёт ли речь о мире природы или мире духовных ценностей. В соответствии с априорной нормативностью формулируется содержание метода сущностного исследования чистой науки о духе, суть которой заключается в том, чтобы «расценивать факты в соответствии с законами их чистой возможности» [187, с. 119]. Например, в качестве идеальных предметов выступают не понятия семьи, общества, религии, науки и не универсалии, наподобие красоты и добра, а нормативные образы: истинная наука, подлинная красота. Критерием преобразования действительности выступает соотношение сущностных необходимостей разума с реальным положением дел как подлинного и неподлинного, истинного и неистинного. При этом задача этики как *сущностной* науки состоит в методическом выявлении форм истинной духовности в предданных (предпосылочных) ей формах и их представление в качестве необходимых и систематически закреплённых форм априорной нормативности. В этом случае и начинает действовать этическое положение феноменологии о том, что для образования ценностных суждений необходимо основание, которое при этом не является их набором. Это, в частности, затрудняет ориентирование на конъюнктурные и сиюминутные суждения, находящиеся во власти эмоций и поверхностного усвоения проблем, а также казуистическую игру ценностными идеалами.

Этическая проблема субъективности и интересубъективности раскрывается Гуссерлем в понятиях “универсального саморегулирования” и “априорной всеобщности”. Метод сущностного исследования применяется им как к отдельному человеку, так и к обществу в целом. Наличные формы общественной и культурной жизни предстают как подлежащие рациональному осмыслению и преобразованию в соответствии с априорной нормативностью.

Априорная всеобщность означает, что в отношении общества распространяются те же принципы универсальной критической установки, в соответствии с которыми в отношении себя действует рационально мыслящий человек.

Особенностью здесь является утверждение общества как личностного начала, вбирающего в себя, но не растворяющего в себе отдельные личностные деяния. Уподобление государства, нации, расы или церкви единой личности неоднократно имело место в истории. Однако Гуссерль не уподобляет общество идеальной личности, в которой осуществлялось бы достижимое воление народа. Скорее, наоборот, «общество может стать личностью более высокого порядка, чем единство волевой субъективности, не через соединение личных дел, но через реализуемость личностных достижений сообщества в его устремлении и волеии» [187, с. 122].

По всей видимости, речь идёт о рассмотрении сообществ как единичных потенциальностей. При поверхностном взгляде эта идея не представляется новой. Стронники либерализма укажут на западную демократическую модель. Феноменология заявляет нечто иное – удостоверение в том, что движение идёт в верном направлении, возможно не вследствие эффективной практической реализуемости конкретных идей, а при условии глубокого и строго рационального продумывания, способного распознать признаки приближающейся катастрофы в самом, казалось бы, благополучном положении. Однако феноменология не принимает никакое положение вещей как окончательное – сколь успешным ни казался бы ход событий и результаты, они предстают как естественные, внешние, если волевым усилием человека и общества не остановлено господство иррационального, пассивного, чувственного начал жизни. По существу, этическое учение Гуссерля – это радикальный отказ от критерия практики как последней инстанции истинности; это – этика телоса, утверждающая необходимость постоянного обновления и требующая усилия мысли, неотъемлемой частью которого являются переживания глубоких сомнений; это – идеал и опыт трудного мышления.

Несколько иначе этическая сторона активной конституирующей деятельности сознания раскрывается А. Г. Черняковым в отношении ценностного измерения понятия “свидетеля” феномена. Вступление

в сферу чистого сознания имеет предварительным условием “априорную решимость” естественного “Я” феноменолога – усилие воли или акт сознательного выбора направления, в соответствии с которым будет осуществляться интенциональная жизнь сознания. Представляя содержательное многообразие возможного опыта, сознание как бы начинает процесс сосредотачивания в себе (трансцендентализации, или имманентизации) всех возможных смыслов данного горизонта опыта и последствий их реализации в ранге идеальной предметности. В результате этого сознание как бы задаёт себе конечные образ и смысл исходных феноменов в виде конститутивных структур и сущностных единств. А. Г. Черняков подчёркивает телеологический характер данного способа интенциональной жизни. Его основной чертой выступает изначальная, естественная воля к наиболее полной очевидности и реализации феноменов в качестве единств, сущностно связанных с фактической и смысловой конфигурацией действительного мира людей и сущих вещей. Сосредотачивая в себе волю и ответственность, трансцендентальное “Я” феноменолога, согласно А. Г. Чернякову, выступает в роли «свидетеля и исполнителя всех феноменов» [170, с. 85].

Трансцендентное измерение усматривается Морисом Мерло-Понти в телеологическом характере феноменологической редукции как волевым рассеянии слитности природы и духа в стремлении мыслить дух в его чистоте [86, с. 156–157]. В свою очередь Гуссерль, связывая разработку методов трансцендентальной феноменологии с «постижением сущностной основы духа в его интенциональности и построении на этой основе бесконечной и последовательной аналитики духа» [45, с. 125], подчёркивал действенный, телеологический, конкретный, сверхличный характер связи, возникающей между духом, природой и сообществом людей:

Дух здесь не в природе или возле неё, но сама она возвращается в сферу духа. Я – это уже не изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире; личности уже не “вне” друг друга и не “возле”, но пронизаны друг-для-друга и друг-в-друге-бытием [45, с. 125].

С. Н. Жаров [52], разработавший методологию применения понятия интенциональности к естественнонаучным проблемам, выстраивает концепт “интенциональной онтологии”, в которой

интенциональные предметности сознания сопрягаются со структурными связями в физическом мире. Как следует из описанной выше взаимосвязи процедур феноменологической и эйдетической редукций, имманентный сознанию феномен (смысл сущей вещи), будучи включён в конституирование единства “факт–сущность”, получает трансцендентное измерение, что и ведёт к созданию интенционального горизонта, в котором осуществляются отсылки к открытым для переживаний и модификаций потенциальностям сознания. Горизонтное раскрытие смысла феномена указывает на корреляцию идеально-предметной определённости сознания и неопределённого, неполного и ожидающего раскрытия характера данности феноменов сознанию (онтологии сферы феноменов). Спецификация способов данности зависит, в том числе, от дисциплинарной специфики эпистемологии. Так, С. Н. Жаров применяет понятие интенционального горизонта к онтологии, в которой раскрывается природа взаимодействия сознания наблюдателя квантовых процессов и динамики состояний квантовой системы, переходящей от неопределённости к определённости и снова возвращающейся в состояние неопределённости. Интенциональным предметом в данной онтологии выступает горизонт возможных математических описаний определённых состояний системы, в то время как интенциональным актом является единство актов наблюдения и выбора формализма [52, с. 140–141].

В свою очередь В. И. Молчанов, определяя смысл априорности интенциональной структуры сознания, отталкивается от буквального значения слова “a priori” (“от предшествующего”). Этот шаг означает перенос внимания от традиционного толкования априоризма как определённой методологической установки идеалистической философии на “вне опытное”, “до опытное” смыслополагание к положению о необходимом предшествовании познанию опытно воспринимаемых предметов априорно определённых элементов, или основ познания. Спецификой же априоризма в целом, по мнению В. И. Молчанова, является вариативность учений об «активных формах познания, предвосхищающих его содержание, учением о предзнании, которое служит источником достоверного познания» [90, с. 146].

Рассмотрение вопроса об а priori является специфическим вопросом об источниках как достоверного познания в целом, так и источников активности интенционального сознания. Данный вопрос укладывается в предлагаемую В. И. Молчановым типологию тенденций в подходах к априоризму: онтологическую, исходящую из общезначимых результатов познания (категорий, понятий) и превращающую их в онтологические формы научных картин и картин мира, и гносеологическую, также исходящую из результатов познания, но отождествляющую их не с бытийными структурами, а со структурами познавательной способности разума<sup>6</sup>.

В. И. Молчанов предлагает синтез указанных тенденций, в котором, однако, онтологический параметр выступает *приоритетным*. В частности, указание на стремление Гуссерля исследовать сознание в определённых модусах (восприятия, воспоминания, аффектации, воспоминания, представления, сомнения) с целью выявления их общей априорной структуры сопровождается альтернативным взглядом на существо гуссерлевского замысла, и этому взгляду В. И. Молчанов в итоге отдаёт предпочтение.

Так, изначальное наличие идеи чистой логики и фундаментального логического слоя сознания, достигающего идеального единства в единстве интенционального акта и предмета, свидетельствует не столько об определённости познавательных форм сознания, сколько об определённости бытия, априорные структуры которого на самом деле и стремится определить феноменология. По всей видимости, “априорные структуры” в данном случае необходимы для познания бытия, т. е. знания о предоставляемых формах определённости предметов познания и связей между ними. Ссылаясь на положение Гуссерля о том, что ни одна вещь не может быть, не будучи так или иначе определена, что такая определённость и есть истина самой вещи, В. И. Молчанов намечает важный способ понимания онтологии сферы феноменов, согласно которому истина онтологизируется и отождествляется Гуссерлем с самой определённостью бытия:

---

<sup>6</sup> На особенностях смешения онтологических и методологических положений при построении картины мира мы остановимся подробнее во второй главе монографии.

Когда Гуссерль говорит о всеохватывающей системе *Apriori*, о тотальной науке *Apriori*, которая должна служить основой для наук о фактическом положении дел, он имеет в виду всеохватывающую науку о фактически существующем, поставленную на «абсолютное основание», которое «коренится в интенциональных действиях. Именно интенциональность, неотъемлемое свойство сознания, независимое от опыта и непрерывно с ним связанное, создающее возможность опыта и всякого познания вообще, представляет собой “самое главное” *Apriori*. Априорное познание ... это познание как интенциональность» [90, с. 150].

Вывод, к которому приходит В. И. Молчанов, представляется существенно важным для настоящей работы: интенциональность как универсальное априори ноэзо-ноэматической структуры сознания *первична по отношению ко всякому опыту не в порядке объективного времени, но в порядке организации и оживления опыта взаимной определённости сознания и действительного бытия*, в который входит и опыт естественной установки по наполнению интенции. В принципиальной согласии с данной позицией выступает также И. Ф. Габрусь, подчёркивающий значение ноэзо-ноэматической структуры сознания как «универсальной системы координат познания» [27, с. 69], а также интенциональности как характеристики «не только сознания индивидуального, но и сознания общественного и культурного в целом», важнейшего показателя «духовного средоточия культуры, его главного в тот или иной период вектора», описывающего «наличную конфигурацию ценностей общества» [27, с. 75].

Почему онтологический взгляд на феноменологию оказывается столь важен? Ответ представляется довольно простым: имманентно-трансцендентное измерение феноменологии показывает, что процесс познания реально сущего не есть фантом, заключённый в “темницу” трансцендентального “Я”, что установка на абсолютную ответственность и очевидность не прекращает связь с прагматизмом познания и бытия-в-мире (*In-der-Welt-Sein*). Именно об этом и говорит Тыменецка, когда настаивает на статусе феноменологии как первой философии. Признавая вслед за В. И. Молчановым онтологическое измерение коррелятивных отношений “сознание—мир”, мы намерены в дальнейшем рассматривать интенциональность не только как трансцендентальное, но и трансцендентное априори бытия и мышления. Это означает,

что, будучи фундаментом феноменологии, интенциональность сама обладает важнейшими *априорными* свойствами: является действенной, сущностно сопряжённой с действительным бытием мира и телеологичной. В подтверждение данного тезиса мы обратимся к понятию “телоса” и рассмотрим позицию А. А. Рубениса, полагающего, что основанием феноменологии следует назвать именно гуссерлевскую идею телоса<sup>7</sup>.

### ***1.2.3. Интенциональность как универсальный телеологический принцип***

Введение Гуссерлем понятия телоса и возрастание его значимости в поздних работах связывается А. А. Рубенисом с поиском принципа, объединяющего *ноэтические акты* сознания [118, с. 103], а П. П. Гайдено – с единством *ноэматических содержаний* интенциональных актов сознания: «Ядро ноэмы ... составляет энтелехия, т. е. смысловое, целеполагающее начало» [31, с. 123], обеспечивающее единство трансцендентального Его. Примечательно, что оба рассмотрения гуссерлевского телоса определяют интенциональность как действительную телеологическую структуру раскрытия бесконечных возможностей, иначе говоря, бесконечного многообразия способов активной и пассивной данности интенциональных предметов сознанию.

А. А. Рубенис выделяет у Гуссерля два значения “телоса”, связанных с интенциональностью:

1) строго феноменологическое значение: телос как принцип “имманентной телеологии”. Принцип имманентной телеологии тождествен принципу интенциональности сознания, в котором каждый акт сознания дан в связи со своей предметностью. При этом принцип имманентной телеологии выступает двояко: в «значении систематической связи сознания и предмета» и «способа проявления этого отношения, сущностно принадлежащего самому процессу познания» [118, с. 103];

---

<sup>7</sup>В своей статье “Постнеклассическая рациональность в контексте гуссерлевского учения об интенциональности сознания” мы подробно останавливались на значении телеологии в контексте гуссерлевской концепции обновления западноевропейского человечества [81, с. 56–58].

2) значение, выходящее за пределы феноменологии: телос как «универсальная интенциональность», в свою очередь понимаемая как универсальная телеология «не только в смысле связи акта сознания и предмета, но и в смысле тотальности, которая направляет познание к постоянному возрастанию и бесконечному усилению», где «“тотальность” ... и есть универсальная телеология, делающая возможным единство сознательной и познавательной жизни» [118, с. 104]. Телос как универсальная интенциональность, как тотальность, заключающая в себе процессуальную направленность вовне универсума чувственно данных вещей с полным сохранением значимости и целостности последнего, имеет основанием единство особого рода: внутреннюю динамику различённого единства естественного и феноменологического способов существования сознания.

В качестве основной характеристики указанного единства А. А. Рубенис предлагает рассматривать целостность мировосприятия, при которой, в отличие от классических онтологии и гносеологии, естественная (эмпирическая) целостность мира полностью сохраняется на всех этапах теоретического познания. При этом само естественное мировосприятие не подвергается логико-методологическим и ценностным трансформациям, поскольку его единство «мыслится не в качестве чего-то конкретного, а в качестве принципа, условия реализации интенциональных структур сознания» [118, с. 105]. Действительно, существование сознания в двух не смешанных друг с другом планах естественной и феноменологической установок подтверждается учением Гуссерля о феноменологической редукции, согласно которому изначальная целостность сознания не только не разрушается при переходе от эмпирического “я” к трансцендентальному Я, но дополняется рефлексивным постижением законов организации этой целостности (у Гуссерля это структуры чистого сознания как интенционального единства трансцендентального Я).

Таким образом, посредством телоса как универсального интенционального априори в двухплановое единство феноменологии привносится связывающая оба плана существования сознания действенная телеологическая структура. Онтологизация данной структуры, т. е. выход за пределы имманентно данному сознанию

интенциональной предметности, предполагает привнесение в неё трансцендентного измерения.

Задействованная Гуссерлем категория “Духа” (*Geist*) указывает не на отвлечённый, внеположный миру и человеку духовный телос, наподобие аристотелевского вечного двигателя, как это полагает П. П. Гайденко [31, с. 123], а на телос как внутреннюю связь сообщества людей и природы с “духом” и посредством него друг с другом (вспомним о “пронизанности духом” у Мерло-Понти).

Проведение П. П. Гайденко аналогии между телосом Гуссерля и вечным двигателем Аристотеля имеет свои резоны. Действительно, указание на вечный двигатель Аристотеля подразумевает указание на причиняющее воздействие вечного двигателя, которое, являясь условием возможности единства и движения вселенной, двигает мир как «цель, а не как механическая причина» [31, с. 123]. Напомним, что определение феномена как *самоданности* вещи сознанию является основополагающим для всего феноменологического движения. Собственно, именно эту проблему и поднимает П. П. Гайденко: благодаря чему – *какой первичной структуре, какому роду причинности, какому типу связи* – вещь становится самоданной для сознания? Каким образом в конечном сознании *возникает* интенциональный предмет, задействующий активность бесконечного постижения? Если феноменальность причинно обусловлена самодостаточной и внеположной миру и человеку идеальной структурой, то метафизическая презумпция сводится к возвращению феноменологии в лоно классической метафизики, в которой развитие гуссерлевской идеи о внутреннем, сверхличном, динамичном, телеологическом единстве Духа, человека и природы становится невозможным.

В соответствии с постнеклассической парадигмой эвристика метафизики в научно-философском познании состоит не в субстанциализации духовного/разумного начала по образцу его внеположности сущему в классической метафизике, а в установлении и прояснении характера связи отдельного человека, сообщества людей и сущего в целом с этим Началом. Это ни в коей мере не означает, что приоритетность понятия отношения в неклассической философии и науке вытесняет классическое

понятие субстанции. Речь, скорее, идёт о понятии субстанциального отношения или – сущностной связи.

Интересная интерпретация интенциональности как универсального принципа всеобщей сущностной связи вещей и мышления предлагается в рассмотрении интенциональности как “логоса” (под этим термином в данном случае выступает именно *принцип*, хотя и обогащённый теологическими смыслами).

Интенциональность как принцип связи, раскрывающийся как в трансцендентной, так и в трансцендентальной сферах, интерпретируется феноменологом Хедвиг Конрад-Мартиус в контексте бытия логоса как изначальной двухплановой конституции объективного мира и сознания:

Гуссерлевская феноменология предполагает подведение физического и психического, эмпирического и идеального ... миров под субъективное ... с тем, чтобы достичь таинственного “эго”, из жизненного “действия” которого выводится значение бытия и смысл мира вообще ... Возможно ли, что совокупное значение смысла и бытия сущего, взятого в самом широком смысле, может происходить, с одной стороны, из эгологической субъективности, глубже которой нельзя проникнуть, с другой стороны, также из онтологической объективности, выше которой нельзя подняться? ... Логос, который мыслится как наиболее универсальный и правящий миром, – этот же Логос скрыт также и в человеческом разуме. Между ними не может быть противоречия – только чудесное соответствие. Последний является метафизически-эгологической или метафизически-трансцендентальной объективацией мира (Гуссерль); первый является метафизически-онтологической или метафизически-трансцендентной объективацией ... того же самого. ... Таким образом, онтологический и трансцендентальный Логос впервые оказываются соответствующими друг другу по универсальности объёма [61, с. 327–328].

Интерпретация логоса как предмета феноменологии в целом занимает ключевое положение в концепции Тыменецка «энтелехиального онтопоэтического проекта самоиндивидуации жизни» [128, с. 177]. Следуя феноменологической традиции, Тыменецка интерпретирует феномен жизни в двух планах: онтическом и онтологическом. При этом онтический план (“автопоэзис”) рассматривается как естественное самоупорядочение стихии жизни без образования уникальных форм. Онтологический план (“онтопоэзис”) представляет собой смысл порядка жизни или внутреннюю природу самоупорядочения и саморазвития жизни в дифференциации типов и индивидов. Онтопоэзис выступает

основной формой бытия, репрезентирующей первичный онтологический принцип самоиндивидуализации, который Тыменецка именуется также “Логосом жизни”. Логос жизни коррелируется с гуссерлевским понятием трансцендентального Ego, обретение которого обусловлено преодолением эмпирическим субъектом естественной установки сознания. Так, в автопоэзисе жизни, или стихийном не индивидуализирующем упорядочивании, логос не актуализован и присутствует в качестве горизонта возможностей. Логоцентричность, наподобие трансцендентальной сферы, возникает в первичных актах следования индивидуализации и формирования конкретного существования.

В концепции Тыменецка логоцентричность представляет собой телеологический процесс актуализации уникальных потенций стихии жизненных сил. Феноменология жизни призвана способствовать прояснению характера взаимодействия стихийных сил, обуславливающих автопоэзис, и сил логоса, определяющих путь морфологического и экзистенциального становления индивида в контексте целостного феномена жизни [141, с. 150]. Силы онтопоэзиса выступают в качестве системообразующего начала, гармонизирующего первичный импульс (*impetus*) стихийных жизненных сил.

Затрагивая эпистемологическую проблематику онтопоэзиса, Тыменецка подчёркивает, что логос жизни, структурно рассмотренный в контексте учения об интенциональности как исключительно ментальных переживаниях или когнитивно-рациональной деятельности (такой подход распространён в англосаксонской аналитической традиции и философии сознания, где понятие интенциональности всё более натурализуется и редуцируется к естественным психическим состояниям стремлений и предпочтений), не обладает объяснительной силой в отношении феноменов сущего. Более того, согласно Тыменецка, любые попытки интерпретировать или практически применить принцип логоса жизни в соответствии с абстрактно-логическим мышлением, не только ставит его в тупик в когнитивном смысле, но и нивелирует его ценностные основания [206, с. XIII].

В феноменологии жизни онтопоэзис сопровождает каждую степень эволюционного становления сущего в целом (*beingness-in-becoming*) процессами порождения и возобновления орга-

ники и примитивных и сложных жизненных форм, форм творчества и социальности. Данные процессы, выступающие своего рода абсолютной феноменальной сферой самораскрытия логоса жизни, универсализируются в виде фундаментальных связей, усложняющихся коммуникативных актов живых существ между собой. С точки зрения Тыменецка, данные процессы являются «сущностными онтопоэтическими модальностями самого логоса жизни» (“essential ontopoietic modalities of Logos of Life”) [203, с. XII]. При этом человеческое бытие представляет средоточие или всецелое объединяющее внутри-нахождение для всей совокупной сущей жизни (“unity-of-everything-there-is-alive”), распространяемое также на тело вселенной и на сакральное бытие божественного начала [205, с. XIII–XIV].

### **1.3. Методы, применяемые в дальнейшем ходе исследования**

#### ***1.3.1. Междисциплинарные методы Э. Гуссерля и А. Уайтхеда***

Междисциплинарный характер нашего исследования предполагает сложные композиционные связи методологии и онтологии, а специфика дисциплин – различия сущностных конфигураций их онтологий, а также установления принципов и оснований сопряжения имплицитных содержаний онтологий со структурами сознания и опыта. В целом, методологическая работа в междисциплинарном подходе может рассматриваться в контексте сближения с герменевтикой, обнаруживая тем самым собственные основания и в критериях истинности научного познания, и в событиях/актах понимания. В связи с требованием о “различении” уточним проводимый далее методологический посыл: *методологический порядок различения онтологий, рассмотренный в герменевтическом ключе, осуществляется в сознании, различающем собственные структуры и регионы, мыслительные акты и их мыслимое содержание*. Тогда герменевтическим основанием методологии междисциплинарных исследований предстаёт не столько аналитическое соотношение структурных элементов интенционального сознания и объективного мира, зачастую ведущее к практикам редукционизма, сколько синтез различённых *целостных* конфигураций того и другого. С идеей “различённо-

сти” связано углубление этой феноменологической идеи в методологической интерпретации положений метафизики процесса Альфреда Н. Уайтхеда.

Рассмотренные выше предметные спецификации единства процедур феноменологической и эйдетической редукций могут быть распространены на методологическую работу. Как показывает Шпигельберг [181, с. 640–641], одной из существенных черт феноменологического метода в целом является отказ от позитивистски ориентированного рассмотрения познания в соответствии с принципом простоты или экономии мышления, известного также как “бритва Оккама”. Методологическое требование не умножать теоретические сущности фатальным образом сказывается на феноменологических исследованиях и применении феноменологических методов. Истоком данного положения дел выступает сама природа феноменального и устанавливаемой с ней сознанием идеальной (интенциональной) связи.

Действительно, интуитивное схватывание самодающихся феноменов сущего, конституирование их как интенциональных предметностей (сущностей) и распространение этих предметностей на корреляцию сущностных единств (композиций факт–сущность), *предполагает* наращивание форм усложнённых и даже включающих противоречия подходов. Согласно постулату феноменологии, интуитивная данность феномена не может быть отброшена в соответствии с *каким-либо* познавательным принципом, нормативом или догматическим толкованием. Это противоречило бы также основополагающему положению о примате априорной нормативности в познании.

Метод эйдетической редукции может быть с успехом применяем в различных сферах познания и в различных областях дисциплинарного знаний, поскольку выступает основой подхода, известного как “региональные онтологии” (онтологии естественных наук, наук о жизни и наук о сознании). В герменевтико-феноменологической перспективе данного подхода «наука не может и не должна рассматриваться en bloc, а непременно как многообразие конституированных “научных миров”», что также предполагает «необходимость расширенной версии экзистенциального взгляда на науку» [37, с. 91]. Отдельно взятая региональная онто-

логия призвана выявить не столько акты сознания, соответствующие феноменальной сфере данного региона, сколько сущностную структуру конкретной части мира, т. е. специфику сущностных единств, присущих конкретному региону.

В отличие от натурализма и позитивизма феноменологическая методология (в данном своём аспекте) призвана к рассмотрению Универсума как структурной иерархии сущностных единств, не сводимых к научной картине мира, и к методологической унификации по образцу методологий физико-математических наук. Штрёкер отмечает, что «сфера сущностей, составляющих регион, определяется концептуальной структурой соответствующей науки. Феноменология того, что представляют собой эти сущности и что значит для них существовать, будет ... меняться от региона к региону. И регионы региональной онтологии будут соответствовать областям научного исследования» [182, с. 386].

Таким образом, говоря о методе эйдетической редукции, мы будем иметь в виду метод разыскания сущностных единств региональных онтологий. Следуя требованию недогматического и рефлексивного подхода к выявлению и прояснению связей между комплексами понятий и композиционными единствами смыслов, мы также говорим о применении процедур эпохе и феноменологической редукции. Их применение, в частности, в соответствии с хайдеггеровским положением о редукции к началам онтологии, в историко-философском контексте означает воздержание от суждений об истинности и заключении в скобки тех или иных распространённых или закреплённых в традициях толкований текстов.

Для обоснования методологического подхода к различению предметных областей и их региональных онтологий, а также для расширения методологической сферы до философско-антропологического и ценностного горизонтов обратимся к некоторым положениям философии процесса Уайтхеда.

Космология Уайтхеда представляет собой метафизическую систему, базирующуюся на действенном *онтологическом* принципе внутренних отношений –сращения “актуальных событий” (*actual occasion*) в системную ткань мироздания, разделяемого на уровни конечного/смертного и бесконечного/бессмертного миров – “Мир Деятельности” и “Мир Ценности”. Характер взаимодей-

ствия этих миров реализуется в онтологическом и аксиологическом способе их существования *друг для друга*: по образцу сращения действительных сущностей оба мира представлены, но не смешаны, друг в друге. Их онтологический статус остаётся самобытным, но, в отличие от картезианского понятия субстанции, не самодостаточным: Мир Деятельности реализуется вследствие указания *собой* на Мир Ценностей и наоборот [142, с. 306–307].

Полагаем, что рамки рассмотрения уайтхедовского положения о порядке взаимного раскрытия Мира Деятельности и Мира Ценности могут быть также расширены. Предлагаем именовать данное положение принципом “Двух Миров Уайтхеда”. В соответствии с этим принципом, единство онтологии и методологии означает, что *целостные смысловые конфигурации одной дисциплины (понятия, концепты, идеи) соотносятся с целостными же конфигурациями других дисциплин*. Тогда проблема “сознание – мир” предстаёт как проблема выявления связи смыслонаделяющего сознания и конституируемого им смысла реальности (сущего в целом, уровней физической реальности, культуры и т. д.).

Особенность принципа “Двух Миров” может быть проиллюстрирована на примере *трансдукции* – метода историко-философского исследования, разработанного В. С. Библером и дополненного феноменологическим содержанием А. В. Ахутиным.

### ***1.3.2. Метод философии диалога А. В. Ахутина***

Одним из методов, позволяющих установить точки схода смысловых конфигураций, является метод *трансдукции*, разработанный в философской школе “диалога” В. С. Библера и дополненный феноменологическим содержанием А. В. Ахутиным. Трансдукция представляет собой метод исследования перехода («точки трансдукции») от одной “логической культуры ума” к другой (скажем, от античной к неоплатонистской и затем средневековой), их *границ* как своеобразных проницаемо-непроницаемых топологий ума:

Эта точка, в которой одна эпохальная логика ... сосредотачиваясь в своём начале, вдумываясь в основополагающее начало своей архитектоники, одновременно и (I) внутренне ... *переходит* в логику, изначально (эпохально) иную

(пред-полагает её, допускает, делает мыслимой), и (2) решительно расходится с этим допущением, отступает от этого пред-ложенного ею же *хода* мысли, не допускает своего *снятия*, отвечает открывшемуся новшеству *новым* самоопределением [9, с. 297].

Общеметодологической особенностью трансдукции является то, что переход осуществляется не от частного к общему (индукция) или общего к частному (дедукция), что в той или иной мере предполагает редукционизм, а от общего к общему. Согласно А. В. Ахутину, точка трансдукции – это рывок к совершенно новой онто-логической структуре (иному Началу), благодаря которой совершается возвратное интеллектуальное движение к прежней онто-логике с целью уяснения её предельных логических возможностей:

*Это внутренний переход к тому, что оказывается целиком и полностью вне, переход к тому (допущение того), что изначально, в корне ума и бытия расходится с исходным ... трансдукция есть возведение логического мира к его собственному началу и открытия в нём – в собственном начале – начала иного (возможного) логического мира... [9, с. 297–298].*

Не превращаясь в иную структуру (другое Начало) и не сливаясь с ней, прежняя структура сохраняет горизонт самораскрытия, причём традиционно принятые хронологические способы идентификации преемственности Начал могут быть как расширены, так и изменены в зависимости от выбранного объекта исследований. В случае избрания в качестве точки трансдукции “онто-логической” структуры логоса изменяется и содержательная последовательность: предметом выступают особенности понимания логоса, которые препятствуют непосредственной трансляции понятия “логос” из одной философской или богословской системы в другую и которые, будучи возвращены в собственную систему, предстают в ней как бы новой смысловой структурой.

В отношении редукции к онтологическим основаниям, заложенным в древнегреческой философии, мы воспользуемся методом соотнесения целостных конфигураций смыслов в различных философских и теологических системах (условно будем рассматривать в качестве своеобразных “регионов” философского знания). Следует отметить, что в истории феноменологии, кроме самого Хайдеггера, практически не предпринималось крупных

попыток осуществить подобную редукцию, переосмыслив онтологические основания философского развития. Действительно, попытки онтологических редукций зачастую не приносят новых смыслов в историю философии (пожалуй, за исключением таких авторов, как Жак Деррида и Жиль Делёз), повторяя известные и компилируя способы “взаимовлияний”. В этом отношении применение феноменологической методологии может оказать благотворное воздействие на исследование.

Трансдукция рассматривается в основном как внутренний метод историко-философского исследования, его применение к междисциплинарной проблематике современной эпистемологии остаётся под вопросом. В отличие от трансдукции, в методологическом аспекте принципа “Двух Миров Уайтхеда” постулируется изначальная взаимная настроенность различных планов мироздания и форм их осмысления. Можно сказать, что данный принцип предшествует методологическим процедурам обнаружения взаимопереходов понятий в точках трансдукции в том смысле, что указывает на взаимопереходы смысловых целостностей, которые могут обозначаться различными понятиями или системами понятий<sup>8</sup>.

### *1.3.3. Метод “эффектов” А. С. Майданова*

В контексте предлагаемого обращения к методологии философии диалога мы стремились не ограничиваться пределами и темами, заданными ей В. С. Библером и А. В. Ахутиным. Известно, что при обращении эпистемологии к историко-философским текстам и концептуальной истории философии (более точным было бы слово “историографии”) зачастую возникают проблемы некорректного использования понятий и категорий, генезис которых остаётся для значительной части эпистемологов и методологов, что называется, за кадром. Вместе с тем эвристика естественнонаучной методологии может оказать глубокое позитивное влияние на формирование нового взгляда на историко-философ-

---

<sup>8</sup> В историко-философском контексте данный методологический принцип был применён нами в статье “К истоку «негативности» в философии Мартина Хайдеггера” [78].

ские проблемы. Так, достаточно специфическая проблема содержательности понятия “логос” в неоплатонизме и философии патристики по-прежнему “разрешается” исходя из изначально присвоенных ей смысловых коннотаций. В своей статье «Онтология и аксиология: современность истоков вопроса о “Логосе” у Хайдеггера и Плотина» [79] мы предприняли проведение редукции к онто-теологическим основаниям понятия “логос” в свете идей герменевтики Хайдеггера (содержательный план статьи раскрывается в третьей главе настоящей работы), результаты которой показывают необходимость радикализации историко-философского осмысления фундаментальных понятий метафизики и теологии.

В связи с этим мы намерены задействовать методологию, разработанную и применяемую А. С. Майдановым в отношении процесса поиска нестандартных решений, эксплицирующих парадоксальность исследовательского процесса как такового (известно, что методология открытия значительно отличается от методологии формализации и обоснования научной теории в отношении свободы творческих допущений). В целом методология А. С. Майданова носит универсальный характер и имеет в основании ряд понятий, которые выполняют направляющую ход исследования функцию. Такими понятиями выступают, в частности, “интенциональный” и “неинтенциональный” планы исследования, “избыточный потенциал средств” исследования и вытекающий из них “аномальный эффект”, указывающий новые пути научного поиска, а также сверхцелевые открытия и их структурные компоненты.

А. С. Майданов понимает “эффект” как событие или изменение, происходящее с носителем действия, объектом действия или тем и другим вместе. В этом отношении можно проследить некоторое сходство с метафизикой “актуальных событий”, но лишь с оговоркой, что автор, в отличие от Уайтхеда, остаётся в поле методологии. Предлагаемая А. С. Майдановым структура “метода эффектов” включает в себя три плана: операциональный, логический и интенциональный [75, с. 50]. Мы будем опираться только на интенциональный план исследования, что вызвано гуманитарной спецификой нашей работы.

Понятие интенциональности используется А. С. Майдановым без корреляции с его феноменологическим истоком и означает степень продуманности и интеллектуальной концентрации исследовательского интереса на какой-либо научной проблеме. Образующийся в результате интенциональный план (фон) исследования подразумевает наличие идей, представлений, целей, намерений, навыков, которые признаются адекватными объективной (онтологической) стороне познавательного процесса. Указанный план не подразумевает следующих с логической необходимостью открытий или хорошо известных инсайтных состояний сознания, непосредственно видящего истину. В этом отношении позицию А. С. Майданова можно сравнить с позиций Пола Фейерабенда, утверждения которого о несовместимости строгой методологии и научного открытия хорошо известны. Однако именно вследствие двухуровневой структуры разработанной А. С. Майдановым методологии оказывается бессмысленным позитивно соотносить её с методологическим анархизмом Фейерабенда.

Второй уровень предполагает доминанту личностного измерения процесса исследования и открытия, которая связывается А. С. Майдановым с «поризмами» – так называемыми «сверхцелевыми открытиями», позволяющими увидеть и получить нечто совершенно новое, некий непредсказуемый результат [76, с. 343]. В данном случае методология содержит прямые указания, призванные сформировать у исследователя неинтенциональный план, выступающий своего рода вместилищем *преизбытка* информации, познавательных (методологических и материальных) средств, интеллектуального усилия по отношению к интенциональному плану: «Содержание исследуемых объектов, а также познавательных средств превосходит цели и задачи исследования, т. е. обладает по отношению к ним определённой избыточностью» [76, с. 79].

Предназначением создания преизбытка выступает восприятие и осмысление аномалий или аффектов, поскольку каждая принципиально новая исследовательская ситуация или феномен требует широкого методологического оснащения для установления связей с существующей системой знания. Как полагает А. С. Майданов, «появление в познавательном процессе аномалий приводит к нарушению стабильности в системе знаний, порождает ситуа-

цию беспокойства, психологического и интеллектуального возбуждения, означает скачок в сферу неизведанного» [76, с. 355].

Совмещение интенционального и неинтенционального планов достигает наибольшей продуктивности в практике мысленного эксперимента или же умозрительного сочетания (в случае гуманитарного знания) компонентов весьма далёких друг от друга предметных областей. Данный подход полностью соответствует идее единства научного и философского знания в постнеклассической парадигме, которое мы рассмотрели в первом параграфе на примере рефлексивного характера эпистемологии. Также он коррелируется с предложенной выше междисциплинарной методологией, основанной на идеях Уайтхеда и Гуссерля.

Мы намерены адаптировать предназначенную для естественных наук методологию к области историко-философского знания, где эмпирическим материалом выступит не только подлежащий герменевтической работе текст, но и основополагающие жизненные феномены (конечность, смертность и т. д.). Своего рода “преизбытком” видится сам факт междисциплинарного подхода, а также обогащение понятия интенциональности эпистемологическими горизонтами постнеклассической парадигмы и историко-философской тематикой.

Исходя из вышесказанного, в ходе дальнейшего исследования мы будем опираться на методологический принцип соотношения целостных онтологических и аксиологических смыслов Уайтхеда, метод региональных онтологий Гуссерля, дополненный Штрёкер, метод “эффектов” и “аномалий” А. С. Майданова, а также историко-философскую методологию школы философии диалога А. В. Ахутина.

В качестве итоговых выводов по первой главе монографии сформулируем основные черты единства постнеклассической философии и феноменологического учения об интенциональности:

- 1) постнеклассическая философия рассматривает перспективу синтеза классического европейского видения онтологии как вопроса о сущем с философской позицией, утверждающей статус бытия и мышления человека как особого понимающего своё бытие сущего, находящегося в привилегированном положении в Универсуме;

2) привилегированное положение связывается не с позицией рефлексивного разума субъекта познания Нового времени, но с аксиологическими измерениями бытия и мышления;

3) рефлексивный характер постнеклассической парадигмы задаёт особенность онтологии: бытие сознания включено в бытие сущего в целом и каждого конкретного сущего с позиций ценностей, ответственности за его (их) бытие и жизнь в целом. Именно эту связь мы и будем иметь в виду в дальнейшем, указывая на корреляцию понятия интенциональности с постнеклассической онтологией;

4) идея единства философских понятий “Бытия” и “Блага” выступает в качестве руководящего принципа исследования и смыслового средоточия постнеклассической философии. Данный подход предполагает возможность более широкого задействования массива историко-философского знания, нежели это было свойственно неклассической рациональности, а также включение в исследование теологических контекстов, содержащих рефлексию над предельными смыслами и целями человеческого существования;

5) понятие интенциональности сознания, рассмотренное в единстве онтологии сферы феноменов, феноменологического метода и ноэзо-ноэматической структуры, определено как универсальное, телеологическое априори и онтологический принцип связи;

6) в отношении сущностного коррелята вступают не только интенциональный акт и интенциональный предмет, но и интенциональная структура “акт–предмет” и действительное бытия сущих вещей.

## **МОДИФИКАЦИЯ СТРУКТУРЫ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ В “ОНТОЛОГИИ ВОЗМОЖНОГО” И СПОСОБЫ ВОСПОЛНЕНИЯ ЕЁ НЕДОСТАТОЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

### **2.1. Интенциональность в “онтологии возможного” и в принципе “наблюдателя” квантовых процессов**

#### ***2.1.1. Интенциональность в контексте метафизических принципов связи познания и бытия***

В стремлении ответить на животрепещущие вопросы современности обращение к научно-философскому познанию как квинтэссенции разумной человеческой способности имеет глубокие бытийные и этические корни: сущностная потребность разума перейти от мнения к достоверному знанию традиционно воплощалась в философии и науке. Вместе с тем многими исследователями отмечается, что тенденции к иррационализму, сопровождавшие научно-философское знание в основном извне, приобретают внутренний характер: попытки определения критериев рациональности, ценностного измерения теоретического и практического уровней познания, проблематизации субъективных факторов познания и плюрализма философских оснований научного познания указывают на трудности, связанные с синтезом научных и философских дисциплин, матриц и сценариев исследований, идеалов строгой научности и способов бытия сознания исследователя в мире сложных процессов.

Современный анализ взаимодействия философского знания, научного познания, бытия и мышления зачастую носит открыто драматичный характер. В. Н. Порус отмечает, что “тупиковые пути рациональности” связаны с личностью исследователя, существующей в режиме нарастающего конфликта между заданностью логико-методологических идеалов и норм исследования и приоритетностью концептуальных структур, с одной стороны, и стремлением к свободной критике оснований как собственного,

так и исторического типа мышления – с другой. В этом конфликте В. Н. Порус усматривает причины экспансии эклектичного, «иррационального начала в отношении рациональных форм познания» [110, с. 178].

Значение философского знания особо подчёркивается В. Н. Порусом. По его мнению, рефлексивный анализ, обращённый вовнутрь эпистемологических теорий, должен определяться преимущественно как философский, а не логико-методологический, традиционно рассматриваемый в качестве основной формы единства субъективного начала и объективного содержания знания. Эпистемологические проблемы, таким образом, становятся «спецификациями проблем философской антропологии, в особенности – проблем свободы и цели человеческого бытия и познания» [109, с. 236].

Целостный взгляд на человека, мир и свободу традиционно соотносился с метафизическим знанием. Наметившийся в постнеклассической рациональности процесс сглаживания противоречий между философией как логикой и методологией науки и философией как метафизикой свидетельствует о поиске оснований и принципов, в соответствии с которыми практическое и теоретическое познание приобрело бы подлинное ценностное измерение, оправдало внутреннюю мотивацию познания на сохранение и умножение феномена жизни.

В соответствии с описанным выше принципом междисциплинарной методологии проблема онтологии приобретает характер выявления первичного принципа, инвариантно раскрывающегося как в объективных формах знания, так и в рефлексивно-познавательной деятельности и имеющего выраженный метафизический характер. Обращение постпозитивистской философии и методологии науки к метафизике имеет сложный и неоднозначно истолковываемый характер. Достаточно вспомнить классическую проблему божественного или разумного начала, обуславливающего и раскрывающего в сознании познающего субъекта законосообразный смысл физических явлений, развиваемая в некоторых сценариях современной космологии. Следует также отметить анализ эвристической роли метафизики в научном познании. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Маркс Вартофский, отмечая, что метафизические системы задают различные типы реальностей, в то время, как наука основывается на убеждении, что существует только одна реальность, предлагает в качестве формы синтеза поиск и установление первичного онтологического принципа, на основе которого возможно любое объяснение и любая рациональная интерпретация. Это означает, что «... существует одна объективная истина, один логос, относительно которого наши объяснения и теории являются адекватными или неадекватными, истинными или ложными ... этот принцип формирует условия объективности в науке ... в форме “убеждения”, или в виде эвристического принципа, критическая проверка и уточнение которого являлись традиционным делом метафизики» [25, с. 98].

В качестве метафизического знания, представляющего собой «наиболее абстрактную форму рефлексии над проблемами бытия и человека, а также познания, морали и праксиса» [186, с. 13], рефлексия об онтологическом принципе является философской и конституирующей личностное начало изнутри, поскольку утверждение первичного принципа, наподобие гераклитовского логоса становления, вводит в опыт сущего действенное начало.

Метафизика действия, в отличие от созерцательной метафизики абсолютного, продуцируется не чистым умозрением, а реальным поступком, деянием, на свой страх и риск конституирующим субъективную и интересубъективную реальность. Эти действия не обусловлены преданными универсальными нормами и скорее интуитивны, нежели формальны или аффективны – в основаниях жизнотворчества лежат достоверность поступков и очевидность результатов, складывающихся в то, что Вартофский именует “внутренней убеждённой” – основу и метафизики, и науки.

Вырастая из человеческого опыта становления-собой, метафизическая система задаёт личности первичные структуры понимания, которые транслируются в научную рациональность в виде концептуальных моделей. При этом разрыв между концептуальной структурой и первичными структурами понимания создаёт своего рода срыв рациональности и превращает её из

живого события духа в застывшую рациональность. Согласно Вартофскому, разрыв ведёт к утрате научной рациональностью статуса понимающей, поскольку «понимание достигается в результате того, что любая концептуальная модель в качестве некоторой формы гармонизируется с первичным опытом самого понимания» [25, с. 107]. Эвристический потенциал метафизики для науки концептуализируется в понятии метафизического базиса науки, выводящего в приоритетное положение проблему генезиса гетерономных структур опыта, а также историко-философскую экспликацию развития теорий структуры, «в которых в наиболее общей форме выражены существенные черты теоретического построения знания» [25, с. 84].

Исходя из этого, следует согласиться, в частности, с В. Ю. Кузнецовым, рассматривающим эпистемологические перспективы современной критики классических метафизических подходов и предпосылок в отношении постнеклассического научного познания. Соглашаясь с необходимостью такой критики, В. Ю. Кузнецов тем не менее указывает на классическое метафизическое знание как на открытую “систему” смыслов, культурных и гуманитарных контекстов, что позволяет определить эвристику метафизики исходя из генетического единства типологии “классика–неклассика–постнеклассика” и когерентности основополагающих интуиций о мироздании и человеческом познании в этой типологии. В отказе же от рассмотрения метафизических ракурсов основных научных и философских проблем современности В. Ю. Кузнецов усматривает риск утраты понимания нетривиальности научных и философских проблем и их творческого осмысления и решения, исходя из чего и формулирует собственную метафизическую позицию:

...более перспективной представляется ... возможность, предполагающая преодоление метафизики, причём не в смысле абсолютного от неё отказа и возведения некой “антиметафизики”, а в смысле долгого, трудного и постепенного процесса её превозмогания, тщательного разбора её предпосылок и допущений для их последующей реконфигурации и надстраивания дополнительных порядков рефлексии с целью добиться большего разнообразия философского арсенала, большей гибкости, изошрённости и масштабируемости философских инструментов, более адекватных нетривиальным современным проблемам и задачам [66, с. 153].

Презумпция метафизики и следующих из неё этико-религиозных вопросов не отрицалась самим Гуссерлем. В самом деле, трудно представить, что, возводя здание априорной трансцендентальной субъективности на процедуру эпохе, феноменологической, эйдетической и примордиальной редукциях, содержательный аспект которых явно указывает на мистический опыт христианской аскетики, Гуссерль истолковывал абсолютные притязания феноменологии исключительно в гносеологическом ключе: «Феноменология ... исключает лишь всякую наивную метафизику, оперирующую лишёнными какого бы то ни было смысла вещами в себе, но *не метафизику вообще* ... и ни в коем случае не намерена останавливаться перед высшими и последними вопросами» [44, с. 291].

К эпистемологическим проектам, предоставляющим широкие возможности для концептуального творчества, относится неклассическая онтология возможного. Согласно Н. С. Юлиной, “бытие-в-возможности” в философии и науке репрезентируется радикально различными способами, а “тезис о полноте”, с философской точки зрения открывающий идеальные структуры потенциальности в каузально открытой Вселенной, оказывается принципом её каузальной закрытости в позитивной методологии. Данная методология широко распространена в западной философии науки под именем “физикализма”.

При определении единства физикалистской парадигмы в отношении проблем сознания и онтологии обычно называются следующие черты физикализма:

метафизический монизм, согласно которому все процессы и явления имеют физическую природу; онтологический монизм, утверждающий тезис о физической полноте Вселенной как её каузальной закрытости от любых нефизических процессов и явлений;

редукционизм ментальных процессов сознания к физическим, согласно которому все процессы, проходящие в сознании, должны быть встроены в каузально закрытую физическую модель вселенной;

предпочтение методологии естественных наук (т. н. “внутренней методологии”) философскому прояснению естествен-

нонаучных понятий, за которым признаётся статус непрофессионального или, как в крайних версиях физикализма, – дилетантского;

недопустимость использования понятий, выходящих за пределы каузально закрытой модели, наподобие рассмотренных нами выше активных состояний сознания в категориях “самости” и “личности”;

рассмотрение категории “возможного” в рамках проектов, создаваемых в самой физической науке, т. е. возможности того, чем может стать наука в ближайшем и отдалённом будущем [185, с. 155–156].

При всех, даже самых ярких и неординарных версиях физикализма, в поле зрения которых попадает природа аномальности связи ментального и физического и проблема безостаточной сводимости процессов сознания к физическим процессам макро- и микроуровней, остаётся “неприкосновенным” положение о недопустимости ввода в эпистемологические теории понятий, подобных “личности”, а также обоснования возможных горизонтов личностного бытия сознания в контексте онтологий, допускающих их эвристическую значимость.

В отличие от представителей физикализма, сторонники эмерджентного материализма, занимающего более скромные позиции в современной западной философии науки, склоняются к принципиальной нередуцируемости ментальных процессов к физическим. В основе данной позиции лежит особый взгляд на язык и речевые акты как существеннейшие особенности, отличающие человека от любой биологической сущности во Вселенной и, вследствие этого, не только не редуцируемые к естественным процессам, но выступающие организаторами ментальных и культуротворческих процессов. Материализм в данном случае подразумевает неразрывность и непрерывность *воплощаемости* процессов, происходящих в сознании (формирование означивающих и коммуницирующих речевых актов, символизаций и т. д.), в материальное “тело” культуры. Понятие же человеческой личности получает своего рода интенциональное содержание, в котором интенциональность понимается как интересубъективная личностная способность создавать мир в соответствии со своими

стремлениями<sup>9</sup>, управлять создаваемым миром и гармонизировать связь личности с тем, что создано другими личностями [83, с. 58–62].

Проблема включения сознания и этоса познания вовнутрь эпистемологических теорий, на которую обращает внимание В. Н. Порус и которая является одной из фундаментальных проблем постнеклассической парадигмы, ставит конкретный вопрос о способах и целях такого включения. Обилие метафизических и теологических спекуляций вокруг фигуры “наблюдателя” квантовых процессов, телеологии антропного принципа и принципа глобального универсализма, вряд ли способны предложить позитивную эвристику строгим методам формализации и логической импликации научной теории. Приступая к выяснению места и роли интенциональности в эпистемологии, мы следуем заявленной методологии о недопустимости полного редуцирования философских, теологических и естественнонаучных понятий. Их соотнесение возможно в единствах конституируемых сущностных единств смыслов, стимулирующих объяснительные способности и эвристику региональных онтологий.

С другой стороны, принятие понятия интенциональности в качестве онтологического принципа связи сознания и мира (как определённого, так и неопределённого в своих *онто-логических*

---

<sup>9</sup> “Стремления” в данном случае понимаются совершенно иначе, нежели в учении Гуссерля об интенциональности, сущностных необходимостях и идеальных возможностях разума, априорной нормативности и всеобщности. Поэтому следует указать на крайне двусмысленное положение, в которое современная англосаксонская аналитическая философия поставила философскую проблему сознания. Поиск исчерпывающе точных лингвистических способов описаний и интерпретаций интенциональных состояний сознания и однозначного языка аргументации, наподобие “идеального научного языка” логических позитивистов, привел не только к господству различных форм физикализма, но и к отождествлению сознания с компьютерной программой, к негации самой идеи эмпирического и трансцендентального “Я” и к так называемой “парадигме зомби”. То, что интенциональные состояния сознания понимаются исключительно в натуралистическом ключе, а любые “метафизические” объяснения наподобие тех, что предлагает Вартофский, отрицаются практически полностью, – низводит научный язык, теорию аргументации и философскую компетентность данной дисциплины до уровня комиксов. Исключением пока является разве что такое направление англосаксонской мысли, как “аналитический теизм”.

структурах) требует конкретизации областей эпистемологии, в которых *допускается* вовлечение фактора сознания в естественнонаучное требование объективности. Полагаем, что говорить следует о двух формах включения этих факторов. Во-первых, в качестве философских элементов общей картины мира, где вопрос о человеке ставится предельно широко, а его привилегированное положение (если таковое признаётся) проясняется апелляциями к существующим и возникающим философским, культурологическим, теологическим и психологическим концепциям. Во-вторых, в качестве методологических и теоретических факторов *наблюдения, описания и интерпретации* определённого рода физических процессов, но не в качестве значимого фактора создания логико-математического аппарата теории. В целом, фактор сознания и экзистенции может быть соотнесён с *метатеоретическим* знанием и эвристикой. Исходя из этого, мы и рассмотрим проблему интенциональности в контексте философского компонента общей картины мира, а также в части онтологической интерпретации проблемы активного сознания “наблюдателя” квантовых процессов.

### ***2.1.2. Трансформация субстанциальной онтологии и методологии в неклассической “онтологии возможного”***

Научные и философские представления о мире и сознании коренным образом меняются с появлением новой теории о строении физической реальности в 20-х годах XX века – квантовой механики. Ньютоновская теория, как и последующая классическая физика, основываясь исключительно на материально-физической части онтологии Декарта, рассматривают мир в целом, в том числе и сознание познающего человека, с точки зрения каузально закрытой физической реальности. Вместе с появлением квантовой теории в физике происходит зарождение и развитие философских концепций, существенно усложнивших взгляд на природу и способы функционирования человеческого сознания. Открытие двусоставной природы психических феноменов Франца Brentano и сложной структуры интенциональных актов сознания в феноменологии Гуссерля послужило основанием для пере-

смотра как дуалистических систем интерпретации феномена сознания, так и его каузальных детерминантов. Более того, сам факт постулирования абсолютной ответственности и абсолютной самобытности трансцендентального Я Гуссерлем, драматизация положения человека в мироздании, указывающая на “господство” Ничто и на неантиципирующую способность сознания в человеческой экзистенции, – шли в русле научной парадигмы, в основе которой лежат понятия “неопределённости”, “вероятности”, выбора “альтернатив” реальности, совершаемого сознанием “наблюдателя” квантовых процессов.

Авторы, относящие себя к постнеклассической парадигме, зачастую обращаются к парадигме классической с целью систематической модификации онтологических характеристик объектов и философских категорий, эксплицирующих новую физическую реальность.

Обратимся к периоду Нового времени и в свою очередь рассмотрим положения, исходя из которых были сформулированы принципы познания, связанные с дуализмом, субстанцией, сущим, с одной стороны, и объективным миром физических объектов – с другой.

В основе философии Декарта, являющейся метафизическим фундаментом классического новоевропейского мышления, лежит понятие “субстанции”, истолкованное в естественнонаучной классической парадигме в контексте сущего (материи физических объектов) самого по себе. Действительно, в соответствии с данной парадигмой субстанция (или вещь) понимается как начало, не нуждающееся для своего бытия ни в каком ином начале (ни в какой иной вещи). Фактическое усечение декартовского определения субстанции с подгонкой его под положения физики Исаака Ньютона приводит к радикальному размежеванию материального и духовного (идеального) начал в сущем в целом на вещь мыслящую, духовную (*res cogitans*) и вещь материальную, протяжённую (*res extensa*).

Действительно, факт размежевания по признаку ненуждаемости субстанций не соответствует полному определению субстанции (вещи), даваемому Декартом в “Первоначалах философии” (I, 51):

Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чём другом, может быть только одна, а именно Бог. Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постигать лишь при содействии Бога. Таким образом, имя субстанции неоднозначно соответствует Богу и его творениям... иначе говоря, ни одно из значений этого имени не может отчётливо постигаться как общее для Бога и для его творений [49, с. 334].

В то же время, в отличие от онтологического и метафизического понимания субстанций, в *методологическом* требовании “радикального сомнения”, получившем более широкую известность и распространение в классической естественнонаучной парадигме, прямо утверждается *необходимость* своего рода отмысливания не нуждающейся ни в чём ином субстанции (I, 7):

Итак, отбросив всё то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с лёгкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела: однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение Я мыслю, следовательно, я существую – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования [49, с. 316].

Чистая природа человеческого ума, выводимая из методологического требования, включающего в себя и обосновывающего себя через предельную форму интеллигибельной самоочевидности, постулируется по образцу природы божественного ума, или *Noûs*’а, к которой также

... не имеет отношения ни какая-либо протяжённость, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление (I, 8) [49, с. 316].

Исходя из декартовского требования о *методологическом* разделении субстанций, делается *онтологическое* заключение об их изолированности и автономном существовании (типологическое положение о том, что рефлексивный гносеологический субъект классической философии выступает в роли некоего абсолютного свидетеля или разума, считается общим местом, вследствие чего мы не останавливаемся на вариантах его истолкования).

Поэтому когда А. В. Ахутин [8, с. 158], сравнивая феноменологию и философию Нового времени, выносит заключение о различной природе философских начал (в первом случае таким является “Начало” бытия сущего, во втором случае началом выступает “Метод”, требованием которого к абсолютному познанию и самопознанию человеческого разума определяются категориальные структуры метафизики), следует иметь в виду *подмену*, совершаемую методологией науки в отношении онтологии. Вследствие подобной интервенции субстанциальность метафизически утверждается в качестве принципа независимого и не нуждающегося в “ином” существования сущего самого по себе (как оно есть), а также принципа разделения мыслящего и материального начал как соотносимых исключительно и только в разуме человека (или Бога).

Переход к неклассической онтологии, скоррелированной с достижениями квантовой физики, связывается А. Ю. Севальниковым с двумя возможностями модификации классической (декартовской) онтологии: «1) либо рассматривать субстанции материальную и духовную как неразложимое единство, 2) либо переосмыслить саму идею субстанциальности» [124, с. 122]. Рассматривая обе возможности в контексте достижений современной квантовой физики, А. Ю. Севальников предлагает неординарный ход, задействуя положения Хайдеггера о трансцендентной открытости и, таким образом, несубстанциальности в классическом смысле, особого *сущего* Dasein, и положения Вернера Гейзенберга и Карла фон Вайцзеккера о природе принципа суперпозиции состояний квантовой системы *до* наблюдения. Объединение этих взглядов предоставляет эвристику философского обоснования картины мира, в которой неклассическая трансформация онтологии Декарта сохраняет существенное для естественных наук положение о дуализме, внося коррективы в понятие субстанций как открытых, интерактивных начал.

В соответствии с принципом суперпозиции, ненаблюдаемый квантовый объект с равной долей вероятности находится в различных пространственно-определённых (или энергетических) состояниях. Такого рода “состояния” (которые фон Вайцзеккер называет “сосуществующими состояниями”) рассматриваются А. Ю. Севальниковым в ключе дуалистической онтологии в качестве

“состояний возможностей”, а не “состояний объекта”, что в физике материального макромира выглядело бы логическим противоречием. Таким образом, принцип суперпозиции выступает в качестве первичного основания развиваемой множеством современных исследователей физических, химических и биологических процессов *онтологии возможного*. Онтология возможного широко освещается в интеллектуальных кругах, тяготеющих к философии постмодернизма, на основании неё выстраиваются неординарные версии картин мира, языка, политики, культуры и философии, а также в фундаментальных разработках, касающихся проблем искусственного интеллекта и природы виртуального.

Используя термины “*potentia*” и “*dynamis*” в качестве категорий, призванных философски эксплицировать динамику состояний квантовой системы, описываемых волновой функцией, А. Ю. Севальников коррелирует с ними понятия “тенденции” и “возможности”, свойственные специфике квантовых объектов: «Эти возможности находятся постоянно в изменении, они динамичны, взаимодействуют друг с другом. Интерферируя, они то гасят, то усиливают друг друга» [124, с. 128].

В онтологии возможного потенциальность понимается в контексте онтологических возможностей (подробнее об этом далее), присущих объективному миру вещей и физическим законам с поправкой, что для их актуализации требуется интервенция или вторжение в систему. Действительно, “потенциальные возможности” квантовой системы могут быть рассмотрены как объективные и, в этом смысле, онтологические характеристики самой системы. Так, средневековые понятия “бытия в возможности” и “бытия в действительности”, совмещённые классической естественнонаучной парадигмой в методологических установках на фактичность наличного бытия, могут быть заново эксплицированы исходя из типов изменения волновой функции в квантовой механике:

1. Динамическое, непрерывное изменение волновой функции, описываемое уравнением Шрёдингера.
2. Скачкообразное её изменение во время измерения – редукция волновой функции.

Первый процесс описывает происходящее на уровне “потенциальных возможностей”, или то, что ещё реально, но действительно не существует. Не случайно сама волновая функция определена не в реальном пространстве-времени, а задана

на так называемом конфигурационном пространстве системы, т. е. фактически системы её возможных состояний. Только во время измерения, когда вмешивается “иное”, происходит осуществление, актуализация возможного. Процесс измерения есть акт деятельности... т. е. деятельности-осуществления. Как нельзя лучше здесь подходит понятие со-деятельности, или синергии [124, с. 130].

В целом, позиция авторов, отстаивающих “онтологию возможного” или “бытия в возможности”, заключается в утверждении о том, что в отношении неклассической онтологии, распространяющейся на феномены квантовой механики, следует говорить о следующих аспектах:

потенциальных возможностях самой квантовой системы (связанных или не связанных с её характеристиками как объективной реальности);

определяющей роли наблюдения и измерения в актуализации возможных состояний системы;

роли сознания агента, осуществляющего процессы наблюдения и измерения, выступающего средоточием интеракции микро- и макропроцессов.

Обращаясь к проблеме, известной как “сознание квантового наблюдателя”, которую зачастую (в основном в англосаксонской традиции) рассматривают в контексте более широкого проблемного поля философии сознания – интерактивности ментального (более известного как интенциональная проблема субъективной реальности сознания – “квалиа”) и физического (физических и биологических процессов и состояний мозга), отметим, что намеренно дистанцируемся от концептуальных споров и аргументов, существующих в указанном типе современной философии сознания.

Причиной является зашедший, с нашей точки зрения, в тупик процесс натурализации сознания в целом и понятия интенциональности в частности, не позволяющий выдержать принятую линию исследования положения человека в мире, связанного с интенциональностью сознания. Попытки известных мировых учёных-нейрофизиологов и психологов разрешить такие специфически философские проблемы сознания страдают избыточным натурализмом. Так, Бенджамен Либет полагает, что проблема свободной воли может быть редуцирована к проблеме осуществления произвольных мускульных движений тела, проходящих

в последовательности неосознанного зарождения движения в нейронных сетях мозга, осознания решения и цели движения и пространственно-физической реализации движения [196]. Многочисленные подобные натуралистические концепции сознания, на наш взгляд, не имеют отношения к тем, в значительной степени “метафизическим”, способам понимания онтологии интенционального сознания, свойственных сторонникам концепций “активного наблюдателя”, в том числе и в отношении нейрофизиологической корреляции квантово-механических, психобиологических и физических процессов в головном мозге.

Например, Роджер Пенроуз изначально отказывается от редукционистских тенденций и предпочитает рассматривать проблему сознания и материи в свете психических состояний, где психика выступает аспектом физического, но не отождествляется с ним. Понимая сознание и момент его возникновения как процесс корреляции квантовых процессов с макропроцессами головного мозга в “микротрубочках” (*microtubules*), где происходит коллапс волновой функции и, в результате этого, корреляция квантово-механического уровня с биологическим и физическим уровнями работы головного мозга [190]), Пенроуз подчёркивает невозможность алгоритмизации, моделирования и вычислимости феномена сознания.

По-видимому, в плане эвристики следует согласиться с М. Б. Менским в том, что когерентный квантово-механический и физико-биологический подход к сознанию призван объяснить феномен активно интуирующего сознания, способного к обретению собственного единства в умозрении истины в сверхсложной иерархии сущего и микропроцессов, обуславливающих конфигурации этой иерархии. В контексте развиваемой нами темы об интенциональном сознании как своеобразном средоточии процессов в Универсуме, весьма показательной представляется жёсткая антиредукционистская (и в этой части схожая с Пенроузом) позиция М. Б. Менского, согласно которой сознание “наблюдателя” как бы выходит за свои пределы, становясь “сверхсознанием” или сознанием как таковым: «Сверхсознание может порождаться лишь такой материальной системой, которая представляет собой весь мир. Переход от сознания к сверхсознанию означает постепенное рас-

ширение сознания от персонального к интерперсональному и в конце концов к внеперсональному феномену, объемлющей весь мир. При этом очевидно, что концепция сверхсознания по существу становится известной философской идеей микрокосма» [85, с. 56].

### **2.1.3. Модификация структуры интенциональности в вариациях принципа активного “наблюдателя” квантовых процессов**

Различные способы физико-математического описания микро- и макрореальностей, единство которых утверждается принципом дополнительности Копенгагенской интерпретации квантовой механики Н. Бором, тем не менее (вследствие их принципиального онтологического различия) ставят под вопрос единство человека как психофизического “классического” субстрата и сознания, интерпретирующего квантово-механические процессы. Как отмечает Н. С. Юлина, вследствие *возможности* интерпретировать эти процессы сознание неизбежно начинает рассматриваться в корреляции с квантово-механической реальностью: активность сознания уподобляется квантовым процессам, инициирующим определённые состояния головного мозга (макрообъекта), статистическая динамика которых поддается исчислению и математической формализации [184, с. 84–85].

Шаг к онтологической радикализации феномена активности сознания интерпретатора квантово-механических процессов делается в концепциях так называемого “наблюдателя”. Согласно различным концептуальным версиям, наличие активного сознания (“наблюдателя”), инициирующего квантово-механические процессы, находится в корреляции с бытием Вселенной в целом. Рассмотрение сторонниками концепции “наблюдателя” сознания как двухуровневого единства материальной и ментально-психической реальностей, а также способов его корреляции с единством микро- и макроуровней физической реальности допускает (по крайней мере, в первом приближении) апелляцию к феноменологическому понятию интенциональности. Законна ли подобная апелляция к феноменологическому понятию интенциональности, эксплицирующему экстатически направленное разворачивание

самого феноменального мира, а не просто психическую или познавательную активность?

В контексте феноменологического учения об интенциональности следует уточнить задачу рассмотрения специфики человеческого существования. В англосаксонской аналитической традиции рассмотрение интенциональности не выходит за рамки естественной установки сознания. Жизненному миру, в котором интенциональность осуществляется в виде стремлений и желаний, не свойственны ни двухплановость психических феноменов и идеальности смысла, ни соотнесение ноззо-ноэматической структуры интенциональности со структурой самой реальности. Реальность в указанной традиции редуцируется к физической реальности или к реальности ментальных актов (их рассмотрения в сложносоставном единстве идеального в классическом понимании крайне редки и связываются, скорее, с метафизикой).

Обращение к принципам, руководящим познанием человека (сознанием) как средоточием Универсума, требует иного отношения к понятию интенциональности и интенционального. Речь идёт о необходимости рассмотрения существа связи (или коррелята) между целостной ноззо-ноэматической структурой или, иначе говоря, сложным единством интенциональных актов сознания и конституируемых ими интенциональных предметов, и единством актов, исходя из которых и в которых реальность существует как двухплановое единство явленности и явленного. Иными словами, необходимо понимание *истоков*, благодаря которым имеется способность рассматривать сущее в целом как бытие сущего, дифференцируя при этом бытие сущего от самого бытия.

Необходимость данного подхода оправдывается также тем, что в вариациях принципа “наблюдателя” физики и философы имеют дело исключительно с феноменальным миром – это постулируется природой самой квантовой физики, спецификой её объектов. Не входя в детали аргументаций и споров сторонников различных версий этого принципа, укажем на общее положение: рассмотрение объектов квантовой физики вне фигуры наблюдателя, регистратора и интерпретатора – невозможно; бытие Вселенной, в основе которой лежат квантовые процессы, фактически тождественно бытию сознания, осуществляющего указанные

процедуры; сознание проводит фундаментальный онтологический акт предметного расчленения квантовой реальности, до тех пор пребывающей в недифференцированном, нерасчленённом виде.

Работы по поиску “соединительного моста” между квантовым миром и активным сознанием всё более поворачиваются в сторону физико-биологических исследований строения и природы человеческого мозга, а также исследований по кибернетике и искусственному интеллекту, где ментальные, речевые и поведенческие акты человека уподобляются (или же полностью отождествляются) программным системам.

Вместе с тем в среде сторонников концепции “наблюдателя” также растёт число исследователей, обращающихся к эвристике метафизических принципов и систем. Поэтому наш краткий анализ, призванный к выявлению критериев оценки перспектив разработки темы интенциональности и онтологии интенционального в постнеклассической парадигме, будет обращён к тем представителям философии и физической науки, которые в своих поисках опираются на метафизическую традицию и, утверждая привилегированное положение сознания, акцентируют онтологический аспект данных утверждений. Учитывая специфику собственной работы, мы выделим также концепции, содержащие указание на направленное действие сознания, которое *может* быть понято как интенциональное.

Начнём рассмотрение данной проблематики с экспликации значения, которое имеет для постнеклассической онтологии антропный принцип, и перейдём к вопросу об активном сознании “наблюдателя” и “наблюдателя-участника”. Как отмечает Е. М. Бабосов, в категориях антропного принципа “в предельной и достаточно спорной антропоморфной парадигме сформулированы специфические особенности постнеклассической нелинейной картины мира”, при том, что сам антропный принцип как идея эксплицирует фундаментальные стремления постнеклассической науки «к тесному контакту в познании своих объектов с философией и другими формами мировоззрения, включая богословскую, как важнейшими способами самопознания человека» [10, с. 32].

Антропный принцип имеет несколько основных формулировок. В контексте нашего исследования мы рассмотрим две версии

формулировок этого принципа: “слабый” и “сильный”<sup>10</sup>. Слабый антропный принцип сосредотачивает внимание на благоприятном и специфическом пространственно-временном положении сознательных наблюдателей в развивающейся Вселенной. Данная версия принципа указывает, что на определённом (позднем) этапе существования Вселенной численное значение фундаментальных физических констант (скорость света  $c$ , постоянная Планка  $h$ , постоянная Больцмана  $k$ , гравитационная постоянная  $g$ , постоянная электромагнитного взаимодействия  $\alpha$  и т. д.) входят в такое соотношение или создают такие условия, при которых возможно появление жизни. Наблюдаемое значение всех физических и космологических величин не случайно, но продиктовано требованием обеспечить существование областей, где могла бы возникнуть жизнь на углеродной основе.

Напрямую не апеллируя к теологии, слабая версия антропного принципа строится на предпосылке о том, что Вселенная не является царством случайных процессов, но заключает в себе «множество весьма специфических потенциалов и свойств, которые приводят к появлению жизни в той или иной её форме» [119, с. 39]. Предполагается, что «эти потенциалы и свойства не могут проявляться ни с того ни с сего как простая случайность, но что должно существовать некое причинное основание, осуществляющее их целевой выбор из всей бесконечной совокупности возможностей» [119, с. 39]. При этом слабая версия антропного принципа лишь частично задействует феномен человека во Вселенной, прошлое которой, за исключением сорока тысяч лет – верхнего предела существования *homo sapiens* – признаётся “антиантропным” [189, с. 565]. Таким образом, утверждая скрытую во вселенной потенциальность, сторонники слабой версии оказываются далеки от того, чтобы сформулировать некое подобие антропологической телеологии: феномен жизни и сознания не может занять привилегированного положения для телеономического рассмотрения потенциальностей производящей жизнь Вселенной.

---

<sup>10</sup> Для удобства будем иметь в виду признанную классической работу Джона Д. Барроу и Фрэнка Д. Типлера “Антропный космологический принцип” (“The Antropic Cosmological Principle”) [189].

В сильной версии антропного принципа провозглашается детерминированность качеств Вселенной и фундаментальных физических постоянных потенциальным и актуальным наличием разумной жизни: «Вселенная просто должна обладать качествами, позволяющими на некоторой стадии своего развития возникнуть жизни» [189, с. 21]. В сильной версии значительно усиливаются мотивы, которые могут быть соотнесены с общими положениями креационистской теологии. Вселенная в своём историческом развитии зачастую рассматривается не только как место, в котором с необходимостью реализуется потенция жизни, но и как форма разумной организации процесса актуализации данной потенциальности.

В связи с этим Майкл Рьюз отмечает, что «если Вселенная такова, что она обязана дать место жизни, которая способна задаваться вопросом о своём происхождении ... то говорить о простой случайности или даже необязательности возникновения этой жизни было бы некорректным ... Предположение, что за покровом наличного бытия Вселенной, за её организацией должен скрываться некий Разум, начинает казаться в наши дни всё более правдоподобным» [119, с. 42]. Между тем сторонники сильного антропного принципа парадоксальным образом оставляют без рассмотрения не только конкретные (т. е. достаточные) условия необходимой актуализации потенциально содержащейся во Вселенной биологической жизни, но самого феномена сознания, имеющего для этой концепции существенное значение. Как полагает Ричард Суинберн, объяснение возникновения феномена сознания невозможно в рамках исключительно естественнонаучного подхода [202, с. 10].

В различных концепциях активного сознания “наблюдателя” антропный принцип не играет той существенной роли, которая косвенно признаётся за ним в теологии. Тем не менее среди многообразия концепций “наблюдателя” мы выделим позицию физика Джона А. Уилера, в которой происходит продуктивный синтез с идеями антропного принципа. Позиция Уилера, получившая название “антропного принципа участия”, может быть кратко сформулирована следующим образом: «Чтобы привести Вселенную к бытию, необходимо наличие наблюдателей» [189, с. 22].

Нас будут интересовать онтологические и метафизические аспекты предлагаемой в данной концепции связи между бытием человеческого сознания и бытием. Выделим две составляющие этой позиции. Во-первых, для выяснения своего онтологического смысла физические понятия могут и должны соотноситься с понятиями философии, в которых раскрывается проблема человеческого бытия. Во-вторых, онтологический смысл физических понятий должен позволить физической науке как бы изнутри собственного существа поставить и разрешить проблему *целостного* человеческого бытия во Вселенной, которая обладает качествами, позволяющими ему зародиться, осуществиться и развиваться как *бытию*, осмысляющему Вселенную, законы её существования, себя самое и свою роль в существующей Вселенной [209, с. 104].

Задаваясь целью объяснить смысл объектов и познаваемости Вселенной в целом, Уилер вводит понятие, в котором значение роли активности сознания “наблюдателя” достигает своеобразного пика – понятие “наблюдателей-участников”, в сознательном интересубъективном бытии которых артикулируется определённая бытия Вселенной. Следует иметь в виду, что речь идёт о наблюдаемой Вселенной и о центральном положении в ней мыслящего человеческого существа (как задающего Вселенной смысл), в то время как в концепциях многомировой Вселенной сознание, занимающее как бы периферийное смысловое положение, включено в процессы выбора или отбора альтернатив, реальность существования которых представляется более чем сомнительной [208, с. 310].

Значение положения Уилера трудно переоценить, в особенности когда речь заходит о выдвижении гипотез об устройстве “мультивселенной”, в которые включаются опытно не подтверждаемые (и не опровергаемые) идеи о чистом существовании информации (версии так называемого “финального” антропного принципа) или чистой виртуальности голографических Вселенных. При оценке положения Уилера следует помнить о значении принципа Нильса Бора, согласно которому, лишь наблюдение (регистрация) любого феномена является критерием признания этого феномена частью реальности.

Остановимся на значении “наблюдателей-участников” и специфики сознательной активности, о которой говорит Уилер. Специфичность концепции Уилера выражается в стремлении обосновать реальность физических объектов и смысл Вселенной в самом акте наблюдения. В этом смысле Уилер отделяет существование феномена, предшествующее смыслу (регистрации, описанию, интерпретации) от существования феномена как смысла, в котором сосредоточены вопросы и ответы исследователей, устанавливающих горизонты раскрытия универсальной природе вещей. Действительно, дифференциация, проводимая Уилером в отношении существования неартикулированной и неосмысленной человеческим сознанием Вселенной и Вселенной, в которой устанавливается и воспроизводится смысл её существования как “бытия-совместного-с-человеком”, позволяет разглядеть онтологические мотивы, свойственные таким формам неклассической философии, как философия жизни, феноменология, фундаментальная онтология.

Что касается возможных теологических контекстов данной идеи, следует учесть некоторые другие аспекты концепции. Уилер отрицает идею *creation ex nihilo*, склоняясь к взгляду на естественное возникновение жизни и сознания. Эволюционная история Вселенная предстаёт в виде перехода от мёртвого механического мира к миру живых существ. Возможность такого перехода механической Вселенной в органическую вытекает из понимания её существа согласно образу самовозбуждающейся замкнутой цепи, развивающейся циклами и исключаящей идеи о предсуществовании сознания физических закономерностей где-либо вне данной цепи [207, с. 293]. В силу этого обращение к системам догматического богословия представляется затруднительным и в целом нерелевантным замыслу Уилера. Вместе с тем эвристика его идей может быть с успехом применена в современной религиозно-философской мысли и постнеклассической онтологии.

Утверждаемый в концепции “наблюдателя-участника” Уилера характер феноменальности, приобретающей онтологический статус также и в бытии коллективного (интерсубъективного) сознания, имеет некоторое сходство с положениями феноменологии Гуссерля об абсолютном конститутивном статусе трансцен-

дентального Я и ценностном характере его интересубъективного существования. Также в контексте феноменологии внимания заслуживают положения Уилера о бытии Универсума как *неестественном* для механической и лишённой сознания органической форм существования. Собственно, смыслообразующая, или конститутивно-онтологическая активность сознания “наблюдателя-участника”, также провоцируется постановкой сознания в условия неестественной для него направленности на весьма специфический феномен разумно конституируемой им самим Вселенной и себя самого, исходя из приобретаемого знания о “новой” Вселенной смыслов. Поэтому объектом исследования выступает выявляемый смысл, что делает возможным говорить о концепции “наблюдателя-участника” как интенционально ориентированной. Вместе с тем релевантность этого подхода интенциональной направленности сознания классической феноменологии остаётся у исследователей под вопросом вследствие различного понимания природы феномена как данности и самоданности.

В отношении этоса предлагаемой межсубъективности “наблюдателей-участников” следует заметить, что многие положения феноменологии Гуссерля выполняют чаемые Уилером возможности соединить в эпистемологическом и ценностном планах объективную и субъективную реальности, избежать экзистенциального вакуума, репрезентирующего разрыв личностного начала и форм общественной деятельности, неизбежно возникающего в результате формализации культуры и идеологизации научной картины мира. Не подлежит сомнению, что концепция Уилера задаёт новые для научной рациональности эпистемологические и ценностные горизонты человекоразмерности рассматриваемых наукой явлений. В этом отношении она может быть признана постнеклассической. По мнению Алексея Нестерука, «модель Уилера очень близка к точке зрения о том, что Вселенная, как мы знаем её из науки, укоренена в человеческой личности, т. е. её реальность можно осознавать только как во-ипостасную человечеству» [97, с. 311].

Далее мы рассмотрим проблему поиска онтологических и методологических оснований для интерпретации связи активного сознания “наблюдателя” и изменения состояний квантово-механических систем. Будет показано, что сопряжение интен-

ционального сознания с миром квантово-механических процессов предполагает определённые формы ревизии классического понимания субстанциальности, близкие положениям метафизики Уайтхеда, а также модификацию классической структуры интенциональности сознания. При этом следует учитывать, что в отношении сознания “наблюдателя” затруднительно говорить в контексте классического феноменологического понимания существа интенциональности. Природа феноменальности как самоданности феномена не реализуется, поскольку феномен открывается не сознанию и для сознания, совершившего усилие по воздержанию от суждений и заключению мира в скобки, но оказывается продуктом самого сознания, которое “открывает” его (переводит квантовые процессы в метрику классических измерений и математический формализм), не проводя в отношении себя специфических феноменологических процедур и не связываясь с действительным бытием предметов на уровне непосредственного интуитивного схватывания (т. е. интенциональная структура не обосновывается гилетическим основанием естественной установки).

Но, возможно, изменения с сознанием происходят? Возможно, мы сталкиваемся с изменениями иного рода, нежели смена установок? Допустимо ли предположить, что эти изменения затрагивают интенциональное сознание на структурном уровне? И соответственно, связь с реальностью квантово-механических процессов вместо гилетического конституента приобретает основание, свойственное природе самой реальности квантовых процессов?

Перед нами встаёт онтологическая задача, решение которой требует определённой методологической эвристики. В поисках решения мы рассмотрим онтологические и методологические составляющие проблемы установления интенционального характера активности сознания “наблюдателя” в концепциях Генри П. Стэпа и С. Н. Жарова.

Стэп демонстрирует линию интерпретации сознания как фундаментального свойства реальности, равноправного с её физическими характеристиками и законами. Обращаясь к проблеме сознания и материи, Стэп (едва ли не единственный представитель в англосаксонской философии науки) прямо задействует метафизические положения философии процесса Уайтхеда

и классической континентальной философии. Согласно Стэпу, человек как целостное событие жизни Вселенной является не отчуждённым или выведенным на периферийное положение “наблюдателем-регистратором”, но творчески активным соиздателем, участником процесса разумного сотворчества с Вселенной. Именно в этом смысле он и использует термин “наблюдатель” [200].

В качестве основания творческой активности сознания Стэп рассматривает нередуцируемый к физикалистскому основанию фактор носителя сознания наблюдателя, суть которого проясняется способом рассмотрения понятия интенциональности. Интенциональность указывает на направленно-волевую деятельность сознания в двух онтологических планах интеракции: сознания с мозгом и сознания с универсумом физических объектов.

При построении интенциональной схемы, описывающей интеракцию дуальных и не редуцируемых друг к другу свойств реальности (сознания и материи), Стэп берёт за основу способ дифференцирования активности сознания на акты *онтологической направленности* наблюдателя (изменяющий квантовые состояния головного мозга, и потому не рассматриваемый нами как естественный для сознания) и *акты* математического описания происходящих изменений квантовых состояний. Структурно эти акты воспроизводят динамическую схему, предложенную Йоганном фон Нейманом и известную как “Процесс-1 и Процесс-2” [96, с. 260–262]. В то время как в Процессе-1 вследствие наблюдения квантовой системы, осуществляется редукция волнового пакета системы (коллапс волновой функции) к считываемому на макроприборе результату, в Процессе-2 осуществляется математическое описание изменения состояний системы уравнениями квантовой механики (а это не регистрирующий акт). Свободный, личностный характер онтологических актов подчёркивает первичную и волевым образом возобновляемую независимость сознания от квантовых процессов, происходящих и выявляемых в материальном макроносителе – головном мозге [201, с. 304].

Примечательно, что, как и в классической феноменологии, источником каузального индетерминизма у Стэпа выступает сознание, в котором доминируют интенциональные формы активности, совмещающие свободный выбор с состояниями опыта

очевидности истинности выбранного направления. При этом признание Стэпом возможности воздействия сознания на материю не распространяется на т. н. “обыденное” сознание. Вызывать изменения состояний квантовых систем способно исключительно интенциональное, или смыслообразующее, сознание. Предметным эквивалентом активной направленности сознания выступает т. н. зондирующий акт, осуществляющий “декомпозицию” (своеобразное расщепление предшествующего состояния) системы. Декомпозиция как бы провоцирует систему активизировать квантовые процессы и “выбрать самой” – установить статистически фиксируемые и математически описываемые композиции новых квантовых состояний, иначе говоря, “ответить” на интенциональную активность сознания наблюдателя.

В этом смысле специфика стэповского наблюдателя позволяет утверждать его отличие от обладающего возможностью бесконечного выбора наблюдателя у сторонников многомирной и мультиверсной Вселенной. Действительно, как отмечает Н. С. Юлина, «выбор результата “со стороны природы” аннулирует из исходной возможности все компоненты, кроме одного, который сам является новым расплывчатым облаком возможностей и потенциальностей» [184, с. 86], при том, что принцип интерактивного взаимодействия, или взаимообусловленности, сознания и квантовых процессов основывается на феномене интенциональности:

Согласно Стэпу, каждый опыт сознания имеет в виде своего физического двойника редукцию квантового состояния, приводящего в действие “паттерн активности”, который можно назвать “нейронным коррелятом сознательного опыта”. Паттерн активности кодифицирует интенцию и представляет “образец для действия”. Интенциональное решение совершить действие, решение, предшествующее самому действию, является ключом к пониманию *свободы воли* ... Однажды выбранная, сознательная интенция имеет физические последствия, которые фиксируются известными квантовыми законами. Но то, какая из набора физически возможных интенций будет выбрана и когда она будет воплощена, не детерминируется известными на сегодня законами квантовой механики [184, с. 87].

Выявляя значение конститутивно-смысловой позиции наблюдателя в Универсуме, Стэп корректирует структуру интенционального сознания “акт – предмет” в соответствии с собственным принципом интеракции. Так, свободно-волевая интенциональная

деятельность сознания, будучи включена в квантовые процессы головного мозга и активизацию формально-познавательных процессов, усиливается посредством состояния “ментального напряжения”. Ментальное напряжение переводит интенциональную деятельность сознания в контролирующую деятельность, оказывающую не только смысловое, но и формообразующее воздействие на физическую реальность. В этом смысле Стэп также оказывается близок к классическому пониманию интенциональности, поскольку вводит в характеристику интенциональной структуры возможность её корреляции с действительным бытием. Предлагая рассмотрение способа интеракции интенциональной системы сознания и квантовых процессов как единства универсальных *событий*, Стэп находит философские основания в космологии Уайтхеда, конкретно – в понятии “актуального события” (*actual occasion*). Как отмечалось выше, “актуальное событие” рассматривается как в качестве фундаментальных психофизических компонентов физической реальности, так и способа существования Вселенной. Чтобы верно оценить значение понятия “актуального события” для концепции Стэпа и полнее раскрыть эвристику “Принципа Двух Миров”, обратим внимание на характер модификации классических учений о субстанциальности, предпринимаемой Уайтхедом.

Во-первых, Уайтхед выявляет истоки убеждения европейских мыслителей в том, что объективно мыслить действительность оказывается возможным только в субъект-предикатных терминах. Как замечает в связи с этим О. Е. Столярова, истоком раскола, вносимого с точки зрения Уайтхеда в мышление и создаваемые им образы мироздания, выступает положение Аристотеля о том, что сущность не находится ни в каком подлежащем и не сказывается ни на каком подлежащем. В дальнейшем, при формировании научной картины мира Нового времени происходит усиление этого положения посредством признания механистического порядка соотношения элементов мироздания:

Бессодержательное и статичное подлежащее (*substratum*), которое Аристотель полагает в качестве первоосновы, разрушает идею соотнесённости элементов, поскольку мыслится как предпосылка отношений и неизменный носитель свойств. С логической точки зрения это означает, что фундаментальную

истину о мире передаёт утверждение, облечённое в форму “подлежащее-сказуемое”, в котором сказуемое присовокупляется к подлежащему “механически”, так как их онтологический статус решительно различен. Для субъекта, носителя предикатов, все прочие субъекты оказываются “всего лишь” “сказуемыми”. Эта метафизическая предпосылка уничтожает “внутренние отношения” между сущностями. Отношения между отдельными субстанциями создают метафизические помехи: в такой конструкции для них не находится места [134, с. 90].

Действительно, классическая субстанциалистская картина мира определяется с помощью статических и изолированных понятий. Наука и методология Нового времени (экспериментальное и теоретическое математическое естествознание) также конструирует онтологию неизменных причин и фактов и сопутствующую ей доктрину т.н. “внешних отношений”.

Во-вторых, обращаясь к классическим учениям о субстанции, Уайтхед отмечает, что при формулировках понятия субстанции как начала (или вещи), которое не нуждается для своего бытия ни в каком ином начале (или вещи) и не представлена в ином подлежащем, Декарт, собственно, повторяет идею Аристотеля. Независимость и ненуждаемость субстанций (употребляя множественное число, Уайтхед указывает на декартовский дуализм, ставший основанием здания классической физики) транспонируются на систему отношений в мироздании в целом, в том числе и индивидуальных отношений, характеризующих смысл временных событий – последовательных моментов внешнего взаимодействия. В отличие от иерархии временного внешнего взаимодействия, Уайтхед предлагает концепцию иерархии внутреннего, или сущностного, взаимодействия, базирующуюся на фундаментальном метафизическом допущении того, что сущность *представлена* в ином подлежащем. Это допущение онтологически конкретизирует и герменевтически дополняет методологический принцип “Двух Миров”.

В отличие от идеи внешних отношений, не предполагающей внутренних изменений вступающих в субъект-объектное временное взаимодействие, уайтхедовская концепция внутренних отношений создаёт условия для совместного сущностного изменения. Понятие “актуального события” как раз и основывается на вневременном и внепространственном контакте сущностей, представленных друг в друге как в подлежащих. Представленность

сущности в ином подлежащем и порядок реализации внутренних отношений задают органическую структуру миропорядка, в котором субстанции *нуждаются друг в друге*<sup>11</sup>.

В-третьих, в понятии “актуального события” Уайтхед устанавливает способ связи, близкий к пониманию интенциональности у Стэпа. Подлежащим во Вселенной выступает субстанция, в отношении которой применяется принцип метафизики процесса о представленности в ином подлежащем, т. е. *субстанция выступает как форма обеспеченности этой представленности и в то же время представленность как таковая*. Исходя из субстанциального основания, понятого подобным образом, вступающие во внутренние отношения и непрерывно трансформирующиеся актуальные события создают пространственно-временную и смысловую ткань Универсума.

Таким образом, философия процесса создаёт модель Универсума, эвристически благоприятную для концепции квантового интерактивного дуализма Стэпа. Действительно, существо процесса видится Уайтхеду в форме становящегося бытия (или бытия того, что сущностно возможно), представленного в виде единства философских понятий “субстанции” и “отношения”: «То, как она (субстанция. – Д. М.) становится, определяет то, что она есть ... её “бытие” создано её “становлением” ... и в этом заключается “принцип процесса”» [142, с. 34–35].

Именно механизм присутствия психофизических сущностей в активном подлежащем (субстанции/сознании) обеспечивает интенциональной направленности сознания у Стэпа метафизическое обоснование, позволяющее рассматривать сознание в единстве/интеракции с процессами, происходящими во Вселенной.

Примечательно, что учение об интенциональном сознании позволяет накладывать ограничения на идеи об абсолютно свободном выборе и абсолютно конструктивной деятельности квантового наблюдателя. Эти ограничения относятся к природе самого сознания, а также принципу связи, согласно которому потенциальности, порядок и степень их актуализации закрепля-

---

<sup>11</sup> Предлагаемый Уайтхедом взгляд на концепцию “внешних отношений”, на наш взгляд, не опровергает выдвинутого предположения о “подмене”, совершённой методологией классической науки в отношении онтологии Декарта.

ются за природой физических процессов, предоставляющей ограниченный набор возможностей для пролонгации предметной активности сознания наблюдателя. При этом онтология сферы явленности существенно трансформируется: его источником выступает сознание, активность которого не требует проведения специфических феноменологических процедур. В то же время общим остаётся понимание интенциональности как волевой направленности на схватывание смысла феноменов.

Концепция “интенциональной онтологии” предлагается С. Н. Жаровым. Он характеризует квантовый объект в контексте понятия интенциональности и онтологии интенционального. Методологическим подходом к интенциональной онтологии выступает процедура, осуществляемая в актах наблюдения за сменной состояний квантовой системы на макроприборе. Смысл этой процедуры С. Н. Жаров соотносит со смыслом феноменологической редукции Гуссерля:

... следуя феноменологическому методу, мы берём мир так, как он даётся в квантовой механике, а “действительный мир” заключаем в скобки. И тогда перед нашим взором открывается новая онтология – *бытие феномена* (речь идёт о феномене мира, каким этот мир дан в квантовомеханическом описании). Главное для нас то, что отношение квантового предмета к его классическому горизонту выступает здесь как онтологическая структура [52, с. 146].

Интенциональная онтология, как она понимается С. Н. Жаровым, обращается к области предметной неопределённости (потенциальности) – “наличной бессодержательности”, или предельной *потенциальной* наполненности предметными содержаниями:

Непредметность ... – это непредметный инвариант ... горизонт всех возможных горизонтов вариативной теоретической предметности [52, с. 149].

Конкретизируя элементы предлагаемой онтологии в соответствии с классической структурой корреляции интенционального акта и интенционального предмета, С. Н. Жаров обращается к упомянутой выше динамической схеме фон Неймана, подвергая её интенциональной интерпретации. Сосредотачивая своё внимание на единстве наблюдения и формализации, в рамках которых Процесс-1 и Процесс-2 рассматриваются в динамической вариативной привязке друг к другу, С. Н. Жаров делает вывод о том, что

феноменальная природа квантово-механических процессов также обосновывает собой интенциональность, но интенциональность *иного рода*, нежели в классической феноменологии. При констатации структурных сходств в интенциональных актах утверждается существенное различие интенциональных *предметностей*.

Так, интенциональный акт, выступая непредметной частью Процесса-1, конституирует в Процессе-2 предмет, в котором, помимо образа, отражающего объективную реальность волновой функции, присутствует идеальная (математическая) формализация смысла, вкладываемого в реально наблюдаемые на макроприборе траектории. В этом смысле интенциональная предметность, будучи конституируема в актах наблюдения и измерения, в то же время не является предметностью в смысле классической феноменологии. Отличие раскрывает двусложность состава физической реальности, определяющего специфику интенционального предмета, подразумевающего в себе как идеальную формализацию классической интерпретации состояния квантовой системы, так и смену собственных состояний этой системы. Квантовая система при этом остаётся в состоянии предметной бессодержательности (потенциальности или горизонта возможностей), которая определяется исходя из двух видов физической реальности.

Два уровня интенциональной онтологии не могут быть сопряжены как онтологически однотипные, поскольку требуют для своего описания различных терминов. Исходя из специфической сложности интенционального предмета, С. Н. Жаров делает вывод в отношении двусложного характера квантовых процессов:

... в квантовой теории соединение собственно “квантового” и “классического” осуществляется не по принципу рядоположенности (тогда не было бы единой теории) и не по принципу предметной иерархии (иначе либо классика поглотила бы квантовую суть, либо квантовое содержание становилось бы принципиально неизмеряемым и непонимаемым); два уровня здесь связаны как стороны единой интенциональности, на одном полюсе которой – интенциональный объект, а на другом – его горизонты [52, с. 144–145].

Таким образом, согласно С. Н. Жарову, в усложнённой интенциональной структуре ноэма предстаёт в виде интенционального предмета, скоррелированного как с интенциональным актом, так и с горизонтом возможного, предоставляемым характером объ-

активной реальности квантового мира. При этом модификация ноэзо-ноэматической структуры интенциональности выступает как структура онтологической актуализации состояний квантовых систем – их действительного до-определения как определённо-возможных в процессах измерения и математического описания на языке макромира. Это означает, что *интенциональность выступает онтологическим и методологическим основанием, или всеобщим принципом связи, согласно которому осуществляется взаимоопределение состояний квантовых систем, активных состояний сознания и выбора альтернатив.*

В отличие от классического варианта эйдетической редукции, где конституирование осуществляется “снизу вверх” (посредством ноэтического единства чувственного восприятия и чистых переживаний имманентности феноменов сознанию), ноэтическое единство, описываемое посредством схемы “Процесс-1 и Процесс-2”, методологически обуславливается принимаемой онтологией сложного состава ноэмы, единство которой определяется исходя из интерпретации природы квантово-механических процессов. Следовательно, интеракция сознания и квантовой реальности осуществляется не посредством односложного редукционизма и по принципу примысливаемого подобия “квантовых” свойств сознанию, а *внутри* интенциональной структуры связи “сознание–мир”. В этой структуре двусложный ноэтический акт (“Процесс-1” и “Процесс-2”) различён с двусложной ноэмой “сверху вниз”, вследствие онтологических особенностей данности феноменов, исключающих непосредственность чувственного восприятия. В философском отношении до-определение может рассматриваться как процесс наделения смыслом. Этим утверждается, что Вселенная, существуя независимо, обретает смысл благодаря фигуре активного наблюдателя. Как видим, проблема связи сознания и мира получает весьма необычную интерпретацию, сохраняя при этом единство и дифференциацию методологии и онтологии.

Предложенная С. Н. Жаровым идея о модифицированной структуре интенциональности представляется нестандартным решением, создающим методологический избыток в сферах эпистемологии, философской антропологии, онтологии и теологии

и, в конечном счёте, в самой феноменологии, перед которой встает задача осмысления метафизических, аксиологических и теологических конститuentов структуры интенциональности<sup>12</sup>.

## **2.2. Философские основания принципа полноты и проблема “негативности” в аксиологическом аспекте человеческого существования**

### ***2.2.1. Актуализация онтологических возможностей и этические ограничители в философском принципе полноты***

Сосредоточимся на положениях, в которых эксплицируется философское понимание “потенциальности” и “возможности” и значение ограничительного (онтологического, гносеологического и этического) характера сознания и экзистенции, а понятия потенциальности и актуальности приобретают искомые нами этические и ценностные измерения.

Американский философ первой половины XX века Артур Лавджой рассматривает принцип универсальной связи, согласно которому сущее в целом (мироздание как таковое), начиная от «ничтожных существ, балансирующих на грани несуществования ... и вплоть до самого высокого из возможных типов сотворённого» [68, с. 62] соединяется в иерархический порядок существования. Согласно принципу связи всего сущего, который Лавджой именует “принципом изобилия”, «никакая подлинная потенция бытия не может оставаться не исполненной» [68, с. 55].

Как отмечает А. С. Карпенко, принцип изобилия Лавджоя, будучи рассмотрен в контексте математической логики, указывает на полноту онто-логической реализации потенциального в актуальное. По своей сути принцип онтологической реализуе-

---

<sup>12</sup> Данный вывод позволяет отнести трактовку интенциональности в принципах “наблюдателя-участника” Уилера и “квантового интерактивного дуализма” Стэпа, а также “интенциональной онтологии” С. Н. Жарова к сформулированному нами в выводе к первой главе положению о том, что интенциональность как универсальное, телеологическое априори и онтологический принцип связи выступает в качестве коррелята бытия сознания и действительно-го бытия сущих вещей.

мости мыслимого в *подлинной* возможности возвращает нас к системности классической философии в целом – от парменидовского постулата о тождестве бытия и мышления до гегелевского утверждения о том, что всё разумное действительно и всё действительное разумно: «... между способностью и результатом, между возможностью и действительностью существует *полное* тождество. В бесконечном пространстве и времени реализуются все потенции бытия» [58, с. 60].

Позиция А. С. Карпенко представляет собой не просто дополнение к вариациям антропного принципа, но, по словам автора, является «основанием любого антропного принципа» [59, с. 97], в котором назначение человека раскрывается в выявлении сущности его нравственных возможностей, этико-императивной ответственности за судьбу того сущего, разумным центром которого он представляется. Рассмотрим онто-логические аргументы и положения принципа полноты подробнее.

Действительно, историко-философские основания этого принципа прослеживаются вполне отчётливо и апеллируют к таким фундаментальным положениям античной философии о бытии, как Благо, энергично изливающим собственное совершенство идей и форм на несовершенное (множественное) сущее, задавая тем самым познавательное усилие человеческого разума как форму целожизненного и интеллигибельного сопричастия Благоу. Особенно следует отметить внимание, проявляемое А. С. Карпенко к философской системе Плотина.

А. С. Карпенко говорит о Едином неоплатонизма как о “Первоначале”, благодаря которому происходит зарождение множественности сущих вещей и заполнение данной множественностью универсума. При этом онтологическое, единство множественности, обеспеченное действием Единого, эксплицирует принцип Единого как лишённого формы источника единства всех форм сущего. Это состояние Единого в отношении онто-логического единства А. С. Карпенко называет состоянием “абсолютной потенциальности” [58, с. 61].

Важный нюанс этого положения заключается в том, что речь идёт именно о связи Единого с единством сущего в целом, а не о самом Едином, в отношении которого в неоплатонизме не применяется онтологическая терминология. Как известно, основани-

ем присутствия Единого в мире реально сущего выступает умаление (“эманация”) Единого (или Блага) в форме вертикальной триады первичных сущностей: “Единое–Ум–Душа”. Субъектом же, в котором происходит осуществление благого излияния Единого, выступает материя, которая также включается в трёхчастную структуру благого действия Единого и в воплощение этой структуры как “не-сущее” (о проблеме материи и логоса мы также будем говорить в третьей главе настоящей работы). Преизбыток, из которого Единое изливается в благости собственной полноты, изобилия и совершенства в множественность сущего, «не закончится, пока в нисходящей последовательности не будет реализовано всё возможное многообразие бытия» и «не будут достигнуты последние пределы возможного» [68, с. 65–66].

В дальнейшем мы придём к постановке онто-теологического вопроса об истинности соотнесения вертикальной триады неоплатонизма с Лицами Св. Троицы в патристике. Сейчас же отметим, что при разработке онто-логического принципа полноты А. С. Карпенко, следуя сложившейся в философии и теологии традиции интерпретации Плотина и неоплатонизма в целом, соотносит действие вертикальной триады с творением *ex nihilo*, что естественным образом ставит перед исследователем трудноразрешимую задачу соединить *свободу* творческого акта *ex nihilo* в теологии с *необходимостью* излияния преисполненного благостного изобилия Единого в позднеантичной философии. Тем не менее основания принципа изобилия А. Лавджоя и принципа полноты А. С. Карпенко приобретают вполне ясные очертания общего метафизического принципа: *абсолютная потенциальность и абсолютная актуальность достигают тождества в распространении единства Блага и Бытия, в том числе и бытия человеческого мышления, в Универсуме.*

Рассматривая историю онтологического доказательства бытия Бога в философии средних веков и нового времени, А. С. Карпенко подходит к проблеме, которую можно назвать как горизонтом онто-логического принципа полноты (поскольку Бог как совершеннейшее существо потенциально существует в человеческом мышлении, его существование в действительности есть необходимая актуализация потенциальности в реальном существовании), так и горизонтом этического и аксиологического расшире-

ния антропного принципа (обладающий свободой воли Человек, который в силах непротиворечиво помыслить невозможное для Бога абсолютное зло, выступает потенциальным центром притяжения зла в Универсуме независимо от того, в состоянии ли он в действительности осуществить зло).

Онтология и онто-теология *возможности* выбора между добром и злом означает постановку важнейшего для постнеклассической парадигмы вопроса: *какая идея о человеке как средоточии добра и зла в Универсуме может обеспечить императив нравственного (должного) и ценностного (сверхдолжного) отношения абсолютной ответственности человеческого разума, праксиса и, шире, человеческой личности за возможность пребывания Блага в бытии сущего и в бытии самих человеческих существ?*

А. С. Карпенко предлагает распространить идею онтологических (физические константы, квантовая неопределённость) и логических (логические законы мышления, непротиворечивость умозаключений) “ограничителей” на произвол и самообожествление познания и воли к господству, открытых, в силу сформулированного принципа полноты, бесконечности возможностей реализации как добра, так и зла.

Непрестанные усилия по трансцендированию и объективированию данных сознания, познавательных способностей, воображения, воли в самых различных и причудливых формах показывают, что принцип полноты не является метафизической спекуляцией или логической конструкцией. Действительно, история использования технологий и практик так называемых “расширений сознания”, “переоткрытий пространства и времени” и т. п. свидетельствует о жажде невозможного, свойственной человеческому разуму.

Важно, что А. С. Карпенко употребляет термин “подлинная возможность”, т. е. указывает на возможность, соотносимую с действительными возможностями мышления. Фактически, именно положение о подлинности возможностей, начиная с замысла и кончая его воплощением, выступает в его работах истинным ограничителем произвола воли и разума: разум осуществляет не призрачную и неизвестно откуда навеянную “возможность” самобытия, но способствует реализации исходно данного в структуре самого мироздания.

Таким образом, принцип изобилия Лавджоя и принцип полноты А. С. Карпенко выступают как философские основания модели Универсума, в котором возможны реализации (актуализации) подлинных возможностей (потенциальностей) сущего в целом. Однако вопросом, приводящим исследования в максимально тесное взаимодействие с идеей о центральной роли сознания человека во вселенной, следует признать вопрос об истоках и принципах, согласно которым множественность и временность, присущие универсуму сущих вещей, коррелируются с природой восприятия и временностью человеческого существования. Как подчёркивает А. С. Карпенко, обнаружение истоков и принципов должно привести к обоснованию *возможности* рационального познания Универсума. Вместе с тем подчёркивается и важность ограничительного требования, согласно которому «истинное назначение человека не только в продуцировании поля возможностей, но также в его ограничении и последнее является наиболее важным» [59, с. 103].

По всей видимости, принципы “полноты” и “ограничения” выступают как *дополнительные*, наподобие того, как этические, гносеологические и праксиологические принципы ограничивают и проясняют значение друг друга. В контексте нашего исследования важно упомянуть, что ответ на вопрос А. С. Карпенко «*как возможно невозможное?*» [59, с. 104], оказывается в поле постнеклассической парадигмы, для которой вопрос о сущем в целом соотносим со смыслом существования человеческой личности, в которой сходятся как онтологические и логические векторы Универсума, так и божественные замыслы и решения.

### ***2.2.2. Этические ограничители в контексте идей об онтологической недостаточности человеческого существования***

Проблема онтологического до-определения возможности до актуальности или определённости в онтологии возможного предоставляет существенно новый горизонт для исследования ценностного статуса интенциональности в постнеклассической парадигме. С точки зрения интересующей нас ценностной про-

блематики следует поставить ряд вопросов, расширяющих онтологическое видение проблемы до её онтологического и теологического рассмотрения.

Слабый антропный принцип говорит о естественных условиях события человечества (при этом ограничивая возможность жизни только её углеродными формами), не задаваясь вопросом о причинах события возникновения. Почему оно вообще произошло? Почему вообще стала возможной жизнь людей, понимаемых как личные и уникальные существа? Почему человек явился на свет как ипостасное бытие, а не просто как элемент в естественной цепи безликой и слепой игры случайности и необходимости? Выясняется, что проблема достаточных условий для возникновения и поддержания жизни во Вселенной в рамках космологии соотносится (должна соотноситься) с тайной личного бытия в теологии и тайной мыслящего и мыслимого бытия в философии. Одним словом, полагание интенциональных систем интерпретации предполагает задействование классически понимаемой направленности мышления как направленности на смысл феномена, раскрывающийся в *любой* сфере человеческого знания и познания.

Философское и теологическое рассмотрение затруднений, с которыми сталкиваются сторонники концепций “наблюдателя” и антропного принципа, имеет своей целью не столько критику или отрицание антропных аргументов или интуиций о месте и роли человека во Вселенной, сколько онтологическое и теологическое прояснение природы связи между человеком как целостным духовно-материальным феноменом и бытием самой Вселенной. Собственно, этот подход в полной мере соответствует духу научной парадигмы, на заре своего существования постулировавшей каузальную открытость физической реальности. Как отмечает Хоуп Дж. Лесли, вопрос о существовании связи Вселенной и человека представляет неизмеримо большее научное значение, нежели попытки скрупулёзного выяснения каузального влияния присутствия человека «на физические законы и результаты их осуществления, приводящие к существованию жизни» [195, с. 296]. Действительно, выявление онтологических структур, лежащих в основании ценностного отношения человека к феномену жизни, оказывается затруднительным без опоры на очевидности добра,

блага. Несмотря на спекулятивный характер теологических и метафизических систем, проблема человека и мироздания ставится в них более радикально, нежели в философии и методологии естественных наук. С нашей точки зрения, одной из основных причин различий в постановках вопроса о человеке выступает присущий именно философии и теологии взгляд на разум, экзистенцию и положение человека в мироздании как на драматическое и даже трагическое бытие.

По мнению Е. В. Косиловой, совмещение онтологического региона потенциальности с мышлением вызывает особую ситуацию личностного бытия – интеллектуальное и экзистенциальное “коллапсирование”. Аномалия погружения в сферу потенциальности выступает мощным экзистенциальным и когнитивным ограничителем абсолютных претензий воли и разума, поскольку «регион потенциальности ... одаривает субъекта собственным несуществованием, причём это одаривание несуществованием значительно важнее, чем одаривание существованием (также имеющее место, разумеется)» [65, с. 85]. В этом смысле онтология возможного выполняет роль редукции, которая, в отличие от гуссерлевской феноменологии и в соответствии с феноменологической герменевтикой Хайдеггера, может быть в первом приближении названа редукцией к сфере онтологических возможностей, где человек «выламывается, вырывается из царства наличного, делается свободен и независим от наличного здесь-и-сейчас» [65]. При этом исходный способ естественного пребывания в мире наличного сущего определяется в качестве онтологической неполноты и “не подлинного” модуса существования.

В связи с этим представляется важным мнение Арнольда Гелена о биологической недостаточности человека как вида, служащей истоком свершений в науке и культуре (поскольку для реализации предоставляемых миром биологических “полей неожиданностей” изначально биологически ущербное человеческое существо «должно отвоевать условия своего существования у мира» [36, с. 176]). Акценты на онтологической повреждённости природы и разума, о которых говорит теология, задают мощный фактор ограничения деятельности разума, выдвигающего идею о своём привилегированном положении в Универсуме.

Не оспаривая факта этой привилегированности, теология и философия усматривают в нём иные истоки, иную меру ответственности и иное – предельное – аксиологическое содержание, связанное с понятием “Ничто” и идеями об уязвимости, зыбкости мироздания в целом. Как полагает А. И. Селиванов, именно в этом и заключается смысловое единство онтологии и аксиологии, конституирующее и манифестирующее мировоззрение, которое в силах «остановить безумие уничтожения, ибо тот, кто понимает и принимает возможность ничто, шаткую ситуативность бытия, жизни – борется со знанием дела, с пониманием ответственности за бытие» [125, с. 62]. В этом отношении ключевыми представляются проблемы “негативности” в философии, теологии и эпистемологии, а также концептуальные построения, связанные с понятием интенциональности, в которых осуществляется *органическое* включение фактора “негативности”, представленного в категориях “небытия”, “ничто” и “не-сущего” в целостную картину мира. Остановимся на данной проблеме подробнее.

### ***2.2.3. Субстанциальное и несубстанциальное соотношение категорий “бытия” и “небытия” в философии и эпистемологии***

Понятие “негативности” обычно вводится для иллюстрации и объяснения способности мира и сознания к смене собственных состояний. В диалектике это понятие связывается со способом обоснования единства бытия и мышления. Вот что пишет по этому поводу Д. Э. Гаспарян:

На первый взгляд, в этом определении нет ничего, что бы не согласовывалось с фактическим положением дел, ибо мир, как он нам дан, действительно длится. Однако для того, чтобы эта способность к длению была реализована, и главное, для того, чтобы мы могли понимать, как это возможно, мы должны сказать, что негативность есть ещё и реальное ничто, то самое, которое по всем законам классической логики не должно и не может быть. В диалектике [классической философии] это ничто оказывается существующим, поскольку именно оно в результате своей деятельной производительности темпорализирует мир. Диалектика станет тем философским методом, который попытается *онтологизировать длительность на правах объективного процесса*. Иными словами, диалектика постарается доказать, что существует время бытия. Сделать это можно единственным способом – *уравнять в правах бытие и небытие* таким образом, чтобы сказать – *небытие бытийствует* [35, с. 185–186].

Онтологизация негативности в диалектике перерастает в проект её антропологизации. Это происходит в связи с тем, что диалектика ищет пути встраивания в мир субъекта неклассической философии, который признаётся частью бытия и определяется, скорее, как бытие-человеком, а не как носитель автономного сознания или рефлексии, наподобие “привилегированного” гносеологического субъекта Нового времени. Наоборот, “привилегия” связывается с особой ролью человека в Универсуме реально *сущего*. Как верно замечает Д. Э. Гаспарян, приоритетное значение человеческого существования в сохранении внутримировой негативности становится лейтмотивом философии бытия в XX веке, благодаря которой «появляются качественно новые атрибуты негативности, не меняющие, впрочем, главного смысла – *специфичностью своего бытия человек обязан негации*» [35, с. 186].

В сферу разграничения следует также внести вопрос о принципиальной возможности воплощения (актуализации) тех или иных замыслов и концептов. Иначе говоря, обращение к проблеме негативности позволяет более адекватно апеллировать как к праксиологии и аксиологии, так и собственно к онтологии и гносеологии, постнеклассический контекст которых задаёт человекоразмерный горизонт смыслопорождения в отношении сущего в целом.

Данный контекст представляется обоснованным также исходя из вывода, сделанного в предыдущем параграфе, согласно которому нозма предстаёт в виде расширенного понимания интенционального предмета, скоррелированного как с интенциональным актом, так и с горизонтом возможного, предоставляемым объективной реальностью. Именно в свете расширенного понимания структуры интенциональности мы и обращаемся к философской проблеме негативного как источнику конституирования горизонта возможного и встраивания в этот горизонт интенциональной структуры сознания и онтологии интенционального как структуры понимания человеком собственного бытия и бытия сущего.

Согласно М. С. Кагану, направления, в соответствии с которыми рассматривается эвристика проблемы негативности для эпистемологии, могут быть скомпонованы и эксплицированы в соответствии с выбором приоритетных принципов в подходах к негативности, признающих:

первичность бытия самого по себе (как материального субстрата или идеи);

первичность небытия как субстанции, относительно которой бытие понимается как неистинное и не имеющее самостоятельного существования;

различные формы негативности (“небытие”, “ничто”, “не-сущее”), лишённые гносеологического потенциала вследствие их непредметного характера и, по причине этого, принципиально не включаемые в логические процедуры и нормы эпистемологии;

позитивность эвристического потенциала установления системных связей категорий “бытия” и “небытия” в двухчастных (“бытие–ничто”, “сущее–не-сущее”, “бытие–время”), трёхчастных (“бытие–небытие–ничто”) или четырёхчастных (“бытие–небытие–ничто–нечто”) инвариантах;

правомерность рассмотрения проблемы бытия только объективно, т. е. бытия как такового (“в-себе-и-для-себя-сущего”), определённого бытия конкретного сущего;

возможность рассмотрения вопроса о бытии в связи с сознанием и экзистенцией человека, где его конечное “вот-бытие” выступает правомерным источником конституирования смыслов системных связей категорий бытия и небытия как в жизни природы (сущего в целом), так и в специфических формах знания: философского, научного, культурологического, теологического, психологического [56, с. 53].

Рассмотрим несколько характерных концепций соотнесения категорий “бытия” и “небытия”. Обращаясь к этим категориям, гносеология имеет целью познание предельных оснований мира, именно эти основания и имеет в виду в смысле познавательной задачи и философского постижения. Никакие иные цели и смыслы в это обращение не включаются и не должны включаться. Речь идёт о “первой философии” как идеальном образце в реальном исследовании.

В дальнейшей перспективе исследования следует обратить внимание на дефиниции, даваемые Н. М. Солодухо категориям бытия и небытия. Автор остаётся в пределах концепций, понимающих бытие как наиболее обобщённое действительное сущее, т. е. фактически не проводит разграничения/дифференции между

бытием вещи и её действительным существованием как реальной в реальном мире. Дефиниции составляются таким образом, что реальность приписывается обоим понятиям, субстанциальный характер которых, таким образом, вводится как априорный и базисный: «Бытие – это: 1) реальное существование чего-либо, нечто; 2) существующая реальность, всё реально существующее; 3) реальное несуществование как таковое. Небытие – это: 1) реальное отсутствие чего-либо, ничто; 2) несуществующая реальность, всё реально несуществующее; 3) реальное несуществование как таковое» [129, с. 177].

При обращении к пользующейся авторитетом концепции “субстанциальности небытия” Н. М. Солодухо, мы хотели бы отметить её статус в отношении феноменологии. Вопросы, которые ставит Н. М. Солодухо, утверждая субстанциальный характер небытия, проистекают, на наш взгляд, из априорно принимаемого им положения о *реальном* существовании бытия, при котором неизбежно происходит подмена понятия “бытия” на понятие “сущее”. На языке философии Хайдеггера это означает господство метафизического взгляда на бытие, которому сопутствует отказ от онтологической дифференции между бытием и сущим. В этом отношении примечателен тот неверный акцент, который Н. М. Солодухо ставит на мысли Хайдеггера о характере первоначального вопроса философии. Н. М. Солодухо формулирует, а точнее, переформулирует хайдеггеровское «Почему вообще есть нечто, а не наоборот – ничто?» [145, с. 104] в своём ключе: *почему существует бытие, а не ничто?* При этом кажущаяся незначительной неточность перевода оборачивается фундаментальным расхождением: то, что Хайдеггер имеет в виду как “сущее”, Н. М. Солодухо истолковывает как “бытие”.

Приведём основные вопросы, критически поставленные Н. М. Солодухо в адрес “парадигмы бытия”: «Может ли мировая бытийная субстанция, будь то дух или материя, служить причиной и основой самой себя? Не оказывается ли парадигма философии бытия в этом вопросе в плену порочного круга? В рамках этой парадигмы остаётся без ответа вопрос: “Как целое может быть основанием себя как целого?”» [129, с. 178]. Иначе говоря, Н. М. Солодухо переносит центр тяжести с вопроса о целом

и части, которая определяется этим целым, на вопрос о целом как целом, вернее об истоках и возможности бытия целого как целого; эти истоки и возможности и предстают в его авторской позиции как субстанция:

Начало и основу всех вещей, существования мира в целом следует искать в том, что действительно является безусловным и само не требует своего основания. Что же может быть самодостаточным и, следовательно, служить источником и условием реального существования всего другого? ... это не может быть нечто существующее, т.к. всякое нечто обусловлено чем-то другим. Значит, не существующее, не нечто, не бытие, а несуществующее, ничто, небытие – вот что может быть безусловной основой [129, с. 179].

Вывод, к которому приходит Н. М. Солодухо, вполне предсказуем: подлинной субстанциальной основой мира (его субстратом целостности) выступает не бытие, а небытие (или ничто, употребляемое автором равнозначно с “небытием”), которое наделяется всеми присущими классическому пониманию субстанции характеристиками. Рассмотрим ход рассуждений автора и покажем, что предложенное им монистическое видение небытия как субстанции сущего (существующего, определённого, многообразного) основано на исключении из концептуальной схемы онтологической дифференции между бытием и сущим.

В качестве аргументов выступают априорно принимаемые положения о том, что:

небытие не существует само по себе изначально, по определению;

небытие как исходное отсутствие чего-либо ничем не обусловлено, поскольку, по мнению автора, оказывается невозможным помыслить необходимость какого-либо усилия с чьей-либо стороны, чтобы положить несуществование ничто;

небытие, таким образом, является причиной себя, т. е. субстанцией (*causa sui*) и в качестве субстанциального основания – первопричиной мира.

Исходя из данных аргументов автором делается вывод о природе (причинах и способах) порождения “нечто” из “ничто”: вследствие характера самого небытия необходимо порождающий нечто; как несуществующая реальность небытие является онтологически неопределённым; небытие не определено как дух

(объективный или субъективный), материя (реальность существования) или сознание (субъективная реальность); небытие в своей онтологической неопределённости принципиально противоречиво как “Ничто и Всё одновременно”. При этом слово “всё” переводится в ранг понятия, закладывая модальность бытия как наличной противоположности небытия: небытие есть исходное *все-бытие* возможных “есть” и “не есть”; делается генеральный вывод о том, что небытие суть порождающее начало бытия, а возникновение бытия спонтанно, случайно и необъяснимо.

Как видим, в субстанциальном метафизическом понимании категории “небытия” как порождающего “несубстанциальное” (но от этого не менее метафизическое) бытие мира в принципе нарушается основополагающая идея об интенциональном различении категорий “бытия” и “сущего”.

В постнеклассической эпистемологии В. Н. Порусом предлагается тематизация проблемы “негативности”, в которой проводится анализ субстанциального понимания онтологического “небытия” и теологического “ничто” у Н. А. Бердяева и А. Н. Чанышева. Рассмотрим идеи В. Н. Поруса более подробно, поскольку в дальнейшем исследовании нюансы различения понятий “небытия” и “ничто” выступают в качестве смыслообразующего структурного элемента.

Проект В. Н. Поруса не связан с компаративистским исследованием употребления категорий “бытия” и “небытия” Н. А. Бердяевым и А. Н. Чанышевым. Категориальная “отстранённость” от предельных смыслов вообще не свойственна ни Н. А. Бердяеву — яркому представителю экзистенциального и персонологического способов осмысления мистического опыта философско-богословских традиций, ни А. Н. Чанышеву, трактат которого рассматривается в виде квинтэссенции его личного духа в философских поисках, ни самому В. Н. Порусу, для которого религиозно-философская проблематика русской мысли в последние годы является одним из существенных критериев оценки способности эпистемологии дать ответы на животрепещущие вопросы познания и жизни.

Стоит отметить, что “Трактат о небытии” А. Н. Чанышева ставится в привилегированное положение не из-за новизны или логической безупречности, но вследствие радикальности выво-

дов, предстающих у автора постулатами или принципами, в соответствии с которыми строятся этические и аксиологические доводы в пользу человеческого существования, порывающего с телосом бытийного. Данный разрыв не указывает на некий сговор скептического разума с философией в деле отрицания мира, его ценностей и истинностных достояний познания. Речь идёт о *философских основаниях*, исходя из которых формулируются модусы подлинного существования “человека небытия”: замкнутость, мужество, атеизм, отстранённое признание необходимости любви, дружбы, культуротворчества. Иллюзорность любых форм экзистенции и культурного смыслопорождения (противостоящих небытию как всеобъемлющему основанию) выявляет как структуру самого мироздания, в буквальном смысле *сияющего* обрести собственное бытие, так и специфического личностного усилия по двойному отрицанию – «небытия своего небытия» [167, с. 165]. Собственно, бытие у А. Н. Чанышева и предстаёт как такое усилие – личностное, уязвимое, кратковременное, обречённое на угасание без надежд на собственное или всеобщее возобновление, возрождение.

Факт соединения В. Н. Порусом таких философов, как А. Н. Чанышев и Н. А. Бердяев, указывает на далеко идущий замысел: выявить философские основания творческого процесса порождения смыслов и горизонтов культурного, общественного и личностного бытия. Есть и вторая причина, которая, на наш взгляд, не вполне чётко обозначена самим В. Н. Порусом, несмотря на то, что имеет прямое указание на характер усилия, в котором небытие подвергается отрицанию.

Как известно, Н. А. Бердяев акцентирует связь своих философских построений с немецкой мистикой средних веков и нового времени (М. Экхарт и Я. Бёме). Ключевым понятием при этом выступает “Божественное Ничто” или “Ungrund” – “бездна”/”небытие”, понимаемые как предшествующий Богу принцип “меонической” свободы – начала и основания всего, задающего требование собственного просветления изнутри божественной сущности и изнутри творения. Усилие, с которым человек преодолевает собственное меоническое начало свободы, обуславливается не безблагодатным и атеистическим миропорядком, но

таким миропорядком, в котором меоническое начало *уже* преодолено Богом внутри себя самого. Этот, в своём роде *прото-творческий* божественный акт свидетельствует о присутствии (в смысле присутствия неестественного, благодатного – *свободного*) возможности преодоления меонического начала конечным человеком, поскольку «во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост» [12, с. 355].

Существенный момент, который справедливо отмечает В. Н. Порус, заключается в том, что бердяевское “преодоление” меонической свободы человеком отличается от божественного только *порядком* тварности/нетварности, по сути же находится в пропорционально равном статусе совершаемого усилия, о чём свидетельствует тезис о человеке как “со-работнике” Бога (этот же момент возникает и в поздней философии Шелера), как о духовно-телесном существе, экзистенциальное усилие и мистические акты которого необходимы Богу для *собственного* существования, а не для бытия мира сущего (творения). Таким образом, факт наличия у обоих авторов усилия, в котором “небытие”/меоническая свобода” отрицаются или преображаются (“отрицание” и “преображение” контекстуально различны, что мы здесь оставляем без рассмотрения), вносит интересные нюансы в проблему творчества.

Вернёмся к компаративному анализу В. Н. Поруса и к тем составляющим, в которых автор касается онтологической проблематики двух “нигитологий”. Онтологическая проблематика также представляет собой экспликацию негативности, в которой личность у Н. А. Бердяева и сознание у А. Н. Чанышева соотнесены с бытием: сущее в целом (миропорядок) признаётся лишённым основополагающих возможностей свободы, которые делают личность личностью, а сознание – сознанием бытия. В. Н. Порус справедливо указывает на личность как на абсолютно свободное начало, которое у Н. А. Бердяева не обуславливается необходимостью выбора между добром и злом, но творит добро или зло, избегая любого принуждения со стороны мира сущего – “царства” объективации и законосообразного порядка, внеположного и враждебного личности [107, с. 77]. Более того, согласно бердяевской теодицее, Бог не только не обнаруживается как им-

манентное присутствие в мире сущего, но как “Дух” безусловно противостоит ему, к чему и призывает свой образ и подобие – человеческую личность.

У А. Н. Чанышева сознание выступает, с одной стороны, как высший тип бытия, в котором заключается сама возможность негации небытия, и как средоточие страдания личности, связанное с усилием негации – с другой. Вследствие своей двоякости сознание противостоит как небытию, так и собственным страданиям как *сознанию бытия*, вынуждающим его постоянно соскальзывать в угасание собственной активности. Нарастание же бытийной активности сознания фактически означает нарастание боли от осознания собственных конечности и бессилия положительно завершить противостояние с небытием. Как образно обобщает данную мысль В. Н. Порус, смысл сознательного, или шире – философского, существования заключается не в творчестве и поисках истины, но в минимизации усилия «просто быть, не исчезать, не падать в бездну, к краю которой ... неотвратимо подтаскивает время» [108, с. 107].

Таким образом, усилие *быть* в мире сущего в качестве сущего мыслящего и понимающего связывается обоими авторами с началами, внешнеположными и враждебными духовным основам существования человеческой личности и бытийствующего сознания. В случае Н. А. Бердяева это установленный миропорядок бесконечных объективаций, в случае А. Н. Чанышева – негативная субстанциальная основа мироздания (“небытие”). Онтология же как совокупность знаний и учений о мире сущего и способах его бытия выступает не чем иным, как формами фиксации порабошающих личность мировоззренческих и эпистемологических установлений, с одной стороны, и иллюзорных по своей познавательной силе философских, культурологических и естественнонаучных построений – с другой.

Обращаясь к проблеме “негативности” в известных подходах современных философов, мы преследовали цель эксплицировать драматичность человеческого существования, взятого в рамках *только* онтологической проблематики. Вряд ли имеет смысл оспаривать тот факт, что понятие *объектного* бытия мира требует форм *при-* или *до-* мысливания качеств и смыслов для обретения стату-

са онтологии жизненного мира человека. Иными словами, для того, чтобы стать основой ценностного отношения со стороны сознания, объективный мир должен войти в корреляцию с сознанием и теми ценностными структурами мышления и экзистенции, в которых данный императив и будет осуществлён. Онтологии сознания и мира, таким образом, должны оказаться взаимовосполняемы и выступать в качестве условий со-присутствия смысла.

Напрашивается ряд вопросов. Означает ли, что личностное выдерживание “груза” небытия в актах его негации автоматически замыкает усилие на нём самом, делая его таким образом бессильным для собственного превосхождения? Означает ли, что возможность перевода усилия в созидательное поле творчества возможно исключительно на пути мистического и, шире, религиозно-философского уподобления человеческого усилия усилию *внутреннего* противостояния божества (обратим внимание, что Н. А. Бердяев высоко оценивает зарождение и развитие в немецкой мысли понятия *Gott* – “божества”) небытию (в каких бы формах оно ни представало)? Означает ли, что метафизическая и теологическая постановки вопроса об усилении, в котором человек противостоит небытию, имеют изначально более выгодные позиции обоснования и апелляции к изначальному опыту смерти, болезни, горя и отчаяния, нежели онтологические постановки этого же вопроса, согласно которым подлинная экзистенция, как, впрочем, и подлинная трансценденция, имеют своим предметом сущее, мир жизни, а не “бездонные” основания собственного бытия (небытия) и мышления? И, наконец, возможен ли синтез этих постановок вопроса о бытии и небытии? Зависит ли “со-присутствие смысла” только от желания и волевого усилия человека (если таковое вообще возможно, в чём сомневаются вышеприведённые авторы), связано ли только с пониманием им природы и структурных композиций сущего в целом или же основана в более “высоких” сферах бытия и мышления? Какое значение имеет интенциональность как универсальное априори корреляции сознания и действительного бытия? Изменяется ли в ценностной корреляции с сущим структура интенциональности, наподобие того, как это было описано во второй главе? И, наконец, вопрос, касаемый непосредственности сопряжения феноменоло-

гии и постнеклассики: *являются ли онтология сферы феноменов и классическая структура интенциональности вполне достаточными условиями для такого качества бытия сознания и личности, которое способно выявить глубинные мотивы ценностного отношения к миру и сформировать идею и культуру несения Блага в мир?*

Для прояснения данных вопросов воспользуемся идеей о модификации структуры интенциональности (размыкание на уровне нозмы) как методологическим приёмом при обращении к проблемам онтологии и аксиологии человеческого существования. Применение будет осуществляться в соответствии с предложенными ранее методами, однако целью поиска выступит не способ согласования онтологических уровней сознания и действительного бытия, а единое онтологическое или, точнее, *мета-онтологическое* основание интенциональности.

### **2.3. Восполнение онтологической недостаточности классической структуры интенциональности в современной феноменологии и герменевтике**

#### ***2.3.1. Онтологическая недостаточность и способы её компенсации в “каузальной метафизике”***

***Г. Хармана***

Выдвигаемые Грэмом Харманом положения об интенциональности как метафизическом а priori представляют собой фундаментальные онтологические и, в какой-то степени, мистические интуиции о бытии реальных и интенциональных предметов (последние Харман называет “чувственными”, имея в виду их чувственную воспринимаемость). Иначе говоря, хармановская “объективная онтология” опирается на положение о том, что модус существования “для другого” свойственен исключительно интенциональным (воспринимаемым) объектам. Онтологическая область взаимодействия интенциональных объектов хотя и рассматривается в ключе феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, однако в содержательном плане тяготеет скорее к феноменологическому направлению, основателем которого считается Николай Гартман, выступавший с критикой онтологии, ориентированной исключительно на имманентные сознанию интенциональные структуры конститутивности.

Проект Гартмана посвящён онтологии, в которой структуры бытия сущего рассматриваются как “онтически понимаемое всеобщее”, познание которого «направлено на в себе сущее как таковое, то проблема бытия начинается ... уже не у последних оснований мира, но в самой жизни», касаясь при этом «всего познанного и познаваемого не в меньшей степени, чем непознанного и непознаваемого» и примыкая «ко всему налично существующему, всем человеческим отношениям, ничтожным и великим» [33, с. 107]. В конечном счёте, теория познания Гартмана указывает на универсальность понятия “отношения”, в котором определяется познание в целом, поскольку «не один только предмет познания есть сущее, таковым оказывается также и субъект» [33, с. 107]. В целом же, познавательные отношения определяются как бытийные отношения, в которых «теория познания напрямую переходит в теорию бытия» [33, с. 107–108].

Метафизическое понимание онтологии объективной сферы связывается Гартманом не только с познавательной активностью сознания, но и со способом явленности сущего для сознания и со способом само-бытия сущего. В интенциях в отношении процесса и предмета познания Гартман высказывает мысль о том, что становящееся объектом познания сущее никогда не исчерпывается собственной предметностью, но, являясь средоточием “субъективного” и “объективного” сущего, *превышает* предметный статус: «То, на что в действительности нацеливает себя сознание, что оно пытается постичь и исследовать, обладает сверхпредметным бытием» [33, с. 104].

Развитием этого типа онтологических построений и выступает положение Хармана о вторичной и вспомогательной роли интенционального сознания субъекта в способах раскрытия объектов (вещей как они есть сами по себе) для восприятия сознанием.

Предметом, на который направлено внимание Хармана, является независимая от сознания и воли человека объективная *область*, в которой уходящие от самораскрытия и взаимодействия реальные объекты, будучи подвергнуты воздействиям со стороны различного рода причин, *необходимым образом* вступают в это взаимодействие. Данная область, именуемая Харманом “интенциональностью как таковой” или “условием феноменальности”,

выступает своего рода генератором действия двух видов причинности, благодаря которым взаимодействие между объектами становится возможным.

Первая, “замещающая причинность” (*vicarious causation*) генерирует онтологический избыток, заключающийся в том, что интенциональные отношения никогда напрямую не вбирают автономной реальности своих составляющих частей [191, с. 2–6], и обуславливает взаимодействие реальных объектов друг с другом и с сознанием. Вторая, “буферная причинность” (*buffered causation*), обуславливает сдерживание, торможение напора, присущего самораскрытию интенциональных объектов, т. е. объектов, оказавшихся в поле действия замещающей причинности. Необходимость сдерживать данный “напор” связана с тем, что воздействие замещающей причинности оказывается настолько велико, что, обретая интенциональную характеристику взаимонаправленного контакта, объекты “рискуют” утратить его *меру*. Следовательно, оставшись без противодействия со стороны буферной причинности, замещающая причинность выступает в виде силы, одновременно предоставляющей интенциональное основание и уничтожающей его: монизм воздействия замещающей причинности подталкивает объекты к изоморфному, недифференцированному, слитному существованию друг по отношению к другу и к сознанию [191, с. 208–209].

Дополняя своё видение характера объективной причинности, Харман указывает также на сложную диалектическую игру понятий “субстанции” и “отношения”. В отличие от классической философии он не разделяет эти понятия, но ориентируется на поиск динамических форм их взаимопереходов. Основанием для этих форм и выступает метафизика причинности. Будучи включены в каузальную систему связей, реальные объекты вступают в игру явленности и уклонения от явленности, наподобие маятника, движения которого как бы описывают возникающие конфигуративные связи и образы сущего. Такой способ существования интенциональных предметов именуется Харманом “аллюром” (*allure*) [191, с. 142–144].

Значение философии Хайдеггера для собственной метафизической системы Харман усматривает отнюдь не в учении об онтологической природе феномена, но в эвристике понятия “инструмен-

тальности” (*Tool-Being*), охватывающего «все способы взаимодействия со сферой бытия сущего» (“as covered all beings”) [192, с. 35–36] и эксплицирующего *особое отношение к вещам* в их “сокрытости” и “несокрытости”:

Хайдеггеровский анализ инструментальности ... снабжает нас самым глубоким из возможных изложений классического разлома между субстанцией и отношением. Если нечто “налично-подручно”, это просто означает, что оно зафиксировано через некое отношение – связанное с восприятием, теоретическое, практическое или чисто причинное. Быть “подручным” не значит быть полезным в узком смысле, но означает погружаться в подземные глубины, которым доверены другие объекты, при этом никогда до конца не зондируя и не прослушивая их. Когда объекты подводят нас, мы приобретаем опыт отрицания их доступных контуров и узнаём, что объект превосходит всё, что мы понимали о нём. Такая предпосылка позволяет поставить вопрос о замещающей причинности. Если объекты уклоняются от отношений, то нужно спросить, каким образом они вообще вступают в контакт. Хайдеггеровский анализ инструментальности распахивает ворота для странного нового реализма, в котором сущности смутно мерцают с океанского дна – неспособные вступить в контакт, но каким-то образом всё равно умудряющиеся сделать это [162, с. 77].

При всей специфичности (сомнению можно подвергнуть, к примеру, тезис о том, что реальные объекты *не* взаимодействуют друг с другом или затребовать опытные данные, указывающие на это) и даже спекулятивном характере данная концепция представляет немалый интерес в качестве метафизической экспликации положения об ущемленном или неполноценном характере сущего как оно есть само по себе. Онтологическая недостаточность в данном случае может быть рассмотрена и как состояние потенциальности, выступающее с требованием своей максимальной реализации. В этом смысле предметом метафизики Хармана выступает сфера сущих, которые (по неизвестным автору причинам) не способны к действительному взаимодействию друг с другом, но тяготеют к такому взаимодействию; однако, вступив в него, стремятся вернуться в прежнее состояние изолированности и автономности.

Несомненная эвристика метафизической концепции Хармана заключается в указании на *изначально неполный, призрачный и как бы недоовоплощённый способ собственного бытийствования* сущего в целом. Значение интуиций Хармана видится также

в выдвижении им онтологической гипотезы о каузально-действенной природе основания феноменальности/явленности сущего. В этой “каузальной метафизике” происходит онтологическая корреляция интенциональности сознания и интенциональности как таковой, вследствие чего возникает *единая* онтологическая структура ноэзо-ноэматической различённости предметной сферы и сферы сознания. При этом онтологическая недостаточность сознания и объективной предметной области компенсируется формами замещающей и буферной причинностей, образующими действенное поле “интенциональности в целом”.

### **2.3.2. Аксиологическое восполнение онтологической недостаточности в концепции “бытия-действующего” П. Рикёра**

Ключевым моментом онтологии самости у Поля Рикёра предстаёт выявление и описание специфической структуры личностных отношений между Я и Другим. В целом же, при разработке герменевтики самости Рикёр исходит из трёх проблематик: рефлексивного анализа, в основе которого лежит семантика символов, эксплицирующего процесс возвращения “герменевтического Я” к себе (в косвенной и неполной – оставляющей место для последующей реактуализации вопрошания – рефлексивной реализации герменевтических вопросов “кто говорит?”, “кто действует?”, “кто рассказывает о себе?”, “кто ответственен?”); определение самости через противопоставление её тождественности; определение самости посредством рассмотрения диалектического характера её отношения с инаковостью.

Остановимся на рикёровском термине, посредством которого эксплицируется проблематика самости – “аттестация” (или “удостоверение”). Аттестация представляет собой особый тип достоверности, противопоставляемый достоверности *Cogito* как основы понимания субъективности, начиная с Нового времени. Рикёр недвусмысленно указывает на характер противостояния достоверности аттестации и эпистемологической достоверности как «последнего и самообосновывающего знания» [114, с. 38]. Достоверность аттестации рассматривается, скорее, в качестве акта веры или

свидетельства «в той мере, в какой мы верим в слово свидетельства» [114, с. 38], и представляет собой наивысшую рефлексивную инстанцию в отношении подлинного, правдивого возвращения самости к знанию себя и способной к действию, а также в отношении способности самости признать “другого, нежели Я-сам”.

Используя метафору, можно сказать, что аттестация вносит в эпистемологический дискурс неустойчивость, подобную осцилляции, или мерцанию. Действительно, помимо неустойчивости рефлексивного анализа, ставящего целью выяснение истины о себе говорящем, действующем, рассказывающем, ответственном, аттестация направляет нас по пути, на первый взгляд, приобретения окончательной неустойчивости странного “доверительного” телеса самопознания. Действительно, постулаты о нравственно открытом характере существования, к которому призывает аттестация, могут быть приняты мышлением, мыслящим в категориях ценностей, и отвергнуты мышлением, стремящимся к строгой объективности достигаемой достоверности. Однако у Рикёра речь идёт вовсе не о формальной достоверности знания. Феноменологический акцент, которым сопровождается практически каждый вышедший из-под пера Рикёра труд по герменевтике, призван указать на *экзистенциальную* достоверность осуществления аттестации. Ведь само качество поднимаемых тем самым проблем личности свидетельствует о способности мышления претерпевать историчность бытия, мыслить как индифферентно по отношению к наличной самости, так и активно-творчески, т. е. преодолевать наличность, что, безусловно, является феноменологическим конституентом познания. Поэтому претерпевание и действие в мышлении и экзистенции принимаются Рикёром как условия сложносоставного процесса интенциональной направленности рефлексивного вычленения фактичностей самости: “Я-сам”, “Я-сам как Другой” и “Другой, нежели Я-сам”. Сходство с активным характером и структурой интенциональной различённости просматривается довольно ясно.

Согласно Рикёру, аттестация «может определяться как *гарантия бытия “Я-сам”, действующего и претерпевающего воздействие»* [114, с. 40]. При этом следует отметить, что действие и претерпевание имеют конститутивно-смысловую нагружен-

ность и не могут рассматриваться с точки зрения психологии, поскольку переживается смысл (интенциональное раскрытие символов священного и божественного, бытийного и личностного), ценностный конституент (ответственность) возвращения/обращения “Я” к себе самому и Другому.

Таким образом, “аттестация” предстаёт у Рикёра как условие разработанной онтологии направленного действия и претерпевания самости. Истоком этого действия, как и истоком движения “другого ко мне и меня к другому” в целом, и одновременно структурой онтологической недостаточности межличностного существования выступает специфический *разрыв*, подлежащий интенциональному *восполнению*. Данный момент и будет интересовать нас в первую очередь.

Существо онтологии “разрыва” описывается Рикёром двояко:

1) *в виде воли к замкнутости в себестождественности*, при которой другое “Я”, «если его не отличать от меня, не воспринимается в смысле обозначения через “Я” субъекта дискурса, действия, повествования, этического обязательства» [114, с. 391]. Это означает:

“Я” связано с более радикальным, чем то, что одушевляет сначала фихтенанскую, а потом гуссерлианскую претензию на всеобщее конституирование и радикальное самообоснование; это притязание выражает волю к замкнутости, точнее говоря, состояние разделения, приводящего к тому, что инаковость должна равняться радикальной экстерности [114, с. 391];

2) *в поглощении инаковости репрезентативной самотождественностью*, за которой признаётся ранг конститутивной *анти*-этической установки, бытующей и возобновляемой в способе *само*-репрезентирования как реальности в целом, так и основных ценностных и этических отношений. Способом (пожалуй, единственным) расторжения союза репрезентирующего мышления и ценностных установок в отношении “Я” и Другого Рикёр находит в личностном аспекте существования. Жизнь личности признаётся основополагающей сакральной формой негации онтологического и эпистемологического “разрыва”, при которой Другой становится условием “не-себе-тождественного” личностного существования:

Репрезентировать, представить себе нечто означает усвоить его, включить его в себя, а, стало быть, отвергнуть инаковость. Аналогический перенос, который является основным вкладом Пятого картезианского размышления, не ускользает от этого господства репрезентации. Стало быть, другой свидетельствует о себе не в гносеологическом модусе мысли. Этот модус основополагающим образом является модусом *этики*. Когда лицо другого предстаёт передо мной – и выше меня – то это не явление, которое я могу отнести к разряду своих – и только своих – репрезентаций; ... это лицо не зрелище, это голос. Этот голос говорит мне: “Не убий!”. Каждое лицо есть своего рода Синай, запрещающий убийство. А я? Именно во мне движение, начавшееся от другого, завершает путь: другой конституирует меня как ответственного, т. е. способного отвечать. Таким образом, речь другого располагается у истоков речи, посредством которой я назначаю для себя исток собственных действий. Самовменение ... теперь вписывается в асимметрическую диалогическую структуру, истоки которой являются внешними по отношению ко мне [114, с. 391].

Отвержение инаковости другого приводит к его полному поглощению, когда конститутивное и направленное на мою самость действие Другого останавливается, пресекается мной самим как иное (мне нетождественное). Онтология разрыва задаёт *радикальную* или *абсолютную экстериорность* конечного (мир) и бесконечного (священное) Другого/Иного, где вопрос об отношении предстаёт в виде вопроса об *отсутствии* отношения или «не-отношении» [114, с. 392]. Поэтому Рикёр и называет экстериорность абсолютной инаковостью, а понятие “себетождественного” существования употребляет в значении “разделения” – своеобразной антропологии разрыва. Разрыв не ограничивается способом существования в конечной сфере интерсубъективности, но указывает также на сверхценностный (абсолютный) характер разрыва *этой сферы* с Другим.

Религиозно-этическая особенность описанной ситуации хорошо известна из истории теологической и аскетической мысли как *богооставленность*, источником которой выступает не Бог, а человек, который в своём неприятии другого как ближнего замыкается и от присутствия Другого как Творца. Действительно, способность “Я” к самоидентификации и временному отдалению от мира способна модифицироваться в радикальное отделение, при котором Другой становится в принципе не ведом, не узнаваем; Другому полностью отказывается в возможности интериорного существования, Лице, голосе.

Итак, Другой/Иной существуют двояким образом: либо абсолютно экстериторно, либо в качестве самоотжественных представлений – объективаций. Таким образом, Рикёр описывает фундаментальную деформацию интенциональной системы, а именно – невозможность построения интенционального предмета, входящего в сущностный коррелят с действительным бытием самого предмета. Иначе данный концепт можно представить в виде *замкнутой интенциональности* или *интенциональной деформации сущностного коррелята имманентного с трансцендентным*. В гносеологическом аспекте эти термины модифицируются применительно к познавательной способности и процессу познания как вид ущербной, замкнутой или *интенционально-деформированной* рациональности. Восполнение рациональной способности познания и полагания ценности/сверхценности и восполнение недостаточной (замкнутой) онтологии самости предусматривает изменение структуры интенциональности – *встраивание ноэзо-ноэматической структуры конечного сознания в аналогичную структуру, онтологически и аксиологически превышающую предметный смысл, конституируемый сознанием как для-себя-значимый*.

В качестве бытийно-ценностной структуры восполнения Рикёр предлагает категорию “бытия-действующего”. Данная категория выступает онтологическим и аксиологическим основанием преодоления деформации интенциональной сферы и интенционально-замкнутой (себетождественной) ноэзо-ноэматической структуры “акт–предмет”.

Сохраняя и в значительной степени творчески реализуя интенции гуссерлевской феноменологии об имманентно-трансцендентном характере смыслополагания, Рикёр стремится привести к единству интенциональный способ существования герменевтической аттестации самости и категориальную структуру действия, разработанной Аристотелем. От конститутивной активности сознания трансцендентальной феноменологии Рикёр переходит к рассмотрению специфической активности личностного существования, в котором действие сопряжено не только с личностными смыслами и ценностями, но и с онтологической возможностью его осуществления.

Поиск онтологии, обеспечивающей возможность и действительность личностного понимающего бытия, составляет ценностное существо онтологии и герменевтики интенциональности Рикёра. Связь интенционального акта (именуемого им “энергией”) устанавливается не с абстрактной возможностью (“потенциальностью”), а с реальным действием. Это позволяет, с одной стороны, отойти от субстанциальной онтологии, где акт и возможность движения разделяются, наподобие того, как разделяются Аристотелем космология и физическое движение (акт чистого мышления отделён от действительности, существующей в возможности, т. е. бытие в своих основных значениях оказывается разделено), а с другой – уйти от комплекса бесцельного существования. Тогда основание действия направляется на само Бытие как бытие-действующее, сущностно коррелируется с ним. В этом случае акт и возможность (энергия и потенциальность) оказываются интенционально различены, но не разделены как независимые модусы мышления и существования.

В дополнение к категории “бытия-действующего” Рикёр вводит методологическую категорию “мета-бытия”. Приставка “μετα” не означает следование “за”, “после”, как в исторически осуществившейся идентификации текста Аристотеля, или абсолютного существования “над”, “поверх” сущего, как в исторически сложившейся трактовке метафизического предмета познания. Цель мета-бытийной методологии исследования интенционального действия видится Рикёру в установлении неслитного и нераздельного динамического единства аристотелевских категорий “действия”/“акта” (*energeia*) и “возможности”/“движения” (*dynamis*). В этих категориях, по мнению Рикёра, эксплицируется смысл понятия “аналогии”, на базе которого Рикёр и предлагает строить методологию и онтологию интенционального действия в «аналогическом единстве человеческого действия с онтологией бытия и возможности» [114, с. 355].

За основу берётся текст Аристотеля (“Метафизика”, книга IX (6), 1048 b), в котором понятие акта отделяется от понятия движения и соотносится с понятием действия (в смысле *praxis*). Рикёр отвергает использование *praxis* в смысле приоритетности и конкретики связуемости этого термина исключительно с ремес-

ленной деятельностью человека. Не следует он также и “ремесленному” значению аристотелевского термина “*poiesis*” (искусство, искусное делание), поскольку при определении деятельности<sup>13</sup> Аристотель рассматривает значение категории возможности в том смысле, что «действительность [беспредельного] имеется в возможности, но не следует, что беспредельное существует отдельно» [7, с. 242]. Энтелехиальная природа возможного в действительности не распространяется на природу и деятельность человека (*praxis*), всегда остающуюся незавершённой, не исполнившейся в полную меру, и, вследствие этого, относимую не к понятию “*energeia*”, а к понятию “*dynamis*” [7, с. 242]. Рикёр особенно выделяет проводимую Аристотелем антропологическую децентрацию категорий возможности и действительности, не позволяющую свести их к человеческой деятельности, выступающей лишь фоном, но не основанием единства этих категорий: «...*energeia-dynamis* сигнализирует о некоем основании бытия, сразу и возможном, и действительном, на фоне которого *вырисовывается* человеческое действие» [114, с. 360]. Иными словами, Рикёру «представляется в равной степени важным, чтобы человеческое действие было местом прочтения *par excellence* этого, отличного от всех остальных, значений бытия ... и чтобы бытие как акт и как возможность имело другие сферы применения, нежели человеческое действие» [114, с. 360]. Исходя из этого, ясно вырисовывается онтология интенционального действия “Я”:

Центральный характер действия и децентрирования по направлению к некоему основанию акта и возможности – две эти черты в равной степени и совместно составляют онтологию самости в терминах акта и возможности. Этот мнимый парадокс свидетельствует о том, что если речь идёт о бытии “Я”, иначе говоря, если возможна онтология самости, то “Я” можно назвать *действующим* именно *совместно* с основанием, от которого следует отправиться [114, с. 360].

Итак, бытие-в-возможности и одновременно бытие-в-действительности соединены посредством “акта/энергии”, и к этому единству сущностно, или интенционально, присоединена герме-

---

<sup>13</sup> В аристотелевской “*Метафизике*” понятие “*dynamis*” используется для физики движения, а “*energeia*” – как “чистый акт”, связанный с “*entelecheia*”, – для космологии.

невещная деятельность самости – теперь уже в качестве “Я-могущего-быть” в модусах тождества и инаковости. При этом негация радикальной экстерности конституируется одновременно возможным и действительным бытием-действующим, входящим в сущностный коррелят с интенциональным бытием гермевтической фактичности “Я”. Таким образом, основополагающий для Рикёра концепт “бытия-действующего” рассматривается в качестве интенционального *мета-основания* личностного интенционального действия, восполняющего онтологию закрытой, деформированной интенциональности, в которой акт и предмет не различены в онтологическом, ценностном и абсолютно-ценностном смысле.

### ***2.3.3. Теологическое возмещение онтологической недостаточности в “феноменологии жизни” М. Анри***

Изначальное допущение, равно как и исходная интуиция феноменологии жизни Мишеля Анри, состоит в том, что феноменальная структура мира, рассматриваемая как онтология, *ущербна своим безразличием к способу существования сущего в целом и бессилием изменить это существование* (оцениваемое как страдательное). Исходя из этого, Анри задаётся целью обнаружения первичных, до- или сверх- онтологических оснований, позволяющих *самой жизни* преодолеть ущербное бытие феноменов, в связи с чем его феноменология и получает именование “феноменология жизни”. Феноменология жизни также обращается к условиям и возможностям концептуального обоснования не интенционального сознания, а *интенциональности как таковой*.

В этом смысле Анри именует свой проект “неинтенциональной феноменологией”, подразумевая под этим необходимость выявления того основания, исходя из которого возможно обоснование самого феномена интенционального сознания и интенциональной онтологии сущего. Неинтенциональная феноменология рассматривается Анри как стратегический проект, действующий историю и эволюцию философских смыслов, теологических констант “творения” и “искупления”. По существу, проект неинтенциональной феноменологии нацелен на решение двух задач:

1) выявление основания онтологии данности феноменов, или «фундаментальных способов данности, на основании которых феноменальность феноменализируется» [5, с. 43], т. е. тех способов данности феноменов, исходя из которых оказывается возможной интенциональная жизнь феноменологического “Я”;

2) выявление того, что именно делает саму интенциональность возможной: «... устанавливая основание интенциональности феноменологически и извлекая интенциональную жизнь из той анонимности, в которой она теряется у Гуссерля, неинтенциональная феноменология обосновывает интенциональность тем, что ей предшествует: тем самым ... распознаёт в интенциональности неинтенциональное начало, которое как раз и обуславливает её осуществление» [5, с. 43].

Приступая к реализации своего проекта, Анри подчёркивает, что в классическом понимании интенциональности как идеально-предметной сущности сознания феноменальность мира *производится самим сознанием*. Поскольку принятый нами в первой главе монографии имманентно-трансцендентный способ бытия интенционального сознания (сущностная связь интенционального сознания с открывающимся ему в виде феноменов мира сущих вещей), по всей видимости, не вполне принимается Анри, то предлагаемая им интерпретация означает, что сама феноменальность заключена в границах сущностного коррелята акта и предмета, т. е. внутри самого сознания:

Понятое в качестве интенциональности сознание есть не что иное, как движение, в котором сознание устремляется вовне; “существо” сознания исчерпывается этим исхождением вовне, производящем феноменальность [6, с. 173].

Согласно Анри, принцип феноменальности (открытости сущего как феномена, выведения его во-вне собственного существования) в гуссерлевской феноменологии заключен в динамике и иерархии сознания (мир/сущее открывается как феномен только сознанием и существует только для интенционального сознания). И поэтому в отличие от своего рода интериорного, Анри предлагает экстериорное видение онтологии сферы феноменов и интенциональности. Согласно такому экстериорному взгляду не сознание открывает сущее как феномен, но их явленность друг

другу обеспечена чистой явленностью или феноменальностью как таковой. Собственно, именно этот контекст и утверждает генетическая феноменология и понимание интенциональности как универсального, телеологического априори бытия и мышления. В этом смысле Анри не предлагает ничего существенно нового. Тем не менее существенно новым представляется нам та форма, которая выносится Анри в качестве компенсации, или восполнения *трансцендентального* аспекта классической феноменологии. Предлагаемая Анри форма компенсации указывает на такую черту сущего, являющегося сознанию в виде феноменов, о которой нам ещё только предстоит вести речь в третьей главе монографии – *экстатичность*. Более того, обращаясь к концепции Анри, мы намерены не только проследить вместе с ним экстатичный характер сущего в целом, но и, опираясь на вывод предшествующего фрагмента о “бытии-действующем” Рикёра, выявить в феноменологии жизни мета-основание экстатичности сущего и онтологии интенционального сознания.

Как и Рикёр, Анри использует термин “экстериорность” в негативном контексте. Однако именно с этим термином он связывает порядок раскрытия сущего как феномена, т. е. экстериорность означает у него феноменальность, или явленность. Негативность имеет специфический оттенок – указывает на акт отторжения сущего. Однако Анри фиксирует более тонкий и сложный момент негативности, нежели Рикёр. Если у Рикёра радикальная экстериорность означает обезличивание Другого, отторжение его непросветлённой самостью именно в качестве Иного для неё, то у Анри факт отторжения Другого связывается с тем, что в этом Другом самость усматривает себя и собственную ущербность. В этом смысле Анри и использует термин “изначальной инаковости” – как указание на специфику онтологии экстериорности сущего в целом. В структуре данной онтологии происходит “выбрасывание из себя”, “отторжение” сущего, идентифицированного как тождественного “мне самому”.

Негативность действия в отношении другой самости заключается в том, что отторжению предшествует не просто её деиндивидуализация, как у Рикёра, а последовательность шагов: деиндивидуализация с присвоением внутренней инаковости по

образу себя самого и своего собственного существования, и лишь затем отторжение присвоенной инаковости, т. е. отторжение квазитожественной себе сущности. Данное действие становится как бы двояким “наделением-отторжением”, при котором сущему присваивается собственное качество и, *вследствие осознаваемой негативности этого качества*, происходит его отторжение – “экстериоризация”. Иными словами, Анри описывает чрезвычайно сложную и трагичную онтологию ума, отторгающего всё, что он считает подобным ему, а причиной этого выступает глубокий внутренний и, по сути, метафизическая неспособность к *само-бытию* вследствие некой фундаментальной его невозможности:

Экстаз экстериорности тождествен Различению – операции, которая, раздвигая дистанцию, делает различимым всё, чему дано явить себя благодаря этому дистанцированию: явить в горизонте мира. Эта явленность, будучи не чем иным, как изначальным продуцированием некоего Вовне, отвращает от самого себя с таким неистовством, выбрасывает вовне с такой силой, что всё, чему она даёт явить себя, в действительности может быть только внешним – в том грозном смысле, что оно выброшено вовне, как бы изгнано из своей истинной Обители, из подлинного Отечества, и отныне покинуто, беспомощно, потеряно: жертва той оставленности, которой предал человека Хайдеггер, превратив его, как “бытие-в-мире”, в сущее мира сего и только [6, с. 173].

Итак, онтологическая ущербность предстаёт у Анри в двух основополагающих модусах раскрытия, или феноменальности/экстериорности сущего:

1) как онтологическая индифферентность (безразличие) экстериорности к судьбе отторгнутого сущего, где феноменальность, или явленность сущего

... в принципе абсолютно безразлична по отношению ко всему этому; она всего этого не любит, не желает, никоим образом не оберегает, не имея с ним никакого сродства. Будет ли это хмурое небо или равенство радиусов круга, коза или гидросамолёт, образ, реальная вещь или даже формула, заключающая в себе тайну вселенной, – ей всё равно. Подобно свету, о котором говорится в Писании, что он изливается на праведных и неправедных ... явленность мира высвечивает то, что высвечивает, не разбирая лиц и вещей, в пугающем равнодушии. Имеются жертвы и палачи, акты милосердия и акты геноцида; правила, исключения и злоключения; ветер, вода, земля – и всё это развёртывается перед нами одним и тем же образом, в том предельном модусе бытия, который мы выражаем в словах “есть”, “имеется” [6, с. 175].

Можно сказать, что феноменальность у Анри не просто “больна”, она – *патологична*:

Феноменология, апеллирующая исключительно явленностью, исключает из себя как из науки о сущем и человеке целые пласты ценностного и сверхценностного содержания. Экстатической феноменальностью затемняется не только тайный источник и изначальная сущность феноменологии; сама конкретная человеческая жизнь оказывается устранена из поля философской мысли, которую выводы феноменологии отныне отдают во власть экстериорности и, в конечном счёте, разрушающему объективизму [5, с. 54];

2) как препятствие на пути обретения феноменов какого-либо существования, помимо ущербного. Так вырисовывается онтология, в которой безразличие скрывает *радикальную* ущербность, в которой феноменальность мира не просто безразлична ко всему, что раскрывается в виде феномена, но не способна придать ему какое-либо действительное существование:

Именно эта неспособность явленности мира дать отчёт в том, что в ней раскрывается, объясняет её безразличие к раскрываемому. Безразличие, равнодушие означают здесь бессилие и проистекают из него. Хайдеггер, первый продумавший понятие мира в его исходном феноменологическом значении – как чистую явленность – сознавал и это безразличие (тоску, в которой всё становится безразличным), и это бессилие. Раскрытие раскрывает, обнаруживает, открывает, но не создаёт. Так обнаруживает себя онтологическая ущербность явленности мира, сама по себе не способная к полаганию реальности [6, с. 175].

Каков же выход видит Анри для исхода из столь мрачной картины? Человечность. Но *человечность* как Человека, так и Бога, и сущего в целом. В этой странной фразе, тем не менее, скрывается грандиозный замысел интерпретации Блага в самых различных сущих, в том числе – в Сущности Богочеловеческой.

Человеческое чувство предстаёт у Анри в виде некоего моста, по которому феноменология жизни совершает переход *от бытия к жизни*. В отличие от чистой экстериорности, открывающей не себя, а отторгнутость и ущербность бытия сущего, жизнь открывает *себя саму*, является *самооткровением* и при этом не подвергается разделению на то, чем она представляется и тем, чем она является. Поэтому именно в феномене жизни соблюдается подлинное феноменологическое Различие, исключаящее как разделение, так и смешение явления и явленности. Поэтому именно “жизнь” у Анри преодолевает онтологическую ущербность.

Однако, как могло бы показаться, речь вовсе не идёт об обыденной жизни, о жизни как естественном явлении, и в этом отношении Анри остаётся верным последователем принципов феноменологии Гуссерля. Наоборот, естественная жизнь есть *слитость, неразличённость* переживаний (акта) и предмета, на который они направлены, и представляет собой замкнутый, без-исходный цикл вращения себетождественности, где обыденная жизнь вынуждена переживать исключительно себя саму и страдать от этого переживания:

В той мере, в которой сущность “жить” заключается в том, чтобы переживать саму себя в имманентности страдательного само-аффицирования, без отстранения, без дистанцирования от самой себя, жизнь запечатлена радикальной пассивностью по отношению к самой себе. Она есть претерпевание самой себя, страдательность по отношению к самой себе, которая сильнее любой свободы и присутствие которой мы узнаём в наимелчайшем страдании, не способном убежать от себя, загнанным в себя в том первоначальном претерпевании, которое свойственно любой жизни и любому живому существу [6, с. 181].

Вследствие этого единственным Началом, действительно размыкающим онтологию экстериторности, выступает у Анри *Личностная Абсолютная Жизнь*, переживающая и различающая собственную абсолютность и собственную конечность в мире действительно сущего. Такое саморазличение Абсолютной Жизни в со-вместности с конечными формами жизни образует сверхценностный и сверхбытийный горизонт, в котором абсолютные и конечные переживания размыкаются *друг-для-друга* и *друг-в-друге*, порождая пре-избыточную по отношению к онтологии экстериторности персонологическую основу *со-переживающей* жизни. Данная форма со-вместности в конечном счёте и определяет сложную структуру феноменологии жизни, где интенциональная различённость нозтических переживаний и их нозматической предметности встраивается в структуру различённости *самой* Абсолютной Жизни. Структура абсолютной различённости предстаёт также интенциональной вследствие своей направленности на благо конечного мира – разрыв господства онтологии экстериторности.

Таким образом, Анри предлагает совершенно новую форму *основания* интенциональности, в которой реализуется абсолютная возможность ценностной полноты конечной жизни: восполненная

Абсолютом классическая структура интенциональности обуславливает смысловое и сверхценностное наполнение онтологии интенциональности и феноменальности – до этого момента ущербных и индифферентных. Возникает

... странная аналогия между внутренним процессом абсолютной Жизни, переживающей саму себя в Я Первоживого, и нашей собственной жизнью, являющей саму себя в том единичном Я, каковым изначально является каждый из нас [6, с. 178].

Итак, конкретность способа различённости Абсолютной жизни, которую мы также назвали интенциональной (возможно, лучше подошёл бы термин “прото-интенциональной”), Анри связывает с идентификацией Абсолютной Жизни (“Перво-Я”, “Перво-Страдательности”, “Пра-страдательности”) с *христианским Логосом или Сыном Божиим*. Жертвенная сущность Первожизни задаёт страдательный компонент отделения от собственного Перво-Я для искупительного действия в человеческом мире, но без утраты этого Перво-Я. Так возникает абсолютная структура “интенциональной Перво-жизни”, в которой собственно божественные переживания Второго Лица Св. Троицы различены с предметом переживания – искупительным действием и присутствием в мире конечной жизни.

Ключевым моментом для экспликации способа соединения абсолютной жизненности и онтологии экстерииорности выступает положение Анри о “страдательности” связи между Логосом и человеком:

Эту Пра-страдательность, запредельную любой страдательности, но присутствующую в ней, имманентную всякой плоти как то, что даёт её самой себе, – как её назвать, если не Пра-истиной, Пра-гнозисом, сущность коего Иоанн описывает как пришествие абсолютной Жизни в её Слово... Так, Пра-истина, о которой говорит Иоанн, входит во всё, в чём есть жизнь; она простирается и на те плотские существа, каковыми являемся мы сами, принимая в себя, в своей пылающей Парусии, наши смехотворные страдания и наши тайные раны, как принимала язвы Христа распятого. Чем чище приходит сведённое к самому себе, к своему плотскому феноменологическому телу, приходит к нам каждое из наших страданий, тем сильнее переживается в нас безграничная мощь, дающая это страдание самому себе [6, с. 185].

Следует согласиться с Анри, что переход к феноменологии жизни требует радикальной редукции, заключающей в скобки не мир в естественной установке, а саму феноменальность. Действи-

тельно, выключению у Анри подлежит экстериорность, или явление как таковая, т. е. *индифферентность и бессилие сущего*. При этом радикальная редукция словно пробивает брешь в тождестве человека с миром безразличного сущего и фактически становится первой ступенью в восхождении к Первожизни, на которой человеческое существование *останавливает* экстатическое возобновление бессилия и вражды в сущем. В состоянии радикальной редукции в качестве существующего «удерживается лишь значимость того, феноменальность чего зависит не от феноменальности мира, но только от собственной аффективности, например, страх и другие имманентные модальности души» [6, с. 185].

Радикальная редукция, изымая человека из бессильно-индифферентной жизни и мышления, приводит его к переживаниям «невидимой страстно-страдательной жизни» [6, с. 185], конституирующим страдательно-переживающую (а не идеально-конститутивную) самость человека, в которой он оказывается уподоблен Пра-страдательному переживанию своей самости *как бы со стороны* Логоса-Слова. Поэтому в феноменологии жизни Анри также происходит изменение структуры интенциональности, при котором возникает различие между страдательным переживанием жизни, уподобляемом ноэтическому переживанию и предметом переживания, в котором понимание и страдательная экзистенция жизни оказываются соединёнными с Пра-страдательной жизнью. Данное соединение означает, что жизнь Логоса-Слова задаёт конечной жизни все возможные модальности, выступая условием реализации жизненных потенций и преобразования форм онтологической ущербности. Иначе говоря, онтология возможного и присутствие Блага в потенциальном бытии сущего обосновывается идеей сопряжения конечной жизни с жизнью Логоса-Слова.

Вследствие этого, но с поправкой на различные нозматические содержания, можно констатировать, что описанная в предыдущем параграфе монографии модификация структуры интенциональности на уровне ноэмы не опровергается новыми контекстами. Наоборот, в данной форме модификации выявляются новые формы и горизонты приложения. На этот раз – Абсолютные. Однако в контексте “абсолютного” размыкания, свойственного каузальной метафизике, герменевтике бытия-действующего и феномено-

логии жизни, говорить, что модификация задействует только ноэму, не приходится. Размыкание, скорее, указывает на коррелят, возникающий между двумя полными интенциональными структурами, вследствие чего возникшая *единая* интенциональная структура оказывается *в состоянии* войти в корреляцию с экстазисом сущего в целом, не подвергая последний тотальному действию онтологии экстериторности. По всей видимости, именно в этом действии и следует усматривать прообраз структуры действия Блага в отношении мира сущих вещей. Такому благовому действию, рассматриваемому в контексте фундаментальной онтологии и метафизики Хайдеггера, будет посвящена третья глава монографии.

Подводя итог рассмотрению онтологической недостаточности сферы явленности и классической структуры интенциональности в учениях современных представителей феноменологии и феноменологической герменевтики, ещё раз сформулируем выявленные способы компенсации онтологической сферы, диктующей человеку и сущему различные формы закрытости, погружённости в себетожественность, неспособности к взаимодействию, т. е. все те формы, которые обуславливают онтологию закрытой интенциональности:

посредством введения метафизической структуры “интенциональности как таковой”, которая благодаря своей каузальной природе выступает истоком всякого взаимодействия в мире сущего и сфере сознания;

благодаря императивной установке, в которой интенциональные структуры “себетожественного Я” размыкаются на уровне ноэмы не в конститутивном акте формирования идеального предмета, но благодаря приданию ноэме сверхценностной установки в отношении Другого; данная императивная установка онтологически обосновывается в мета-категории “бытия-действующего”, в котором возможность и телеологическое действие, ведущее к исповедальному признанию Другого, соединяются;

вследствие включения онтологии явленности и интенциональности в структуру переживаний иного порядка, а именно – структуру различённости страдательной Жизни Логоса-Слова, переживающей как собственную Жизнь, так и деятельное, спасительное присутствие в мире сущего в целом.

Завершая вторую главу монографии, обобщим особенности модификации структуры интенциональности, соотнесённой нами с фигурой активного “наблюдателя” квантовых процессов, а также проблему “негативности”, выступавшую онтологическим ограничителем идей об абсолютной актуализации потенциальности в философском принципе полноты.

1. В феномене активного “наблюдателя” квантово-механических процессов происходит усложнение ноэзо-ноэматической структуры интенциональности, при котором нозма предстаёт в виде интенционального предмета, скоррелированного как с интенциональным актом, так и с горизонтом возможного, предоставляемым характером физической реальностью квантового мира.

2. Модификация ноэзо-ноэматической структуры интенциональности выступает как структура онтологической актуализации состояний квантовых процессов – их действительного *доопределения* как *возможных* в процессах измерения и математического описания.

3. При рассмотрении совокупности указанных процессов в “онтологии возможного” интенциональность выступает онтологическим и эпистемологическим принципом связи, согласно которому происходит взаимоопределение квантовых процессов, активных состояний сознания и классических альтернатив.

4. “Онтология возможного” эксплицирует существо философского принципа полноты, т. е. актуализацию онтологических и логических потенциальностей в мышлении.

5. Абсолютные претензии мышления требуют наличия ограничителей, накладываемых на этическую и ценностную составляющие мышления и человеческого существования в целом. Онтологически действенным, диалектическим ограничителем мышления выступают категории “бытия” и “небытия”.

6. В современной феноменологии и герменевтике проблема “негативности” предстаёт в виде идеи об онтологической недостаточности интенционального способа существования, эксплицирующего связь человека и сущего в целом, а также жизненного мира и основополагающих форм ценностных отношений “Я” с “Другими”.

7. Для восполнения онтологической недостаточности интенционального способа существования и феноменальности как таковой в рассмотренных примерах формируется также интенциональная структура действия, в которой свойственное классическому понятию интенциональности различение акта и предмета сохраняется, но встраивается в иной порядок существования – абсолютный: метафизический, ценностно-бытийный, теологический (логосцентрический, христологический).

8. В указанных примерах онтологическая недостаточность феноменальной сферы восполняется за счёт модификации онтологии этой сферы и структуры интенциональности на уровнях как ноэзиса, так и ноэмы.

## ЛОГОС КАК СУЩНОСТНО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ОНТОЛОГИИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ И ОСНОВАНИЕ ЦЕННОСТНОГО ИМПЕРАТИВА ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Обращаясь к понятиям “бытия” и “небытия”, философы согласно приходят к мнению, что их историческое соприсутствие в мышлении является определяющим, если не предельным, фактором, настраивающим на понимание ценностных и сверхценностных (общечеловеческих и религиозных) смыслов, личностно-экзистенциальных действенных проектов и выборов, а также общечеловеческих культурных форм и норм взаимодействия. Действительно, в философских исследованиях вряд ли существуют иные понятия, столь непосредственно и полно относящиеся к смыслам жизни и смерти, целеполаганию и эсхатологии, духовному возрождению или угасанию.

Мы в свою очередь полагаем, что в этих понятиях эксплицируется данность особого рода: драматическая гетерогенность бытийной полноты, не заданной фактически и существующей в виде возможности. Гетерогенность в данном случае не подразумевает ни структур внутренней иерархии или иерархических комплексов бытия на фоне небытия, ни необходимости диалектического снятия противоречий внутри самого бытия, ни напоминающей адорновскую констелляцию игры бытия и небытия на сцене мира, подобного агональному космосу Гераклита. Речь может идти, скорее, о замысле или энергии такого замысла – *телосе* бытия, относимого к небытию как к возможности становления, наращивания, трансформаций смысла самого бытия как бытия сущего. В конечном счёте, телос бытия, как это было заявлено в первой главе ационного исследования, должен определиться как *Благо* – начало и завершение всякого действования.

В этом контексте мы и намерены обосновать положение, согласно которому онтологическая недостаточность интенционального сознания и, шире, человеческого существования восполнялась бы не посредством метафизических построений или обращения к теологическим константам религиозного сознания, но в *онтологии интенциональности*, понимаемой в единстве понятий “бытия” и “блага”. В философии новейшего времени известностью и признанием пользуется позиция Левинаса о вторичности бытия по отношению к Лицу Другого или Лику Иного. Согласно этой позиции (как отмечалось выше), доступ к бытию (“право на бытие”, “легитимность права на бытие”) осуществляется посредством и вследствие ценностного растождествления самости, обращающегося Лицу/Лику как сверхценной интенции жизни [70, с. 37]. Религиозный акт, таким образом, предшествует акту онтологическому. Мы же предлагаем обратный левинасовскому путь: от Бытия/Блага философии к Лицу/Лику теологии. На наш взгляд, именно такая последовательность способна прояснить то положение, которое мы отводим онтологии интенциональности в контексте постнеклассической парадигмы как онтологии, на основании которой может и должен строиться комплексный подход к проблеме императивности ценностей в онтологии и гносеологии.

Поэтому обращение к философии Хайдеггера связано, в первую очередь, с его идеей *целостности* онтологии. С нашей точки зрения, *Само Бытие* может идентифицироваться с *античной идеей Блага*, а “негативность” – органически включиться в императивно-ценностный компонент познания. Определяющим для нас является понятие “онтологической дифференции” – различия (и различения, проводимом мышлением) между бытием и сущим. Сфера онтологической дифференции представляет собой исток и основание онтологии интенциональности, которую мы, вслед за Хайдеггером, будем именовать “логосом”. На основании этого понятия, а также с опорой на методологию философии диалога и творческую методологию “эффектов” будут проведены онтологическая и онто-теологическая редукции в отношении “логоса” в философии античности и патристики с целью выявления способов рассмотрения единства Бытия и Блага. При постановке проблемы “негативности” мы склоняемся к рассмотрению вопро-

са о бытии в связи с мышлением и экзистенцией, где конечное “вот-бытие” (Dasein) выступает источником конституирования смыслов связи категорий “бытия” и “ничто” философии, эпистемологии, культурологии, теологии.

### **3.1. Онтология интенциональности в феноменологической герменевтике М. Хайдеггера**

#### ***3.1.1. Интенциональность в структуре “онтологической дифференции” Бытия и сущего***

Феноменологическая позиция Хайдеггера заключает требование выхода из строго имманентного сознанию понимания интенциональной предметности в динамическую сферу, где «феномен – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то» [144, с. 31]. Означает ли данная позиция выход в *чуждое* феноменологии трансцендентное измерение или же, как полагают П. П. Гайденко, В. В. Бибихин, А. Г. Черняков, её развитие и обогащение? Ответ на этот вопрос может дать творческое применение идей Хайдеггера к историко-философскому и методологическому анализу сущностных положений и идей феноменологии в контексте тех пластов мысли и опыта, которые ею самой разрабатывались не в полном объёме. С нашей точки зрения, расширение онтологии как интенционально-синтетической деятельности трансцендентального Я до корреляции актов и содержаний сознания и способов бытия объективной реальности, имеющей *изначальное* интенциональное единство, образует точку схода феноменологического и постнеклассического дискурсов: в единстве бытия и мышления человек изначально един с миром.

В соответствии с принятым подходом объединения методологии и особенностей интерпретаций феноменальной сферы рассмотрим вкладываемые Хайдеггером и сторонниками его версии феноменологии в понятие интенциональности смыслы.

Хайдеггер выводит понятие феномена, феноменальной сферы и методологическое назначение самой феноменологии (указание не на «содержательное *что* предметов философского исследования, но их *как*» [144, с. 27]) из греческого понимания феноменаль-

ности как присутствия, в существе которого заключается три момента: способ показывания себя в восприятии, способ укрывания своего присутствия в качестве сущего (того, что есть) и способ формирования взгляда на себя в соответствии со способами видимого присутствия и существования.

Для внесения большей ясности в отношении проводимого далее анализа понятия интенциональности процитируем фрагмент из «Бытия и времени» (§7-А):

Греческое выражение φαίνόμενον, к которому восходит термин «феномен», произошло от глагола φαίνεσθαι, который означает: казать себя; φαίνόμενον означает поэтому: то, что показывает себя, самокажущее, очевидное; само φαίνεσθαι – медиальная форма от φαίνω, выводить на свет, приводить к ясности; φαίνω принадлежит к корню φα- как φῶς, свет, ясность, т. е. то, в чём обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым. Как значение выражения «феномен» надо поэтому фиксировать: само-по-себе-кажущее, очевидное, φαίνόμενα, “феномены” суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто отождествляют с τὰ ὄντα (сущее). Сущее может, далее, казать себя из себя самого разным образом, смотря по способу подхода к нему. Существует даже возможность, что сущее кажет себя как то, что оно в самом себе *не* есть. Показывая себя таким образом, сущее “выглядит так, словно...”. Такое казание себя мы называем *кажимостью*. И также в греческом выражении φαίνόμενον, феномен, имеет значение: выглядящее так, словно “кажущееся”, “видимость”; φαίνόμενον εὐαδον значит благо, которое выглядит так, словно – но “в действительности” не есть то, за что себя выдаёт. Для дальнейшего осмысления понятия феномена всё зависит от того, чтобы увидеть, как оба названных значения φαίνόμενον (“феномен” кажущее себя и “феномен” кажущееся) по своей структуре между собой взаимосвязаны. Лишь поскольку нечто вообще по своему смыслу претендует казать себя, т. е. быть феноменом, оно *может* казать себя как нечто что оно *не* есть, *может* “только выглядеть так словно”. В значении φαίνόμενον (“видимость”) исходные значения (феномен: очевидное) тоже уже лежат как фундамент второго. Мы отводим титул “феномен” терминологически позитивному и исходному значению φαίνόμενον и отличаем феномен от видимости как привативной модификации феномена. Что однако выражают *оба* термина, не имеет ближайшим образом вовсе ничего общего с тем, что называют “явлением” или тем более “только явлением” [144, с. 28–29].

Во избежание недоразумений отметим, что “явление” у Хайдеггера не совпадает с понятием явления и явленности в гуссерлевской феноменологии. Позиция Хайдеггера направлена против истолкования сложного состава феномена как того, что кажет/кажется, и того, что стоит *за* этим процессом, что принципиально *не* может быть показано (например, причинность или субстанциальность):

Явление как проявление “чего-то” означает соответственно как раз *не* показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть *себя-не-казание* [144, с. 29].

Понятием, с помощью которого Хайдеггер проясняет формальную «основоструктуру (про)явления» [144, с. 29], выступает “логос” (λόγος), в единстве с которым понятие феномена (φαινόμενον) и образует предмет, смысл и структуру самой феноменологии. Далее мы подробнее остановимся на значении понятия λόγος для философии Хайдеггера в целом, пока же отметим его фундаментальную роль в специфическом видении природы феномена и феноменальной сферы.

Собственно λόγος выступает у Хайдеггера, скорее, “предпонятием”, благодаря которому *встреча* того, кто видит, и того, что видится или кажется видимым тем или иным образом, становится *возможной в модусе «как»*. В работе “Парменид” и текстах, связанных с понятием ἀλήθεια – “истина”, которая уже в «Бытии и времени» определена в качестве фундаментального экзистенциала Dasein («Истина есть одна из ... характеристик самого сущего в той мере, в которой оно выходит навстречу, но в собственном смысле слова она есть ... определение человеческого Dasein» [194, с. 10]), Хайдеггер исчерпывающе сформулирует понятия “сокрытости” и “несокрытости”. Однако уже в “Бытии и времени” понятие λόγος эксплицирует сферу, где феномен получает возможность быть выявленным, показанным и узанным в “речи” – “λόγος”.

Более ранняя интерпретация этого понятия основывается на двояком характере его функционирования: как апофантической речи и как бытия сущего. При этом характер функционирования λόγος’a как бытия сущего выявляет существенную особенность, отличающую феномен от явления, а также устанавливающую дистанцию между сущим и бытием этого сущего, что в более полном виде описывается Хайдеггером как “онтологическая дифференция” – отличие бытия от сущего и несводимость мышления о сущем к мышлению о бытии этого сущего и самого бытия.

Природа феноменальности раскрывается, во-первых, в методологическом требовании специального (феноменологического) подхода к прояснению того, что показывает себя как “кажимость” или же скрывается, ускользает от непосредственного (позитивно-

го) и ложного восприятия себя; и, во-вторых, в особом интуитивном взгляде и апофантической речи, в которых феномен может быть схвачен и осмыслен как «кажущее себя бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты» [144, с. 35]. Также природа феноменальности раскрывается в понимании феномена как непосредственно отсутствующего для естественного (обыденного, позитивно-научного – онтического) модуса существования и требующего своего выявления:

“За” феноменами феноменологии не стоит по их сути ничего другого, но пожалуй то, что призвано стать феноменом, может быть потаённым. И именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология. Скрытость есть антоним к “феномену” [144, с. 36].

В этом смысле Хайдеггер и употребляет столь привлекательное для современной эпистемологии понятие “возможности”:

Пояснения предпоятия феноменологии показывают, что её суть лежит не в том, чтобы быть *действительной* как философское “направление”. Выше действительности стоит *возможность*. Уразумение феноменологии лежит единственно в схватывании её как возможности [144, с. 38].

Исходя из этого, выстраивается композиция смыслов, вкладываемых в понятие “λόγος” как связи бытия сущего с мыслящим и говорящим существованием:

1) логическая речь, речение (λόγος ἀπόφανσις), делающая доступным для других то, что стало очевидным для говорящего, а также сказанное как таковое (λεγόμενον);

2) синтетическая способность (λόγος σύνθεσις) выявляющего давания феномена как сущего нечто в его внутренней согласованности с физическими, психическими интеллектуальными процессами;

3) способность к непосредственному истинному чувственному (αἴσθησις) и идеальному (ἰδέα) постижению простейших ноэтических (νοεῖν) бытийных определений сущего нечто, эксплицирующую простой, соразмерный подход;

4) собирание (λέγειν), означающее сосредоточение согласованности феноменов в бытии сущего в их проговоренном присутствии (ὑποκειμένον);

5) ум, рациональное основание (νοῦς), допускающее усмотреть, внять сущее;

6) λόγος как он изначально понимается Гераклитом, а именно – закон, мера, отношение и пропорция [144, с. 32–34].

В соответствии со значениями λόγος'a и природой связи между существованием человека, Бытием и бытием сущего (о котором речь пойдёт во второй главе), Хайдеггер формулирует задачи феноменологии:

Взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего – онтология. В данном прояснении задач онтологии возникла необходимость фундаментальной онтологии, которая имеет темой онтологически-онтически особенное сущее, присутствие (Dasein. – Д. М.), а именно так, что ставит себя перед кардинальной проблемой, вопросом о смысле бытия вообще [144, с. 37].

Природа феноменальной сферы как бытия сущего указывает на способ понимания интенциональности Хайдеггером, у которого понятие “интенциональности” расширяется до *онтологии интенциональности* или бытийных основ и условий, которые делают возможным постановку вопроса об интенциональной жизни сознания.

По мнению С. В. Комарова, положение Хайдеггера о различии (различии объективном) и различении (понимающим сущим) Бытия (*das Sein*), сущего (*das Seiende*) и бытия сущего (*das Sein des Seienden*) внесло значительный вклад в расширение понятия интенциональности сознания как трансцендентального универсального априори до его трансцендентного понимания как коррелята действительности бытия вообще. Действительно, феноменология претендует на выявление и описание первичных смыслов, фундирующих как обыденное, так и научное сознание. Однако специфика доступа к трансцендентальной имманентности и сложности в постижении её как обособленной и самодостаточной выявляет серьёзное затруднение, связанное с гуссерлевским подходом: «...с помощью феноменологической редукции можно объяснить естественную установку, но как объяснить саму феноменологическую установку? Не с помощью ли естественной, которая ... всё время остаётся “alter ego” феноменологической ἔποχῆ, удерживаясь в скобках?» [60, с. 551].

Благодаря феноменологической редукции мы имеем дело не с действительной эмпирической субъективностью, но с её сущностным, идеальным образом. Имея в виду, что трансцендентальная субъективность признаётся Гуссерлем абсолютной реальностью (“тайной”), исходя из которой возможно обратное редуцирование (прояснение смыслов естественной установки), следует положение, которое С. В. Комаров считает парадоксальным и требующим переосмысления в онтологических контекстах. Речь идёт о невозможности полноценного феноменологического взаимообоснования двух видов установок сознания (естественной и собственно феноменологической), когда “естественная установка оказывается условием установки феноменологической, но, исходя из трансцендентальной субъективности, мы ничего не знаем об этом. Мы открываем трансцендентальную субъективность, “заклячая в скобки” реальный мир, но сам реальный мир теперь для нас имеет смысл, только исходя из трансцендентальной субъективности” [144, с. 554].

Действительно, согласно хайдеггеровскому пониманию интенциональности, естественная установка сознания (в фундаментальной онтологии это “онтический” модус *Dasein*) обеспечивает изначальность опыта, имеющую определяющее значение в свете сферы феноменальности – бытия сущего:

Если мы хотим поставить вопрос о способе бытия интенционального, то это интенциональное должно быть дано в опыте изначальное, т. е. в способе быть. Следует обрести изначальное отношение к интенциональному сущему. Но не имеем ли мы это изначальное бытийное отношение к интенциональному в исходной точке редукции? Не предполагает ли редукция, что именно психическое сознание, сознание чего-то изначальное рассматривается так, как оно даётся в естественной установке, в теоретически ещё не модифицированном опыте? [159, с. 119].

Поэтому, ставя вопрос об онтологии интенционального как о возможности самой феноменологии, С. В. Комаров предлагает содержательное видение структуры или основания, исходя из которого единство двух феноменологических установок сознания и требования метода их взаимного прояснения были бы удовлетворены:

Как возможен феноменологический подход к самой феноменологии? Для этого мы должны “выйти” из абсолютной трансцендентальной субъективности, растождествиться с данной феноменологической установкой. Феноменологи-

ческий подход к самой феноменологии требует поставить вопрос о бытии интенционального, бытии самого сознания, самой субъективности ... В этом случае мы должны вести речь не о трансцендентальной субъективности, понятой как единое сознание-бытие, но бытие самой субъективности, различая само сознание как присутствующее и его существование, сам феномен и его бытия [60, с. 555].

В значительной степени С. В. Комаров исходит из убеждения Хайдеггера о не прояснённом характере идеальной связи интенционально конституируемого трансцендентального Я с истоком этого конституирования – бытием сущего как оно дано *до и вне* феноменологической установки, когда фиксируются

... два фундаментальных упущения в отношении вопроса о бытии: во-первых, упущен вопрос о бытии этого специфического сущего, бытии актов; во-вторых, налицо упущение вопроса о смысле самого бытия [159, с. 124].

В том же ключе высказывается и А. Г. Черняков, позиция которого в отношении волевой активности трансцендентального Я, изложенная выше, модифицируется в позицию, согласно которой в сфере онтологической дифференции начинает действовать специфическая активность единства  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  и свидетеля (гуссерлевского. – Д. М.) феномена в «топосе Da-» [170, с. 187]. Данная активность отличается от активности трансцендентального Его в гуссерлевской феноменологии: волевое действие по наполнению пустой интенции в естественной установке сознания трансформируется в позицию места (топоса), где осуществляется понимающее предстояние структуре раскрытия феномена. В понимании природы феноменальной сферы, в сравнении с гуссерлевской феноменологией, происходит сдвиг в сторону формальной и действительной активности самой этой сферы, что вызывает трансформацию и самого “свидетеля феномена”:

В формальном понятии феномена у свидетеля есть только одна определённая – определённая дательного падежа. Он способен принять то, что даётся. Вероятно, это значит, что он способен со-участвовать в открытости несокрытого ( $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ), он “истинствует” ( $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ ) как свидетель несокрытого, он, находясь в открытости свидетельствования, “претерпевает” ... в том смысле, который христианская эпоха придала глаголу ( $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$ ) “свидетельствую”;  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$  значит становлюсь жертвой свидетельства, значит задет, затронут тем, о чём свидетельствую в моём бытии. Именно этот смысл, перетолкованный онтологически, становится центральным для Хайдеггера [170, с. 187–188].

Левинас признаёт, что открытие Хайдеггером сферы онтологической дифференции вносит судьбоносную интенцию возвращения философии от метафизики и методологии гносеологического субъекта Нового времени к Античной философии, в частности философии Аристотеля, «утверждавшего привилегированное место души в бытии в целом» [71, с. 210–211]. Применяя понятие онтологической дифференции к проблемам метафизики, теологии, а также к определению положения человека в Универсуме, Левинас видит ключевое значение онтологической дифференции в ситуации онтологической возможности, которую оно предоставляет:

В традиционной философии всегда незаметно происходило соскальзывание от “бытия сущего” к “сущему”. Бытие сущего – бытие вообще – становилось абсолютным бытием Бога. Оригинальность Хайдеггера состоит именно в постоянном чётком сохранении этого различия. Бытие сущего – объект *онтологии*. Тогда как сущие представляют собой область изучения онтических наук [71, с. 211].

Примечательно, что именно в сфере онтологической дифференции происходит вполне чёткое различие смыслов, вкладываемых в *действенный характер* понятия “интенциональности” у Гуссерля и “онтологии интенциональности” у Хайдеггера.

### ***3.1.2. Понятие “Dasein” как экзистенциальная и герменевтическая основа онтологии интенциональности***

Характеризуя различия в феноменологических позициях Гуссерля и Хайдеггера, Фридрих-Вильгельм фон Херманн подчёркивает, что хайдеггеровское переосмысление понятия интенциональности связано со стремлением построения онтико-онтологических деятельных отношений и способов бытия Dasein в единстве с интенционально-конституируемыми предметами – вещами, благодаря которым происходит до-онтологическое “вступление” в мир и “бытие-при-внутримировом-сущем”. Согласно фон Херманну, интенциональность, понята в гуссерлевском контексте, у Хайдеггера выступает в виде «*фундирования онтически-озабоченного деятельного отношения в экзистенциально-озабоченном бытии-при*» [163, с. 26] внутримировом сущем. Онто-

логическим же фундаментом интенциональности выступает у Хайдеггера не гуссерлевская сфера самоданности феноменов, но сфера «*сокрытой раскрытости бытия* являющегося сущего» [163, с. 27], в отношении которой действенная природа *особого* сущего, стремящегося к пониманию своего бытия, и в этом бытии себе самому всегда уже данное (Dasein), проявляется в выявлении и раскрытии собственных онтологических структур.

Характер учения об интенциональности у Хайдеггера свидетельствует, что последний рассматривает феноменологическую установку сознания у Гуссерля как естественную («онтическую»), имеющую дело с самоданной явленностью феноменов, но не с *бытием*, т. е. истоком и условием, этой явленности – сферой бытия сущего (т. е. Хайдеггер отождествляет феноменальную сферу не с сущим, а с бытием сущего).

Как полагает В. И. Молчанов, изменение смысла гуссерлевской феноменологии связано с трансформацией самой интенциональной предметности, когда

... предметом феноменологии объявляется *непредметное* – смысл бытия, экзистенция, т. е., в хайдеггеровском понимании, онтологическое [91, с. 139].

Рассматривая феноменологию как возможность доступа к непредметному, Хайдеггер меняет не только смысл феноменологии как дескриптивной науки об актах и идеальной предметности сознания, но и “сердцевину” гуссерлевской феноменологии – учение о “трансцендентальном Я”. На место “чистого сознания” и “эгологии” Хайдеггер ставит аналитику Dasein, понимающего исток и смысл собственного бытия в действенной сфере бытия сущего. Возможность понимания обуславливается, по В. И. Молчанову, структурной целостностью и взаимосоотнесённостью:

Взаимная соотнесённость смысла бытия и экзистенции Dasein означает, по существу, что смысл бытия есть внутренняя структура способа существования Dasein [91, с. 139].

Феноменологическая работа в этом случае предстаёт как *герменевтическая* работа Dasein, которая, в отличие от работы сознания в гуссерлевской феноменологии (его интенционально-конститутивной жизни), выступает как

...выявление ... горизонтной раскрытости бытия в единстве с выявлением самостно-экстатической раскрытости экзистенции (заботы) [163, с. 27].

Обсуждение того, что именно Хайдеггер понимает под де-струкцией метафизического мышления, требует, на наш взгляд, не повторения привычных штампов, которыми изобилует критическая исследовательская литература, но обращения к комплексу содержательных конфигураций этого понятия у самого Хайдеггера. Далее мы обратимся к структуре метафизики Хайдеггера и её релевантным связям с фундаментальной онтологией *Dasein*. При этом мы предпримем собственную попытку осуществить онтологическую редукцию метафизики – той формы *переосмысления* понятий и контекстов, которая апеллирует к опыту древнегреческого мышления, о котором мы высказались выше касательно темы  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ 'а как структуры, задающей возможность для сущего нечто стать бытием сущего, вступив в сферу сокрытости и несокрытости, – сферу онтологической возможности. Поэтому в данном разделе мы укажем лишь на общее направление редукции и те причины, в соответствии с которыми к ней применимо название “онтологической”.

Согласно Н. З. Бросовой, интенциональность, раскрывающаяся как стремление и внутренний импульс, направленные на поиск *своих собственных* оснований мыслящего и понимающего пребывания в мире (посреди сущего в целом), подразумевает особую – энергичную – связь между мышлением, пониманием, существованием человека и вопросами о сущем и бытии [23, с. 62]. Интенция на сущее как таковое, т. е. вне зависимости от человеческого мышления и понимания, характеризуются Хайдеггером как научно-позитивные, описываемые в контекстах калькуляции – умножения конфигураций исчисляемых показателей и физикалистских интерпретаций.

Эти контексты повторяются и в отношении других форм преобразовательной деятельности человека, направленных на установление и поддержание господства своего воления как такового. Хайдеггеровские положения о нигилизме как уничтожении идеального ориентира в мышлении и жизни человека и общества, а также предельных формах воления к власти и абсолютной воле

широко известны. В контексте настоящей работы они представляют скорее иллюстративный интерес, указывая на проблему, поднятую нами в данном параграфе как проблему обоснования самой феноменологии или понимания интенциональности как онтологии интенционального. При этом было отмечено, что понятие онтологической дифференции вкупе с понятием понимающего собственное бытие сущим (Dasein) образует сердцевину онтологической проблематики: вопрос о бытии и сущем может быть поставлен и разрешён *исключительно и только* в исследовании природы открытости этого особого сущего.

Следует отметить особую важность, которая придаётся понятию Dasein в феноменологически ориентированной герменевтике. Согласно Жану Грондену, значительные усилия прилагаются к определению “фактичностей” – условий, “при которых Dasein взаимопереходит от модуса обыденного, безвопросного и внешне истолковываемого (“само-отчуждающегося”) существования к онтологическому (“само-понимающему”) модусу «высветленного умения-быть» [40, с. 48], где Dasein обнаруживает собственное бытие как «сущее, которое как таковое не может стать “предметом индифферентного теоретического образа мыслей”» [40, с. 48].

Данный подход задаёт двухсложное измерение онтологической редукции. Во-первых, бытие Dasein, присутствуя своими фундаментальными экзистенциалами в *каждом* человеческом существовании в том или ином модусе (онтически-обыденном или онтологически-подлинном), создаёт интуитивно и непосредственно доступный для рефлексии горизонт самостного бытия-в-мире. Во-вторых, в событиях философских идеи и их систематизаций, т. е. в целостной истории философской мысли и истории их интерпретаций, данный горизонт получает изначально скрытое, но в перспективе доступное для него измерение идеальных предметностей и смысловых единств. Фактически, феноменологическая работа над историко-философскими тестами подразумевает онтологическую редукцию в смысле “археологии” по поиску онтологических оснований бытия-в-мире, определённого структурой экзистенциалов понимающего Dasein. Речь при этом идёт не о повторении вопроса в отношении истоков и бытия собственного мышления, свойственного классической философии

и метафизике в целом, но именно о возобновлении и наращивании степени понимающего проникновения в структуры бытия сущего и в смысл самого Бытия.

Как полагает А. В. Ахутин, “археологическое” измерение феноменологического метода поиска оснований бытия сущего имеет отличительную черту, в отношении которой и следует применять термин “онтологическая редукция”:

Судящая мысль редуцируется к первоинтуициям сознания, сознание же в себе редуцируется к собственным *интенциям*, т. е. тоже начинаниям, возможностям быть обращённым к данности, которая этой интенциональной обращённостью конституируется. Интенциональные возможности редуцируются к началу всякой интенциональности, т. е. к тому *в сознании*, что уже не-сознание, уже вне-сознание (но не вне сознания), – *бытие*, поняток *как возможность бытия* также и самого сознания. Так, средоточием феноменологии оказывается *онтология*, но онтология, не пред-полагающая бытие (“реалистически”) и не конструирующая бытие (“идеалистически”), а озадаченная смыслом бытия: данности данного, “самости” вещи [8, с. 158–159].

На центральном значении *Dasein* как структуры конечного сущего, стремящегося к пониманию собственного бытия, в основном и строятся герменевтические подходы к интенциональности как бытию сущего.

Иной герменевтический подход, известный как “семантика символов”, применяется для поиска оснований первичных интуиций сознания Рикёром. Рикёр коррелирует два феноменологических подхода: онтологию понимания и эпистемологию интерпретации. Онтология понимания, вытекающая из аналитики *Dasein* Хайдеггера, оценивается Рикёром как беспредпосылочное знание, в котором понимание выступает не в качестве методологического идеала, а как изначальная бытийная характеристика человеческого существования. Понимание становится способом бытия, дающимся непосредственно и сразу в акте понимания и подчинённым исконной способности жизни «свободно отдаляться от самой себя, трансцендировать самое себя, становиться структурой человека как существа конечного» [112, с. 47].

Развитие методологического потенциала историчности бытия связывается Рикёром с корреляцией онтологии понимания и эпистемологии интерпретации в семантико-рефлексивном подходе,

тематически сосредоточенном на многозначности символических смыслов. При этом предпосылочное знание переносится в семантическую плоскость, в которой понимание коррелируется с методологией исследования как независимое знание “теперь”. Так, соотнесение сознания с длящимися феноменами вводится как семантика истока, зарождения, начала, первичной формы, потока, в которых «сохраняется ось референции, необходимая для того, чтобы говорить о непрерывности» [113, с. 157]. Конституирующим началом семантико-рефлексивной методологии выступают символы, в интенциональных структурах которых проявляется драматическая диалектика человеческой конечности и священного, в которой «забвение и возрождение; забвения и священничества; забвение знаков Священного; утрата человеком самого себя как принадлежащего Священному» [112, с. 398].

Согласно Рикёру, интенциональная структура символа двойственна: первичная интенциональность (буквальный смысл, переводимый в первичный символ) направлена на вторичную интенциональность (символический смысл, переводимый в рациональный символ). В поле первичной интенциональности происходит семантическое схватывание реальности на основе простой условной природы буквального смысла. Преобразование, в результате которого возникает вторичная интенциональность, строится в соответствии с экзистенциальной, рефлексивной, институциональной ассимиляцией первичной интенциональности (*это имеет ко мне, нам отношение*) и задаёт собственно герменевтическую работу по обнаружению логики взаимораскрытия символов друг в друге в различных «инстанциях присутствия» [112, с. 401–402].

Например, достоверный опыт страха или вины интендируется буквальным смыслом запятнанности в первичные символы осуждения, проклятия, разъединённости, содержащими в себе горизонт преодоления в актах очищения, в свою очередь представленными символическими смыслами пленения и освобождения, падения и искупления. Восхождение к рациональным символам представляет историю преобразования мифологических и квазинаучных структур религии в личностно-этические. Методологическим основанием преобразования выступает процедура интенционального анализа понятий, возникших вслед-

ствие механического преобразования первичной интенциональности во вторичную.

Таким образом, понимание выступает основной структурной частью сферы онтологической дифференции – онтологии интенциональности, в экзистенциальную природу которой Хайдеггер включает бытие *Dasein*. Известно, что экзистенциалы фундаментальной онтологии связаны с основными понятиями метафизики, где и происходит раскрытие понятия “логос” применительно к конечному и понимающему характеру бытия *Dasein*. Вследствие этого, далее мы обратимся к подробному рассмотрению этого понятия и обогащению его онтологической структуры и смысловых композиций.

### ***3.1.3. Релевантность фундаментальной онтологии и метафизики в действенной структуре монистического “Бытия” и “\*Логоса”***

Хайдеггер недвусмысленно указывает на связь, существующую между онтологической дифференцией Бытия и сущего, негативностью и отношением человека к Бытию, оговаривая при этом, что в классической западной метафизике характер и проблемная острота связи остались без решения «1) в том, что касается отношения человека к бытию; 2) в том, что касается различия между бытием и сущим» [147, с. 84].

Поскольку далее мы будем апеллировать к метафизике самого Хайдеггера, необходимо уточнить предмет и его релевантные связи с фундаментальной онтологией. В § 42 работы “Кант и проблема метафизики” разъясняется замысел метафизики как определённого рода конструкции, в которой, и, исходя из которой, происходит понимающее схватывание основной структурой фундаментальной онтологии (*Dasein*) сокровенности собственной конечности. Согласно Хайдеггеру, данная конструкция призвана выявить исток, вследствие которого для *Dasein* становится возможным понимание «того метафизического перво-факта, заключённого в нём (в *Dasein*. – *Д. М.*), каковой состоит в следующем – конечнейшее в его конечности хотя и известно, но всё-таки не понято» [150, с. 190]. Поэтому, опираясь на хайдеггеровскую ме-

тафизику и одно из основных её понятий *конечности*, мы будем иметь в виду композиции смыслов о Бытии, человеке и сущем, проявляющих и раскрывающих в новых ракурсах основоположение о конечности Dasein в фундаментальной онтологии.

Метафизика Хайдеггера основывается на трёхчастной структуре “Бытие–Логос–Сущее” и определяет критические интенции в отношении традиционного строения “Бытие–Сущее”, где бытие выступает в качестве субстанциального основания сущего и отличается от него только объёмом, приписываемым ему как понятию. Хайдеггер же располагает в основании сущего не “Бытие”, а “Логос”, в котором онтология и теология оказываются соразмерными друг другу в единстве особого рода:

Единство этого единства – такого рода, что последнее по-своему обосновывает первое, а первое – по-своему последнее. Различённость этих двух способов обоснования сама подпадает под названное, но ещё не помысленное различие. В единстве сущего как такового в общем и высочайшем покоится сущностное строение метафизики [153, с. 47].

Следует сразу отметить отличие хайдеггеровского Логоса от Логоса-Слова христианского богословия. Разбирая значение Логоса у Гераклита, Хайдеггер показывает, что разделение с богословием идёт по линии понимания Логоса как бытия (смысла, закона) сущего, с одной стороны, и особенного сущего (Сына Божия, Логоса Крестного искупления) – с другой. Поскольку далее мы намерены задействовать терминологию патристики и неоплатонизма, отличим написание этого слова следующим образом: хайдеггеровский Логос будем обозначать, как это делает он сам – “\*Логос”, Логос патристики – как “Логос-Слово” или “Сын”, а Логос у Плотина – как “Логос”. Основное же понятие хайдеггеровской философии – “Бытие” – будет рассматриваться далее с тем смыслом, который также подчёркивал он сам и который представляется основным в контексте поиска единства “Блага” и “Бытия”, заявленного в целях настоящего исследования, – *Само Бытие*. Поэтому в дальнейшем мы будем писать “Бытие” только с заглавной буквы, имея в виду указанный контекст.

В отношении онто-теологического ранга указанной структуры показательна позиция французского философа Жана-Люка Мариона, усматривающего идолатрический характер хайдеггеровской мета-

физики в предпосылочном характере структуры “Бытие—\*Логос—Сущее”. Проблема предпосылочного знания концептуализируется в понятиях идола и дистанции. Исходя из априорного (культурного, символического, экклесиологического и т. д.) опыта помещённости в божественное мышление с необходимостью создаёт ложное предпосылочное знание в виде образов и понятий, нацеленных на поглощение дистанции между опытом божественного и самим божественным: «Собственный характер идола – в том, что божественное фиксируется, исходя из опыта, которым обладает относительно него человек» [84, с. 20]; при этом «созданный человеком лик-идол предшествует его инвеституре со стороны Бога» [84, с. 19].

Двойственный характер идола определяет двойственный механизм порабощения сознания и экзистенции: поглощая дистанцию между опытом божественного и самим божественным и тем самым поглощая дистанцию между божественным и собой, идол «доставляет нам божественное вплоть до того, что порабощает его нам, поскольку в нём порабощает нас» [84, с. 20]. В противоположность идолу, интенциональная природа божественного раскрывается в соответствии с иконическим принципом, сохраняющим онтологический характер дистанции, где феномены и знаки представляют собой «знаки не самого зримого, а стоящего за ними, не сводимого к ним незримого, которое должно быть произведено, выведено из зримого именно в качестве незримого» [84, с. 22].

Господство идолатрического характера предпосылочного знания нивелируется и преобразуется личным взысканием Христа как *формы*, в которой совершается акт предельного напряжения – рассечения установленной в предпосылочном знании связи идола и божественного. Теологическим основанием и прообразом предприняемого рассечения выступает ипостасное различие Отца и Сына, где “неприсваиваемый” характер любви Отца, открывающей доступ к “своему собственному” Сына, создаёт внутри священного дистанцию, “выявляющую и присваивающую полноту *онтического полагания*” [84, с. 284]:

Полнота и нищета: их совпадение имеет решающее значение для действия дистанции. Полнота, потому что ... не присваивает того, чему открывает доступ к своему собственному, – эта полнота правит сущим в его совокупности и предоставляет его нам бесконечно, ибо соразмерно. Эта нищета выявляет

и присваивает любую онтическую неполноту. Так мы узнаём строгость того, что являет себя тем очевиднее, что скрывается, и предано себе тем решительнее, что предаёт свои дары и в них – себя. Нищета ... наделяет полнотой любого человека, который позволит ей овладеть собой. Как и любой другой человек, христианин неизбежно сообразуется с ней, т. е. подступает к ней. Больше, чем кто-либо другой, он измеряет ставку этой неполноценной бедности, ибо узнаёт в ней сокрытие Отца и переживает оставленность как сыновство, – одним словом, различает в ней дистанцию [84, с. 284–285].

Итак, негация господства идолотворчества происходит у Мариона через уподобление нищете Сына Божия – Логоса-Слова. Вероятно, эта глубокая мистическая интуиция может быть сравнима лишь с реальностью воскресения как “мистическим реализмом” бытия во Христе у Альберта Швейцера. Согласно швейцеровской реконструкции учения ап. Павла, бытие во Христе мыслится не статически, как причастность духовной сущности Христа, но как реальное переживание его смерти и воскресения<sup>14</sup>.

Мысль Мариона и Швейцера в основе своей представляется единой: вмещению света Отца и экклесиологического торжества керигмы предшествует предельное, вплоть до совместной смерти, вмещение действительности нищеты Сына. Речь, по сути, идёт об онто-теологии со-размерности: теологической со-размерности в славе предшествует онтологическая со-размерность в умалении. Дистанция внутритроичной жизни связывается Марионом с единством ипостасных действий Отца и Сына в сотериологии призвания целостного человека. При этом различение человеческой экзистенцией ипостасных действий как собственных нищеты (усвоение нищеты сыновства) и полноты (предстояние Отцу в этом сыновстве) образует целостный характер предстояния как согласия на взыскание.

Как было сказано выше, Марион усматривает идолатрический характер хайдеггеровской метафизики в предпосылочном характере структуры “Бытие–\*Логос–Сущее”. Согласно Мариону, “Бытие” Хайдеггера претендует на равнозначное соотнесение

---

<sup>14</sup> «Простое и естественное понятие “возрождение, рождение заново” ап. Павел оставляет без внимания; он обращается к совсем иному, трудно постижимому и даже ... насилующему мысль представлению об уже пережитом воскресении» [174, с. 251–252].

с Богом религии, чему предшествует содержание его метафизики, переносящей центр тяжести с бытия на процесс субстантивации сущего бытием. Субстантивированное сущее мыслится действительным местом присутствия бытия, т. е. онтологического различения между бытием и сущим не происходит. Субстантивация сущего видится Мариону как привнесение онтологического содержания в сущее самим Бытием, что ведёт к созданию “высшего сущего” – \*Логоса, который, таким образом, выступает производной, вторичной структурой *непосредственной* связи бытия с сущим, что делает метафизическую негацию идолотворчества в принципе невозможной.

Марион исходит из того, что \*Логос у Хайдеггера бытийствует как высшее сущее, не являясь в *действительности* бытием сущего. Вторая часть этого замечания справедлива. Однако именно не действительный (не субстанциальный), а *экзистенциальный* характер бытийствования \*Логоса позволяет взглянуть на существо основания онтологической дифференции Хайдеггера в более глубокой перспективе.

В структуре метафизики дистанция между Бытием и сущим созидается самим \*Логосом. Выступая в качестве *основания* дистанции различия, \*Логос создаёт возможность не прямого субстантивирования Бытием (говорить о самом сущем как свободном было бы в этом случае бессмысленно), а действия, в котором и благодаря которому сущее, подвергаясь обосновывающему, сосредотачивающему и собирающему воздействию \*Логоса, оказывается свободным (высвобожденным), и в этой свободе – самим сущим Бытия (*das Seiendste das Sein*). При этом \*Логос содержит в себе принцип “лада” онтологической дифференции – меры изначальной гармонии действия Бытия в сущем:

Бытие в смысле раскрывающего превосхождения и сущее как таковое в смысле хранящего выхода в мир, будучи так различены, бытийствуют из того же, из различающего раздела. Он впервые дарует и разверзает Между, в котором превосхождение и выход удержаны друг с другом вместе, отдельно и согласно слажены друг с другом. Различие бытия и сущего как раздел превосхождения и выхода есть их раскрывающее-сохраняющий лад. В ладе правит просвет замыкающего и скрывающегося, и это правление дарует раздельность и согласие превосхождение и выхода [153, с. 50–51].

Существенной особенностью, по всей видимости, оставленной Марионом без должного внимания, является интуиция Хайдеггера о \*Логосе как нужде Бытия в человеке и сущем, и человека и сущего в Бытии. На самом деле Хайдеггер фиксирует не способ религиозного усилия, в котором, по Мариону, человек уподобляется божественному бытию и выдерживает его в предстоянии священному как *собственную* экзистенцию, а онтологию опыта, находясь внутри которого человек становится в некотором роде средоточием – хранит Бытие в его собственной нужде в «сосредоточенном сущем» и в «человеке-хранителе» [148, с. 457]. В горизонте подобного опыта складывается новая бытийная парадигма человека, для которой, как замечает С. А. Смирнов, ключевым ориентиром является «пробуждение онтологической нужды – первый сдвиг человека в бытие и становление его мерой бытия» [127, с. 40].

Термин “нужда” проясняет значение хайдеггеровского “Ничто”, столь обширно и смело тематизируемого сегодня от теологии и психиатрии до социологии и космологии, где оно, как правило, признаётся однопорядковым с понятием “небытия”. На деле же, Ничто указывает не на небытие, а на особую форму участия, которое само Бытие принимает в сущем и в человеческой экзистенции, указывает на онтологическую тайну явленности себя и сущего, «всегда оставляя место ничто» [125, с. 58]. Обратим внимание, что употребление термина “Ничто” связывается у Хайдеггера с вопросом об упомянутой выше нужде: мыслить Ничто означает мыслить не небытие (что, естественно, невозможно для трезвого философского подхода), но нужду или нищету в нужде, испытываемые сущим в целом [147, с. 38].

Мышление Ничто предполагает осознание ситуации сущего, пребывающего как бы в потёмках для мышления и именования – в призрачном существовании непрояснённости и непродуманности, и предполагает формулировку и исполнение скрытого требования сущего о предоставлении ему свободного (*das Freie*) оберегания (*Behüten*):

Свободное есть неповреждённое, пощаждённое, то, что не берут в использование. “Давать свободу” в изначальном и подлинном смысле означает: щадить, оставлять нечто покоиться в его собственном существе, оберегая его. Оберегание же (*Behüten*) означает: удерживать существо в сохранности, а в сохранности оно

остаётся только тогда, когда ему будет позволено покоиться, возвратившись к собственной сущности. Оберегать – это значит: неизменно помогать обрести этот покой, ожидая своего. Только в этом – событийная сущность шадящего сберегания, которое совсем не исчерпывает себя в негативности простого отказа от расходования и использования. В подлинном щажении состоит дарение свободы. О-свобождённое (das Be-freite) – это отпущенное к своей сущности и избавленное от принуждения нужды. Освобождающее [начало] свободы прежде всего отвращает или превозмогает нужду. Свобода – это превозможение (das Wenden) нужды. Только в свободе и в её шадящем освобождении правит необходимость. Если мы мыслим сущность свободы и необходимости таким образом, то необходимость отнюдь не есть противоположность свободы, как полагает вся метафизика, но наоборот – только свобода и есть в себе необходимости как превозможение нужды (Not-wendigkeit) [152, с. 350].

Таким образом, свободное от Ничто Бытие (вспомним *изначальный лад* Бытия и сущего в \*Логосе) становится освобождающим от ничтожения Ничто, и, в этом освобождении, возвышающим началом. В метафизике (и в особенности метафизике Нового времени) ситуация складывается иная. Истинная свобода есть принуждение к долгу ради самого долга. Как полагает Хайдеггер, метафизическая сущность свободы в Новое время находит своё завершение в том, что свобода становится «выражением необходимости, из которой воля к власти волит самое себя как единственную действительность и как жизнь» [152, с. 350–351].

Из оппозиции к так понимаемой сущности свободы Хайдеггер говорит об онтологии как о возвышающем человека отношении: человек участвует в освобождающем и возвращающем сущее к своей сущности Даре Бытия. Собственно разрушение господствующей воли западноевропейской метафизики и проявляется в предельном “отступании” от господствующего взгляда, утверждённого гносеологией субъект-объектных отношений. Новоевропейский субъект наделяется волей преобразования сущего в объект исследования и воздействия.

Речь, однако, идёт не о том, что Хайдеггер проводит идею индифферентного взгляда на сущее, где потребительское отношение заменяется пасторальным созерцанием. Вернуть сущность сущему, дать покой этой сущности – неисполнимая для человеческого воления задача. По всей видимости, следует констатировать неизбежность познавательно-преобразовательных отношений субъекта с объектом. Проблема заключается в принципиальной

возможности их трансформации, преобразования эпистемологической воли в бытийную, что означало бы возвышение человека не над сущим (как в случае метафизических отношений), а в самом сущем как его возвышающем средоточии. В этом, на наш взгляд, состоит онтологическое переосмысление Хайдеггером гуссерлевского призыва о возврате к самим вещам.

Здесь же пролегает отличие от метафизики Духа, волящего в отношении творения/сущего и словно парящего над ним. Участие в деле Духа не подразумевает необходимости углубления в вещи – вхождения в их естественнонаучное понимание, исчерпания индифферентной объектности и выхода к пониманию природы их феноменальной несокрытости, участвующей в процессах познания и бытийно-ценностного взаимодействия с человеком. Между тем именно так обстоит дело с онтологическим требованием у Хайдеггера.

Теперь мы можем констатировать, что драматическая гетерогенность “монистического Бытия” у Хайдеггера означает не примитивно понимаемый монизм – гомогенную однородность, – но монизм *цельно-направленного действия Бытия на сущее*. Иными словами, внутренняя структура самого Бытия определяется не включённостью в него метафизически однопорядкового небытия, но вовлечённостью самого Бытия в дело охранения возвышения сущего и особого сущего – Dasein. Структурой вовлечения выступает \*Логос, созидающий онтологическую дифференцию и содержащий Ничто как своеобразный исток онтологического требования, исходящего из нужды и восходящего в бытийном телесе к благу свободы.

По мнению А. Г. Чернякова, в структуре Dasein «мы получаем своеобразную теологему: речь идёт об акте бытия... *исходящем от* (самого Бытия?) и дающем бытие тому, что названо Da”, при том, что “бытие этого Da, т. е. Da-sein, есть условие ... бытия сущего» [172, с. 241]. Примечательно, что именно в действенном контексте А. Г. Черняковым рассматривается возможность установления релевантности фундаментальной онтологии Хайдеггера с поздней восточной патристикой. Аспектом этой релевантности выступает мышление, стремящееся «схватить существование (ἄπαρξίς) в его “глагольности”, понять его как действитель-

ность-действенность-деятельность или энергию, точнее – совокупность энергий» [169, с. 251] ипостаси, действующей в природе и сущности и представляющей тем самым особый онтологический способ существования – «во-ипостазирование» [169, с. 252].

Таким образом, возвышающее человека отношение с Бытием представляется не метафизической свободой от сущего, а нуждой в прагматически и эпистемологически не нужном ему – покоящейся сущности сущего. Быть сберегающим сущее средоточием не представляется для человека необходимым в плане удовлетворения насущных потребностей и открытия новых, обещающих новую “полноту” жизни, и поэтому является делом свободы.

*Но вследствие чего Зов действительно обращён именно к человеку? Не в истоках ли негативности следует искать ответ на вопрос о существовании онтологического требования? И оправданным ли выглядит задуманное обращение к онто-теологии?*

От прочтения экзистенциалов “падения”, “оставленности” и “брошенности” в свете догматических положений о первородном грехе Хайдеггер предостерегает не раз. Однако, как может повернуться предприятие интерпретации в случае выдвижения гипотезы, формулировка которой не входила в теологические системы? Если само понятие грехопадения, о котором не стыдился говорить (и немало) такой философ, как Рикёр, исторически не получило философского, онтологического обоснования? И может ли оно, в свете такого обоснования, обрести смыслы и горизонты очевидности в историчном понимании Дела и Зова Бытия, нищеты и нужды сущего? Ведь рождение ценностного императива в отношении сущего так и не состоялось, несмотря на идеи коэволюции, биосферы и вариации антропного принципа. Иначе говоря, императив милосердия преп. Исаака Сирина и положение о том, что «именно христианская этика лежит в основании гуманистической цивилизации, для которой бережное и ответственное отношение ко всему миру стало общепринятой нормой» [38, с. 57], напрямую не следуют из содержательных планов метафизических, космологических и теологических констант и концептов, развитых в “христианских” цивилизациях.

В своей статье “Бытие, человек и метафизика господства” [77] мы отмечали решающее значение метафизической структуры

“Бытие–\*Логос–Сущее” для негации установки господства в отношении сущего в целом, что, по нашему мнению, совпадает с упомянутым в начале монографии гносеологическим и лингвистическим подходом Чемберса о разрыве подлежащих властным дискурсам структур господства тотальной объективации как таковых. Там же мы указали, что данное требование может быть реализовано при выборе образа онтологии, в котором нормативам (или привычкам) субъект-объектной отстранённости был бы противопоставлен ценностный императив глубокой вовлечённости в судьбу сущего в целом и милосердия. В другой работе [80] мы рассматривали различные варианты метафизической интерпретации понятия “логос” в феноменологии в целом и, в частности, интерпретацию Ю. Н. Давыдова, связанную с феноменологией Шелера, рассматривающего это понятие в свете “неслитности” и “нераздельности” существования, наподобие Халкидонского синтеза христианского богословия [47, с. 255]. В настоящей работе мы намерены продолжить данные контексты, обратившись не к известным теологическим толкованиям, а провести своего рода редукцию этих толкований в свете положений о негативности, нищете, нужде и свободе.

Вернёмся к строению метафизики Хайдеггера. Как было показано ранее, Марион исходит из положения о предпосылочном характере онто-теологии (“Бог” механически заменяется “Бытием”). Действительно ли основные структурные части “Бытие”–“\*Логос”–“Сущее” имеют предпосылочный характер или же они формируются, исходя из очевидностей иного рода? Выходя за пределы хайдеггеровской работы “Онто-теологическое строение метафизики”, мы вынуждены констатировать, что предпосылочным знанием выступают не структурные части, а основные понятия метафизики “мир”, “конечность”, “одинокость”. Основные понятия метафизики указывают на *опыт пред-стояния* конечности:

Конечность не свойство... но фундаментальный способ нашего бытия... Её соблюдение – сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т. е. нашей сокровенной обращённости к концу [154, с. 457].

Исходный метафизический опыт становится опытом непосредственного *отсутствия* божественного, в котором “носталь-

гия” и “захваченность” образуют “одиночество” – сокровенное предстояние человеком конечности в самом себе.

(Подробнее о значении конечности Хайдеггер пишет в § 43 работы “Кант и проблемы метафизики”. Важность, которую мы придаём акцентам о необходимости выработки “единства в трансцендентальной первоструктуре конечности вот-бытия в человеке” [150, с. 192], станет очевидной в ходе осмысления онто-теологического истока самой трансцендентальной первоструктуры конечности.)

Упомянутое обращение Рикёра к теме первородного греха ставит целью проведение редукции к апостольской керигме о возобладании благодати над грехом. Об отношении Рикёра к хайдеггеровской “онтологии понимания” было сказано выше. Методологическая шаткость усматривается в феномене исходно интуитивного и глубоко личностного понимания существа историчности Бытия и священного, предлагая в свою очередь постепенное герменевтическое восхождение к общекультурным и интимно-личностным очевидностям символов.

Интенциональный анализ, выявляющий установление и разрушение ценностных структур господства, проводится Рикёром в отношении одного из ключевых положений христианской теологии о первородном грехе и вытекающих из него положений о фундаментальной повреждённости человеческой природы и восстановлении её в событии боговоплощения. Утверждение наследственного и необходимого характера повреждённости связывается с оформлением гностических интуиций об освобождении от греха. Гнозис здесь выступает как квазифизическое, квазибиологическое и квазиюридическое знание, выработавшее предельную религиозную абстракцию (“первородный грех”), философско-методологическое рассмотрение которой оказывается невозможным, вследствие сложившейся картины мира и человека:

Космос ... опираясь на человеческий опыт зла, получил поддержку в абсолютной экстерииорности, абсолютной бесчеловечности, абсолютной материальности ... Грех, в котором исповедуется человек, – это не столько акт творения и причинения зла, сколько состояние пребывания-в-мире, несчастье существования. Грех – это интериоризированная судьба. Вот почему спасение приходит к человеку откуда-то, из другого места, путём чистой магии освобождения, вне какого-либо отношения к ответственности и даже к личности человека [112, с. 378].

Событие первородного греха понимается Рикёром не в качестве акта непослушания Творцу, имевшего разрушительные последствия для человеческой природы, а в качестве акта, посредством которого оформляется действительность общечеловеческой ситуации перед священным. Так, квазифизическое и квазибиологическое понимание Адама как мистического вместилища Греха, к которому механически и по необходимости причисляется последующее человечество, и вина которого квазиюридическим (внешним) образом искупается в акте Крестной смерти, редуцируется к керигме апостола Павла, выводящего из личного греха Адама универсальный дар благодати [112, с. 384]. Буквальное понимание греха, фундирующее образование первичных символов проклятия, виновности, разъединённости, осуждения, – преобразуется в рациональный символ, раскрывающий способ ответственного и интимного предстояния перед священным. На основании семантического конституирования рационального символа мышление полагает себя в акте онтологического понимания как историческое.

Концепция “семантики символов” обращена к сотериологическому видению личностного милосердия. Отказываясь от экстернорной онтологии универсальной греховной повреждённости, сотериологический аспект задаёт личностное измерение порыва к искуплению, в котором грех преобладает во внешнем мире, а милосердие – во внутреннем [198, с. 120]. Межличностные структуры целого раскрываются в замысле институтов общества, конституирующих образы искупления – знаки редукции принципов и практик господства и обладания к принципам милосердия.

Предпочтение приведения к очевидности символов, а не изначальных и всеобъемлющих фактов человеческого существования, показательно в той мере, в какой западная теология с готовностью субстантивирует символические содержания догмата о первородном грехе, ставя во главу угла константы запятнанности, отвержения, нарушения, ослушания, вины, бунта и, наконец, прощения и примирения.

Согласно же Книге Бытия, непосредственным результатом первородного греха является не запятнанность и виновность, за которыми следуют наказание, отвержение и проклятие, а *смерть*. Безусловность смерти, фактическая и неоспоримая конечность существования, – предоставляют философии совершенно иные интен-

ции в построении ценностных и сверхценностных смысловых композиций. Более того, взятые за основу интуиции жизни и смерти формируют экзистенциалы личностного и общечеловеческого существования, природа которых, в отличие от символов и педагогических концептов теологии, очевидна. В теологических системах феномен смерти проясняется посредством обращения к учению о последствиях первородного греха и формулируется как результат “отпадения” от абсолютного бытия Бога. Оно ярко представлено в апологетической литературе, глубоко разработано в святоотеческом богословии, чего, однако, нельзя сказать в отношении философии.

Таким образом, рассмотрение онтологического характера интенциональности как сферы феноменов в их явленности и сокрытости включает в себя указание на Dasein, задающее вопрос о своём собственном бытии и понимающее это бытие, а также на трёхчастную структуру метафизики “Бытие—\*Логос—Сущее”, релевантность которой с фундаментальной онтологией достигается за счёт основного понятия метафизики “конечности”. При этом характер связи Dasein, Бытия и сущего в \*Логосе определяется в понятии “онтологической нужды”, согласно которому “человек-хранитель” призывается к участию в освобождающем действии самого Бытия. Выявление смысла данного “онтологического требования” связывается нами с обращением к проблеме феномена смерти в философии и теологии.

Оставаясь в поле заявленного в начале исследования горизонта раскрытия онтологической проблематики с позиций Блага, мы намерены осуществить онтологическую редукцию понятий Бытие и \*Логос у Хайдеггера к понятиям Блага и Логоса у Плотина и Логосу-Слову патристики.

### **3.2. Онтологическая редукция понятий “Бытия” и “\*Логоса” М. Хайдеггера к понятиям “Единого/Блага” и “Логоса” в философии Плотина**

#### **3.2.1. Анализ понятий “не-сущего” у Плотина и “Ничто” у М. Хайдеггера**

В хайдеггеровском видении изначальности оснований онтологического вопрошания «начало не повторяют, ввинчиваясь в него как в нечто некогда уже случившееся и ныне известное, просто достойное подражания, а начинают его сызнова, *ещё изначальнее*, и именно со всем тем странным, тёмным, непроверен-

ным, чем отличается настоящее начало» [145, с. 120]. Двигаясь по пути редукции к онто-теологической изначальности, будем помнить, что «повторение ... есть всё, что угодно, но только не исправляющее продолжение предыдущего средствами самого предыдущего» [145, с. 120–121].

В настоящем параграфе мы рассмотрим “изначальный вопрос философии”, который Хайдеггер формулирует следующим образом: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?» [145, с. 104]. Способ постановки вопроса, в смысловую связку которого попадают “ничто” и “нечто”, весьма провокационен. Действительно, аксиологические основания мышления в лице идеала обоснованного позитивного знания традиционно уходят от вопроса о “ничто” во всех возможных его вариациях (“небытие”, “не-сущее”, “беспредельное”, “неопределённое”).

Само собой разумеющимся считается, что достоверное мышление и характер достоверности в целом не совместимы с мышлением о “не-сущем”. Логическая достоверность, связываемая с понятием логоса как с непротиворечивым законом разума философии или же с сиянием Божественного Логоса-Слова теологии, меркнет, стоит задаться целью продумать присутствие “ничто” в рациональном мышлении или в самой божественной жизни. И всё же, следуя Хайдеггеру, мы возобновляем вопрос о “Ничто” как вопрос о человеке и сущем в ракурсе, предложенном Марселем Коншем, различающим философскую достоверность в соответствии со способом исходной установки мышления: по образцу нововременного *Cogito* субстанциально обоснованного субъекта познания или же по образцу *Dasein* – человека как такового в экзистенциальной открытости сущему, предшествующей любому рефлексивно-познавательному утверждению самости [62, с. 239–240].

В первом случае изначальный вопрос выступает как риторический – предмет репрезентативного мышления, теряя логическую структуру, выходит, по Платону, за границы истинного познания в неопределённую область «незаконнорожденного умозаключения» (диалог “Тимей”, 52b 2) [100, с. 493]. Во втором случае вопрос становится формой собственного существования, в которой поиск истины определяется не структурными компо-

зиями логических связей, но, согласно изначальной интенции древнегреческого вопрошания, основанием непрерывного образующегося мира сущего, источника этого основания и природы его силы [62, с. 240]. В данном параграфе мы сделаем попытку прояснить способ, каким изначальный философский вопрос может иметь предельный ценностный смысл для человеческой жизни и онтологии как науке о сущем в контексте композиций смыслов, исторически соотносимых с термином “логос”.

Совместное рассмотрение двух, на первый взгляд, столь разных философов, как Плотин и Хайдеггер, не случайно. В их лице мы обнаруживаем философствование в пору высочайшей зрелости: античности, встретившейся с христианством и христианством, с высоты исторического пути обратившего взор на изначальное вопрошание античности. Мы также встречаемся с глубоким проникновением в существо мышления и созерцания, природу единства Бытия и Блага, обращаем особое внимание на этическую многогранность этих учений, освещающих существо связки изначального философского вопроса.

Обратимся к периоду, когда произошло расхождение между античной философией в её неоплатоническом завершении и христианским богословием.

В комментаторской традиции нередко встречаются интерпретации телеологических высказываний Плотина об освобождении от материи как последовательного сбрасывания оков телесного и невозвратного воспарения души в сферы истинно сущего и Блага. Авторы подобных интерпретаций зачастую ссылаются на известные благодаря Порфирию факты жизни самого Плотина, повествующие о решительных отказах последнего от художественного воплощения его лица, облика. Между тем платиновское учение о материи ясно разграничивает то, что он именуется “не-сущим”, и телесность, относимую им не к материи, а к природе, космосу. Противопоставление истинно сущего (эйдоса) и материи в принципе не свойственно платонической традиции. Как замечает Ю. А. Шичалин, «исходная и значимая для Платона оппозиция – это оппозиция идеи и *тела*, подражающего соответствующей идее» и «только в связи с этой оппозицией и встаёт проблема “третьего вида”, т. е. материи» [178, с. 148]. Стоит

отметить, что в античной традиции философствования разработка понятия «неаффицируемой материи» [178, с. 154] у Плотина представляется наиболее глубокой и последовательной и в значительной степени проясняет неточности прямых сопоставлений ипостасей триады с ипостасями Св. Троицы в патристике.

Итак, свобода от материи предстаёт у Плотина как свобода от зла, поскольку «именно материя – причина болезни души и её зла. Именно она – изначально злая, и именно она – первое зло» [102, с. 173]. Не существуя сама по себе, материя являет полную противоположность всему, что связывается с мерой, добром, истиной, определённой. Не являясь ни телом, ни видом, материя «неопределённа, бесформенна, неделима, неосвещена, лишена количества, качества, мысли, её нельзя познать, у неё нет цвета, образа, блеска» [178, с. 151]. Как отмечает М. И. Владиславлев, эти характеристики «не суть простые, случайные ... признаки, но составляют самую сущность его [зла]» [26, с. 42]. Чувственный мир (мир природы), напротив, не является злом по своему существу [102, с. 173] и выступает, в силу своей погружённости в материю, неким специфическим полем проявления зла, которое «извращает и сам чувственный мир и делает его только подобием истинно существующего первообраза» [26, с. 43]. Согласно Ю. А. Шичалину, неаффицируемая материя оказывается как бы не-сущим *зеркалом*, на *отражающей* поверхности которого сущее, воспроизводимое «словно в призрачном видении ... становится не-сущим (οὐκ ὄν), как бы пустой забавой» [178, с. 154].

Действительно, Плотин (III.6) связывает существо зла с неким подобием действия, исходящего от отражающей поверхности материи, которая (поверхность) в бесконечном умножении *производит* подобия (εἶδωλον) и подобия подобий (εἶδωλον ἐν εἶδωλῳ) множественного сущего, выступая их “ирреальной границей”:

...поистине не-сущее, призрачное подобие массы, и стремление к опоре, и покоящееся не в покое, невидимое само по себе, и избегающее стремящегося видеть, а когда кто не видит – возникающее, для того же, кто всматривается – не зримое, и всегда в себе самом создающее призраки противоположного (цит. по: [178, с. 154]),

а также:

...то, что кажется в ней возникающим, является забавой, попросту отражением в отражении, как в зеркале, когда [предмет] помещается с одной стороны, а его призрачное отражение [возникает] с другой [178, с. 154].

Но ведь у материи нет никакого действия, она не производит в собственном смысле слова, но – отражает, выступая неким условием видимости, лжи. Так благодаря чему и каким образом “не-сущее” включено в ткань Универсума так, что не поглощает сущее, но лишь отражает его, задавая, скорее, онтологический *дефект*, *нужду*, но не уничтожение? Отметим, что материя выступает у Плотина двояко: как умопостигаемая (не лишённая сущностных оснований), и как чувственная (полная лишённость, не-сущее).

Умопостигаемая материя – материя вечной Души, или «духовная материя», как предлагает именовать её Артур Х. Армстронг [188, с. 66], будучи прообразом чувственной материи, не лишает последнюю зла, но делает возможным его преодоление, освобождение, поскольку в умопостигаемой материи это зло отсутствует: взаимные отражения Ума и Души (совершенной красоты вечной иерархии) не производят подобий и подобий в подобном, но остаются друг в друге как в истинно созерцаемых образах [178, с. 155]. Действительно, согласно Плотину (II.4.14),

...даже в умопостигаемых вещах материя есть беспредельное и происходит ... от беспредельности самого Единого или Его силы и вечности; не она в Нём, но Он творит её [101, с. 209].

Присутствие духовной материи в чувственных вещах (телах) обуславливает их существование как причастных или имеющих *логос* этой материи [101, с. 208].

Обратимся теперь к хайдеггеровскому “Ничто”. Согласно Хайдеггеру, Ничто имеет направленный характер действия. По сути, “Ничто”, будучи некоторым (органическим, жизненным) образом включённым в Бытие, хотя и не как сущее (у Хайдеггера бытие *не есть* ничто, форма связи предложена иная – «Бытие: ничто» [160, с. 134]), но, скорее, как судьба самого Бытия, – действует исходя из этой судьбы. В отношении сущего в целом действие ничто приводит к его обезличиванию, опустошению:

Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя. Отсылание от себя как таковое есть вместе с тем – за счёт того, что оно заставляет сущее ускользать, – отсылание к тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. ... Ничто само ничтожит [161, с. 31].

Ситуация человека как средоточия историчности Бытия рисуется Хайдеггером исходя из описанного характера связи Бытия и Ничто и именуется “падением”:

Забывание истины бытия под напором непродуманного в своей сути сущего названо в “Бытии и времени” падением. Под этим словом подразумевается не какое-то отпадение человека, “этико-философски” переосмысленное и вместе секуляризованное; оно означает некое сущностное отношение человека к бытию внутри отношения бытия к человеческому существу. Соответственно, предварительные рубрики “подлинности” и “неподлинности” знаменуют не нравственно-экзистенциальное, не “антропологическое” различие, а впервые только ещё подлежащее осмыслению, ибо от философии прежде таившееся, “экстатическое” отношение человеческого существа к истине бытия. Однако отношение это всегда оказывается таким, каково оно есть, не на почве и не по причине экзистенции, а наоборот, существо экзистенции экзистенциально-экстатически о-существляется благодаря истине бытия [157, с. 203].

Таким образом, мы видим определённое сходство в понимании материи у Плотина и ничто у Хайдеггера. И в том и в другом случае перед нами предстаёт некое искажающее и разрушающее сущее действие. И, насколько ничто оказывается сопровождающим судьбу хайдеггеровского бытия, настолько же, как замечает Джон Рист, материя не только «не может быть тьмой, не зависимой от Единого», но и «не отделена от Единого, ибо разве могло бы Единое не быть равным какому-либо свершению?» [115, с. 139].

Более того, не присутствуя как нечто самостоятельное в целостности действий ипостасей, материя *сопровождает* эманации, т. е. бытие самой триады [115, с. 137]. Несмотря на то что, на первый взгляд, платиновская материя, абсолютно лишённая способности действовать самостоятельно, отличается от хайдеггеровского ничто, которое, будучи включённым в судьбу бытия, *само ничтожит*, мы обратимся к структуре, исходя из которой, как полагаем, возможно говорить о существенном сходстве не столько в совместном понимании материи и ничто, сколько в видении

единства универсума и специфики *нужды*, в которой две онтологии соприкасаются. Такой структурой у Плотина и Хайдеггера предстаёт для нас Логос (λόγος).

### ***3.2.2. Релевантность смыслов понятий “\*Логос”/”Логос” у М. Хайдеггера и Плотина в контексте освобождающего действия “Бытия” и “Единоного/Блага”***

Для лучшего понимания назначения Логоса обратимся вначале к Плотину (III.2.15), для которого «Логос есть начало, и все вещи суть Логос» [103, с. 150].

А. Ф. Лосев воссоздаёт платиновский Логос в качестве онтологической структуры, связанной с ипостасями Единого, Ума и Души, но вместе с тем трагически разделённой как с ними, так и внутри себя:

Логос ... не есть то Единое, которое обнимает всё существующее в одной и неделимой точке, поскольку логос, о котором идёт речь, есть нечто раздельное. Он ... есть сценарий мировой трагедии, её смысловое либретто и уже по одному этому нечто раздельное, а не просто единое, или, точнее говоря, нечто единораздельное. Но он не есть также и Ум или Душа, поскольку он осмысляет всякую деятельность в её подвижной структуре, а Ум и Душа в этом смысле вполне неподвижны. Он есть то, что на основании трёх основных ипостасей осмысляет космическую жизнь. Сам он хотя и происходит от трёх основных ипостасей, но не есть они сами, а только их проявление, их эманация, их осмысляющая деятельность [72, с. 702–703].

Примечателен акцент, содержащий указание на степень вовлечённости в трагическую судьбу само-разделённого Логоса ипостасей Ума и Души, который делает Плотин (III.2.16):

...Логос ...давая себя полноте вещей, он даёт себя всему полностью. Противопологая части друг другу, производя недостаток, он поддерживает сущее в состоянии [непрерывных] войн и битв; он производит становление, будучи благодаря этому Единым Всем, не будучи, пожалуй, [только] Единым. Возникнув, таким образом, враждующим с собой на уровне своих частей, он остаётся [в себе] единым и себе дружественным, подобно сюжету драмы, остающемуся единым, несмотря на множество содержащихся в нём сражений. Сюжет драмы вводит борющиеся стороны в единое гармоническое созвучие, благодаря созданию всеобъемлющего повествования о сражающихся людях [103, с. 153–154].

Таким образом, Логосом у Плотина выступает онтологически отделённая от ипостасей триады структура, которая не вбирает в себя трагедию разделения и войны мироздания, а организует

как эту трагедию, так и её преодоление, преобразование в собственной гармонии. Существенным при этом является недвусмысленное указание Плотина на способ обеспечения единства и гармоничности Логоса в условиях саморазделённости: участие в нём “неистошимых” ипостасей Ума, остающегося сущим и неизменным для истекающего из него Логоса, и Души, оживотворяющей Логос и превращающей его не только в мыслящий, но и действительно существующий [103, с. 152–153].

Каков, однако, исток предлагаемой нам трагедии? Единственным возможным ответом на данный вопрос, исходя из сказанного выше, представляется ответ: плотинский Логос напрямую связан с материей, ставится в непосредственное и, видимо, по своей сути трагическое отношение к ней или же непосредственно сам и есть то отношение, в которое множественное сущее вступает с материей. Действительно, различая беспредельное как таковое (материю) и бытие беспредельным (бытие материей), Плотин указывает, что беспредельной в себе материя может быть только в своей противоположности Логосу, который также, как мы сказали выше, не есть материя, но включает в своё целостное существование раздор и вражду – присутствие зла в сущем, истоком которого и является “не-сущее” (материя).

Как показывает Ю. А. Шичалин, Логос выступает принципом *умаления* иерархической организации как внутреннего бытия триады, так и бытия чувственного мира:

С понятием логоса – произнесённого слова у Плотина вообще связано представление об относительном ущербе за счёт распространения и развёртывания в Логосе того, что ступенью выше пребывает в неразвёрнутом единстве. Сам ум – развёртывание и в то же время известное ограничение и ослабление единого; душа – ограничение ума; чувственный мир – ущербное воспроизведение ума посредством души в материи; далее следуют логосы человека, животных и растений. Сказать точнее – логос для Плотина – ограниченное, частичное выражение некоего образа (выражаемого). Ограничения производятся всякий раз соответствующей материей. Единое, ограниченное материей умом, производит прообраз всякого слова – умопостигаемый космос; отразившийся в материи-душе, этот космос выступает, во-первых, в виде системы “семенных” логосов, которые, прорастая, дают, во-вторых, чувственный прекрасный космос и иерархию логосов в нём, опять-таки всякий раз сообразно с соответствующей материей [179, с. 162].

Согласно же Г.-Ф. Мюллеру, Логос выступает как “творящий и связующий” принцип всецелого “внутреннего единства”, подразумеваемая «в числе прочего некую *жизненную, творческую, формирующую способность*» (цит. по: [72, с. 391–394]).

Итак, мы можем интерпретировать платиновский Логос как принцип или неипостасное начало упорядочения и внесения предела, благодаря которому материя изначально как бы *облегчена или упорядочена для сущего* благодаря действию привходящего неё, но не растворяющегося в ней и не меняющего её в соответствии со своим существом Логоса [101, с. 210–211]. Здесь мы подходим к платиновскому положению о том, что материя существует лишь *в отношении*, т. е. каким-то образом изначально введена в него или, иначе, выхвачена *для сущего, схвачена* в качестве его (сущего) возможности осуществиться. Таким схватывающим принципом и выступает у Плотина Логос.

Вернёмся к хайдеггерскому пониманию \*Логоса. Исходя из понимания \*Логоса как собирания (*λέγειν*) сущего в присутствии уже собранного в себе бытия (подчёркиваем: не *по образцу бытия, а в его присутствии* – Д. М.), \*Логос эксплицирует нужду: Бытия, *отделённого* от сущего, т. е. *не поглощённого им* (а значит, и “господствующим Ничто”); сущего, нуждающегося в самостоянии в истине бытия или существе истины (свободе); человека, историческое бытие которого есть \*Логос как «собирание и разумение бытия сущего» [145, с. 245]. При этом нужда самого Бытия, на первый взгляд представляющего попадающим в зависимость умаления от того, что им не является, на самом деле говорит об обратном – достоинстве дарящего (не это ли имел в виду Плотин, говоря о благом действии ни в чём не нуждающегося и не изменяющегося Единого?):

Бытие нуждается в *λέγειν*. Но не становится ли оно через это зависимым от человека, коль скоро *λέγειν* есть “человеческое” в человеке? Тогда надо спросить: что здесь означает “зависимость”? Умалает ли эта зависимость достоинство бытия? Что если бытие нуждается в *λέγειν* потому, что оно, бытие, как раз независимое? Что если эта независимость бытия состоит в том, что бытие, исконно есть всё ... собирающее и, стало быть, средоточивающее – Логос? ... Поскольку бытие есть Логос, оно нуждается в *λέγειν*. Бытие нуждается в нём ради сохранения своей независимости. Здесь мы мыслим в той области истины бытия, где все отношения совсем не такие, как в сферах сущего [148, с. 458–459].

Таким образом, будучи основанием трёхчастной структуры, \*Логос предстаёт у Хайдеггера в виде *экстатической связи Бытия и человека как хранителя сущего*.

Не выглядит ли обосновываемая нами связь двух онтологий натяжкой, подгонкой смыслов, тем более, что речь идёт о философах, интерпретация которых признаётся крайне затруднительной? Пожалуй, наибольшую сложность представляет проблема человека. В христианской традиции, столь мощно вошедшей в философскую мысль, человек в естественном состоянии выступает скорее средоточием страданий и смерти сущего. Сказать о человеке как о шансе сущего на причастность к божественному миру, которому предназначен сам человек, было бы подлинной революцией: сотериология получила бы новое – онтологическое измерение.

В современной теологической мысли практически не прояснённым остаётся вопрос об онтологической связи бытия и мышления человека с бытием сущего и его судьбой. Отвечать на данный вопрос формально, наподобие того, что человек является венцом творения, – бессмысленно, поскольку такой ответ никоим образом не объясняет долг милосердия в отношении сущего. Между тем именно Плотин, по мнению Риста, полагает нужду или недостаточность материального мира не в отсутствии блага в процессе его возникновения или рождения, но «в позиции индивидуальной души» [115, с. 147]. Попробуем сопоставить, насколько схожим является понимание Плотиним и Хайдеггером существа носителя средоточия – мышления индивидуальной души или, высказываясь более современно, – субъекта.

Субъектом у Плотина (ὑποκείμενον) как раз и выступает материя, исходя из которой индивидуальная душа открывает путь созерцания Единого или Блага благодаря привносимых в материю Логосом предела, качества, меры. Захватывающее индивидуальную душу стремление к Единому или Благу образует специфику всецелой включённости в познание на фоне своего рода истока, который, как мы показали, сопутствует восхождению индивидуальной души. Это – принцип его триады, согласно которому ипостасное бытие, чтобы со-причастивать Благу, т. е. *быть благим* (а иное ипостасное бытие Плотин вообще не рассматривает в качестве истинного), нуждается в вышестоящем начале – благом

начале самом по себе (Единое) или превосходящим мерой блага собственное ипостасное или индивидуальное существо. Говоря проще, мышлению, стремящемуся быть самим собой и свободным, необходимо вышестоящее объективное начало – двоякий телос или истинная жизнь, которая, пребывая, с одной стороны, как бы вне субъективного содержания, с другой стороны – есть глубина и подлинность самого субъекта [155, с. 55].

Платиновское созерцание высшего начала низшим, в котором первое присутствует всецело, на наш взгляд, вполне коррелируемо с “экзистенцией” Хайдеггера. Плотин (V.3.15) говорит, что Единое, содержа в себе все вещи, содержит не их совокупность, а их *бытие*, обуславливая и сохраняя единство каждой из них в Уме как истинно сущих и распространяя в Душе как сущих в многообразии [104, с. 89]. Созерцание единства в себе и Единого или Блага требует, как показывает Плотин (V.1.5), «собственной совершенной глубины» [106, с. 59].

Об этом типе мышления, по-видимому, и говорит Хайдеггер, выстраивая концепцию *экзистенции*, которую мы с полным правом можем назвать ценностной в смысле открытости к существованию *для* другого. Ответственность человека за бытие, бытие сущего и себя самого осуществляется в экзистенции, означающей “выступление в истину Бытия” и именующей “определяющее место человека в истории истины”:

Фраза “человек экзистенцирует” отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности, она отвечает на вопрос о “существовании” человека ... В качестве экзистенцирующего человек несёт на себе бытие-вот (Dasein), поскольку делает “вот” как просвет Бытия своей “заботой”. А бытие-вот существует как “брошенное”. Оно коренится в броске Бытия как посылающее-исторического [157, с. 199–200].

Напомним, что “просвет Бытия” или “существование истины” понимается Хайдеггером как свобода:

Экзистенция, уходящая своими корнями в истину, как в свободу, представляет собой в-ход в обнаружение сущего как такового [155, с. 18].

Говоря об ипостасях триады как о действии, «приходящем от величайшей силы» [115, с. 86], мы вправе поставить следующие вопросы: какое именно действие содержится в интимных глуби-

нах истинно сущего у Плотина? Сходно ли оно с действием экзотического существования у Хайдеггера?

Считаем справедливым и обоснованным вывод И. В. Берестова о платиновской свободе как «свободе полагания своего подлежащего» [17, с. 221], совершаемого *для* ипостасей и сущего, а не ради себя, поскольку, как замечает также В. В. Болотов, Единое «не имеет нужды даже в самом себе» [20, с. 23]. Что в данном случае может означать действие для другого? И. В. Берестов интерпретирует его как распространение Блага, в соответствии с которым «Первоначало есть Благо как благое действие лишь по отношению к иному», сущностью которого (действия) оказывается противостояние «распространению зла» или «ограничению свободы», т. е. как «распространение свободы» [16, с. 311–312]. Действительно, *свобода от не-сущего* рассматривается Плотинем (VI.5.1) в качестве присутствия Блага во всех вещах:

...как это, спрашивается, благо могло бы находиться где-то вне сущего, т. е. падать в область не-сущего? Так как благо не есть же что-либо не-сущее, то ясно, что оно может находиться лишь в области сущего. А если это так, если благо само есть сущее и находится всегда в сущем, то это значит, что, пребывая в самом себе, оно в то же время присуще и каждому из нас [105, с. 172–173].

Таким образом, природа индивидуальной души, как и природа сущего в целом, подразумевает у Плотина *нужду* в освобождающем действии Единого или Блага, которое также нуждается в ином, чтобы быть Благом. Благо дарует свободу от “не-сущего”, обретаемую в созерцательно-возвратном (“эпистрофическом”) движении к Первоначалу. Фактически, это и есть свобода, где материя, не уничтожаясь и субстанциально не поглощаясь, схвачена в просветляющем действии. Свобода первоначальных сущностей понимается Плотинем как их абсолютно свободное альтруистическое действие (более того, сами эти сущности не что иное, как свободное благое действие), реализуемое в мире реального сущего как деяние, освобождающее от власти “не-сущего”, выступающего источником искажения и разрушения, и в эпистрофическом порыве призывающего человека к приобщению сокровенной жизни триады. Сущностная схожесть с существом хайдеггеровского понимания освобождающего и возвышающего действия Бытия налицо.

Существенным же моментом у Хайдеггера является то, что средоточием нужды и преодоления ничто в масштабе целого выступает экзистенция, откликающаяся на Зов Бытия. Возможно ли сущностное сходство двух позиций? Мы могли бы вспомнить слова Плотина на смертном одре, записанные его учеником Порфирием: «Стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всём» (цит. по [2, с. 124]). Этого, однако, недостаточно для реконструкции. Возможно, больше ясности внесло бы обращение к учению об индивидуальной душе, представляющее таинственное единство и мировой души, и ипостаси Души. Однако подлинным и единственным способом выявления общего центра, с нашей точки зрения, является вопрос о \*Логосе/Логосе, в котором и осуществляется “средоточие” как у Плотина, так и у Хайдеггера.

### ***3.2.3. Интерпретация вертикальной триады и “Логоса” у Плотина в свете учения о “Логосе-Слове” в патристике***

Постановка на первое место вопроса о “логосе” означает, что онтология на двух своеобразных завершениях истории мышления связывается с аксиологией. Не следует забывать, что истоком бед этого мира Плотин считал забвение душами Бога. Греческая изначальность даёт единство опыта и мышления, этики и эпистемологии, для которого истина – это то, чт. е.и нераздельно полагается в Едином или Благе как добро.

Следует, однако, иметь в виду как декларируемое негативное отношение Хайдеггера к возможностям христианской философии, так и явное сходство его метафизики с исконным аскетическим опытом Предания. Предание, в отличие от поздней модификации живого опыта богопознания (теологии и религиозной философии), высказывается о Божественном изнутри опыта, в котором Оно реально присутствует. Мышление, в котором формируется религиозный догмат, не обладает предпосылочным знанием теологии и философии и знанием об искуплении не подменяет само искупление. Поэтому слова Хайдеггера исполнены глубокого смысла: теология и религиозная философия, будучи внешним знанием, кладут предел искупительному единству Бога и человека.

Полагаем, что именно в этом ключе следует понимать высказывание Ханса-Георга Гадамера о стремлении Хайдеггера совершить своего рода “освобождение” христианства от теологии [28, с. 229]. Отстаивая *христологические* основания хайдеггеровской философии, мы в свою очередь считаем, что в ней осуществляется проект по разрушению сложной квазирелигиозной структуры господства интеллекта и воли человека, осознавшего себя искупленным и противопоставившего могущество *собственного* искупления нужде Бога и мира в нём. Действительно, бытием *Dasein*, по мнению Уолтер Брэгана, «невозможно владеть или его иметь, даже если речь идёт о самом себе; самоотречение (*disowning*) – наиболее свойственный для *Da-sein* способ быть самим собой» [21, с. 122].

Концептуализируя структуру \*Логоса как средоточия Бытия, сущего и человека, Хайдеггер тем самым воссоздаёт ситуацию их онтологической нужды друг в друге. Действительно, при формировании христологических догматов понимание Логоса-Слова связывалось в основном с искупительным действием Сына. Согласно М. Э. Поснову, в богословском определении о единосущности (Никейский Вселенский собор) решается ключевая проблема соизмеримости Логоса как принципа творения и искупления человеку и мирозданию [111, с. 335], устанавливается основная черта онтологии: вечный Логос и Логос творения – это *один и тот же* Логос, одна и та же онтологическая структура единства и множественности.

Тем не менее разрыв с античной мыслью, обозначивший, как отмечает Ю. А. Шичалин, линию взаимной «доктринальной несовместимости» [176, с. 315], в значительной мере связан с нерелевантным использованием неоплатонического термина “ипостась”. Согласно В. М. Лурье, этот термин «оказался той самой точкой, через которую сквозь оболочку греческой философии стало зиять далеко не “греческое” содержание – содержание христианского Откровения. Само это слово было заимствовано христианским богословием из языка греческой философии, но никогда не определялось так, как это могло быть сделано у философов» [74, с. 66].

Разбирая значение слова “логос” у Гераклита, Хайдеггер показывает, что разделение с христианской философией идёт по линии понимания логоса как бытия (смысла, закона) сущего,

с одной стороны, и *особенного* сущего (Сына Божия) – с другой [145, с. 212]. Данное положение ведёт нас к крайне значимому вопросу об истинности соотнесения вертикальной триады Плотина «Единое–Ум–Душа» с ипостасями Св. Троицы “Бог–Отец–Бог–Сын–Бог–Св. Дух”, как это происходит, начиная с Евсевия Кесарийского [177, с. 124–125], и достигает формы окончательного вердикта у Великих Каппадокийцев [130, с. 517–525].

Возникает ситуация, когда мы, в соответствии с заявленной методологией философии диалога В. С. Библера и А. В. Ахутина, должны либо признать *необходимость* возвратного движения мысли о платиновском Логосе от содержательного плана Логоса-Слова патристики, признав невозможность установления единого смысла и единой онтологии неоплатонизма и патристики, либо, согласно методу эффектов А. С. Майданова, рассматривать данную ситуацию как проблемное поле эвристики нестандартного рассмотрения существа дела. Во втором случае необходимым видится некий методологический рывок, предусматривающий, если угодно, рождение нового взгляда на существо проблемы “диалогического” соотнесения понятий. Возможность подобного рывка связывается нами с предложенной междисциплинарной методологией Уайтхеда, согласно которой соотнесению подлежат целостные смыслы, стоящие за понятиями, а не понятия как таковые. В этом случае зеркальное употребление понятия “логос” видится нам неприемлемым и наводит на мысль о том, что за неким единым смыслом скрываются различные понятия, указывающие, тем не менее, на единое положение дел в философии и богословии.

В современной истории философии нам известна попытка концептуального пересмотра связи вертикальной триады Плотина с тринитарным догматом патристики. Так, С. В. Месяц применяет философские категории “единого” и “многого” в отношении христианского понимания Бога, единого в Трёх Лицах. Согласно этой концепции, «Триединый Бог христианского богословия соответствует сфере Ума или единого–сущего в неоплатонической традиции» [87, с. 857]. При этом С. В. Месяц имеет в виду сложившееся в истории позднеантичной философии понимание платиновского Ума как “единого–многого” или “истинно-сущего”. Мы

в свою очередь предлагаем как более радикальный, так и, на наш взгляд, более богатый эвристикой и объяснительной силой вариант истолкования указанного затруднения.

Наше предположение сводится к следующему. *В философии Плотина представлена глубоко проработанная онтология Начала, которое сотериологически воспринималось, метафизически осваивалось и христологически утверждалось в период патристики как Вторая Ипостась Св. Троицы – Логос-Слово. Иными словами, при рассмотрении философии Плотина в свете тринитарного догмата, речь должна была бы идти о соотношении ипостасей вертикальной триады только с одним, а именно – Вторым Лицом Св. Троицы.*

Это означает, что вертикальная триада Плотина “Единое–Ум–Душа”, будучи единством трёх ипостасей (Начал) позднеантичной традиции, описывает то (конечно, ни о каком “тождестве” в сотериологии речь не идёт и не может идти), что принципиально не описывалось в традиции патристики – собственное *кено-тическое* (добровольно уমাляющееся) бытие Второго Лица Св. Троицы. Как мы отмечали выше, при взгляде на плотиновскую ипостась с позиции действия силы вертикальную триаду следует рассматривать не «как учение о Божестве, а, скорее, объяснение того, как происходит космос ... Оно имеет космологический смысл и более описывает, как от совершенного Первоначала появился ущербный космос» [126, с. 41].

В этом случае предмет философского мышления оказывается *тем же самым*, что и изначальный предмет христологических полемик. Разделение же предмета созерцания и стремления философии и религии приводит к катастрофическим последствиям как на ценностном (противопоставление “двух миров”: философии и богословия, разума и веры, онтологии и сотериологии, жизни и мышления или же, наоборот, подчинение мышления телесному началу), так и на онтологическом (смешение философских и научных категорий в различного рода “синтезах”, концептуальные игры и искусственное упрощение предмета мышления) уровнях познания. Клеймо “языческая философия”, поставленное на античной мысли и вызвавшее столь острое неприятие у Хайдеггера, фактически разрушает кафолический ценностный аспект

философии: философствовать из греческого начала подразумевает собой отказ от христианских смыслов спасения.

Возможно, на сегодняшний день проблема единства предмета стоит как никогда остро: избыток квазирелигиозных содержаний, с одной стороны, и изощрённый аналитизм и коммерциализация в институциональном философском мышлении – с другой задают разрыв между мышлением и ценностями. В этом отношении важно не только и не столько историко-философское обращение к патристике или античности как к *различным* истокам европейской цивилизации, сколько, если говорить словами Хайдеггера, вопрошание их изначальнейшего истока. С учётом царящего в сфере ценностей концептуального и фактического произвола, требования, выдвигаемые изначальным философским вопросом, трудны и, пожалуй, институционально не объективируемы. Тем не менее мы видим, что постановка вопроса о \*Логосе/Логосе как драматическом средоточии бытия сущего предоставляет горизонт для целого ряда бытийно-ценностных синтезов как в историко-философских и более специальных исследованиях, так и в формах творческого осуществления личностного милосердия. Данный вывод требует исследования характера связи, которая устанавливается между \*Логосом и человеком, и который мы предпринимаем в следующем параграфе.

Таким образом, рассмотренные с точки зрения *Блага*, Бытие и \*Логос у Хайдеггера и Единое и Логос у Плотина представляют онтологическое единство в свете освобождающего сущее и человека *действия*, направленного на негацию господства соответственно “ничтожащего Ничто” и “не-сущего” (материи).

В теологическом ключе философия Плотина представляется нам исходно неверно сочетаемой с христианским богословием, при этом понятие “Логос” и выступает основной точкой расхождения. Согласно вышеизложенному, Логос у Плотина является непостасной структурой умаления, в которой осуществляется схватывание и удержание “не-сущего” как подлежащего (субъекта) сущего (“истинно сущего” во внутренней, едино-множественной, жизни вертикальной триады и “неистинно сущего” в мире множественности). Дальнейшее обращение к Логосу-Слову патристики связано с необходимостью установления предельных

онтологических и теологических смыслов в отношении как философских понятий “Блага” и “Бытия”, так и предельных аксиологических смыслов человеческого существования в поле абсолютных ценностей, утверждаемых религией и религиозной философией. При этом мы исходим из правдоподобного, с нашей точки зрения, предположения о том, что при соотнесении ипостасей вертикальной триады Плотина с тринитарным богословием патристики говорить следует только об одном, а именно – о Втором Лице Св. Троицы (Логосе-Слове).

### **3.3. Онто-теологическая редукция структур метафизики и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера к “Логосу-Слову” патристики**

#### ***3.3.1. Метафизика и фундаментальная онтология Dasein и “Логос-Слово” патристики***

В предыдущем параграфе мы исходили из платиновского понимания ипостаси как действия от преизбытка сил; Логоса как творческого принципа умаления, включённого во внутритриадную жизнь и процесс эманативного порождения следующих за Единым ипостасей и транспонируемого триадой вовне в качестве принципа схватывания материи. Наше предположение заключалось в том, что при рассмотрении философии Плотина в свете тринитарного догмата речь должна была бы идти о соотнесении ипостасей вертикальной триады только с одним, а именно – Вторым Лицом Св. Троицы. В этом случае процессы саморазличения в эманативном продвижении Единого как Блага в мир сущего и способ соединения с ним посредством Логоса указывают на изначально умаляющийся характер Бытия Сына.

В отличие от платиновского понятия “эманации” в философии и богословии патристики фигурирует понятие “кенозиса”, этимологически раскрывающееся как самоумаление, нисхожде-ние, нисхождение в пустоту, опустошение. Понятие “кенозиса”, традиционно используемое для раскрытия сотериологического смысла Халкидонского синтеза и свидетельствующее об искупительной жертве Христа, редко обнаруживается в осмыслении

собственного действия Второго Лица Св. Троицы в участии в актах творения и поддержания мира. Возможно ли говорить о прообразе кенозиса в отношении сущего?

Сотворение мира в Логосе-Слове Иоанна означает, что Второе Лицо Св. Троицы ставится в особое и только для Него свойственное отношение с тварным миром. Совместное, но вместе с тем инаковое бытийствование с сущим означало бы взывающее, хранящее, сберегающее и освобождающее действие. Действительно, содержание полемик первых веков становления христианского богословия свидетельствуют о том, что Бытие Сына мыслится не только в свете искупительного акта Христа, но и как универсальный принцип космического единства. Никейской патристикой устанавливается основная черта христианской онтологии: предвечный Сын и Логос-Слово творения – это один и тот же Логос, одна и та же онтологическая структура единства и множественности. О различии же действий Лиц Св. Троицы в отношении мира говорится ещё в доникейском богословии. Так, Св. Мелитон Сардийский (II век), разделяя собственно ипостасные действия Отца и Сына в акте творения – «Бог Отец: *вылепил* человека» [137, с. 532], Бог Сын: *ваятель* человека» [137, с. 665], – формулирует единство Логоса (Слова), пребывающего *целиком* как в мире творения, так и в предвечном общении с Отцом:

<Сей> есть совершенный ум,  
<Слово Божие>,  
<...>  
<Сей есть> Творец, всяческих (=всех),  
<Ваятель> человека,  
во всех всем пребывающий (=Сущий):  
в патриархах – патриарх,  
в Законе – Закон,  
среди священников – первосвященник;  
во царях – предводитель;  
во пророках – пророк;  
в ангелах – архангел;  
<...>  
Слово (melta) в глазе (qol)  
в духах – Дух (ruha);  
во Отце – Сын;  
в Боге – Бог [137, с. 665–666].

Различение, проводимое св. Мелитоном, следует понимать в более широком контексте – как указание на недопустимость смешения акта творения мира Богом-Отцом и способа его пребывания в Боге-Сыне, вследствие соответствия им различных действий Лиц Св. Троицы. Как ни парадоксально это прозвучит, но, обращаясь к понятиям бытия Бога и абсолютного бытия Духа и к категории “бытия” как предельному основанию философии, метафизика (начиная со схоластики и заканчивая метафизикой Нового и Новейшего времени) осмысливает творение мира в терминах, относящихся к бытию Второго Лица, что изначально и в принципе должно исключать из рассмотрения творческий акт *ex nihilo*<sup>15</sup>.

Не скрывается ли этот существенный нюанс за словами Хайдеггера, указывающими на недопустимость смешения понятий “небытия”, “Ничто” и “не-сущего” в метафизике и теологии? Обратимся к этим словам:

Античная метафизика берёт Ничто в смысле не-сущего, т. е. неоформленного материала, который не может сам по себе придать образ оформленного сущего, являющего соответственно тот или иной “вид” (эйдос). Сущее тут – самообразующийся образ, который в качестве такового предстаёт в зримой определённости (облике). Источник, правомерность и границы этого понимания бытия так же мало подвергаются выяснению, как и само Ничто. Христианская догматика в противовес этому отрицает истинность положения *ex nihilo nihil fit*,

---

<sup>15</sup> Возникает мысль о недопустимости прямого применения понятий и смыслов, связанных с актом божественного творения мира к его [миру] пребыванию в божественном, поскольку данное разграничение указывает на *различные действия* Лиц Св. Троицы. Известно, что философия говорит о возникновении или вечном пребывании мира сущего, тем самым вольно или невольно (скорее же – в силу характера отмеченного нами выше *предмета* философии) дистанцируясь от идеи *личного и свободного сотворения мира*. В этом смысле известные апории о тварности и нетварности мира разрешаются по принципу конъюнкции, а не дизъюнкции: в соответствии с ипостасным действием Первого Лица мир предполагается сотворённым, в соответствии же с действием Второго Лица – возникающим, пребывающим. В этом отношении весьма показательным для экспликации сложности (и, вместе с тем, простоты) взаимоотношений философии и теологии представляется акцент, который в “Истории русской философии” ставит В. В. Зеньковский, указывая на «непостижимую формулу» софиологии С. Н. Булгакова, согласно которой «мир и сотворён, и не сотворён» (часть IV, глава VI “Метафизика всеединства (В)” [53, с. 447]).

одновременно наделяя Ничто новым значением в смысле полного отсутствия внебожественного сущего: *ex nihilo – ens creatum*. Ничто становится теперь антонимом к подлинно сущему, к *summmum ens*, к Богу как *ens increatum*. Метафизическое рассмотрение сущего располагается тут, однако, в той же плоскости, что и вопрос о Ничто. Вопросы о бытии и Ничто как таковых одинаково упускаются. При этом никого не смущает даже то затруднение, что если Бог творит из ничего, то как раз он должен находиться в определённом отношении к Ничто. Вместе с тем если Бог есть Бог, то знать Ничто он не может – постольку, поскольку “абсолют” исключает из себя всякое “ничтожество” [161, с. 35].

Таким образом, путь, лежащий к пониманию человеческого существования и мышления как средоточия онтологического требования, неизбежно проходит по линии “негативности”, где встречаются Бытие, сущее и человек. Онтологическим средоточием и нервом связи выступает *Dasein*.

К слову сказать, в фундаментальных экзистенциалах Н. А. Бердяев видит онтологическую ограниченность философии Хайдеггера, являющуюся, по его словам, *лишь* философией *Dasein*: «... выброшенность в мир, в *das Man*, есть падшость ... падшость принадлежит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность. Он учит, что забота есть структура бытия. Забота оременяет бытие. Но с какого возвышения можно это увидеть, как осмыслить это?» [11, с. 468]. При этом для Н. А. Бердяева «остаётся непонятным, что же такое человек, почему исключительно в его существовании и судьбе раскрывается структура бытия» [14, с. 49], каким образом из аналитики *Dasein* вообще вытекает возможность человеческого творчества во времени: «Философия Гейдеггера есть, в сущности, философия *Dasein*, а не философия *Existenz*, философия заботы, а не философия творчества» [14, с. 107]. Проницательно замечая присутствие в аналитике *Dasein* глубинного чувства первородного греха, Н. А. Бердяев, как представляется, не совсем верно соотносит его с католицизмом Хайдеггера [13, с. 277].

Следует отметить, что характер фундаментальных экзистенциалов действительно указывает на возможность их соотнесения с идеей первородного греха. Вместе с тем аналитика *Dasein*, с одной стороны, и утверждение человека как онтологического средоточия нищеты сущего и нужды Бытия – с другой, предполагают вопросы, ранее не ставившиеся в теологических концеп-

циях первородного греха: вследствие чего именно сущее оказывается проклятым за первородный грех и что именно в данном случае означает: «Проклята земля за тебя» [Быт. 3, 17]? Иначе говоря, в чём смысл релевантности грехопадения человека и проклятости сущего, описываемого в богословских и полемических текстах патристики как “стенание и мучение всей твари”? Существо релевантности и концептуальная интерпретация связи человеческого мышления и Логоса-Слова были рассмотрены нами в статье «К истоку “негативности” в философии Мартина Хайдеггера» [78]. Далее мы предлагаем онтологически расширенную интерпретацию рассмотренных ранее положений, а также выявление их аксиологического содержания в контексте основной темы данного исследования.

### ***3.3.2. Негативное онто-теологическое (интенциональное) уподобление “Логосу-Слову” и его аксиологическое значение***

На этот ответ Хайдеггер даёт нечто вроде подсказки, раскрывая в анализе “несокрытости сокрытого” (раскрытия себя в мир парменидовской Алетеи/Истины) трагизм вхождения человеческого мышления в сферу тайны явленности сущего из недр сокрытости или, по С. С. Хоружему, в сущностную структуру, основополагающей чертой которой выступает «неотделимость и неразрывная связь, двойственное единство сокрытости и несокрытости, сокрытия и раскрытия (далёкое, однако, от диалектической “связи противоположностей”!)» [165, с. 52].

Истина Бытия выступает здесь как хранителем несокрытого сущего, так и властвующим началом над сокрытым, не выведенным в просвет и не удержанным в этом просвете “не-сущим”. Мышление о сокрытом, оцениваемое западным мышлением как «утаивание, закутывание, закрытие ... сохранение, сбережение, удержание, доверие и переусвоение» [156, с. 38], представляется греческому мышлению угрозой для него самого и для сущего в целом. Сберегающее действие в мире полагается им в удалении из мышления сокрытости (в исконном греческом мышлении Первоначала не отделены от сущего), в избегании вхождения в мышление о сокрытом, что, по мнению Хайдеггера, выражается в негативном понимании сокрытой истины:

“Не-сокрытость” означает, что сокрытость удаляется, упраздняется, преодолевается, изгоняется, причём это удаление, упразднение, преодоление и изгнание существенно отличаются друг от друга. Кроме того, “не-сокрытость” означает, что сокрытость вообще не допускается; что, будучи возможной и постоянно создающей угрозу, она не существует и не появляется. В самой несокрытости исконно присутствует, бытийствует внутреннее противоборство. В существовании истины как не-сокрытости каким-то образом совершается спор с сокрытостью и сокрытием [156, 38–39].

Констатация существа спора объясняет причину, по которой Хайдеггер во фрагменте об “изначальном ладе” вместо ожидаемого “Eintracht” использует слово “Austrag” [193], указывающего на “лад” как властвующий принцип *взаимоодаривающего соперничества*<sup>16</sup>.

Вернёмся к хайдеггеровской интерпретации Парменида и попробуем выявить смысл запрета, налагаемого Алетейей на познание, – предостережение о попытке помыслить и в помысленности взыскать “не-сущее”:

---

<sup>16</sup> Данный термин напоминает о модели “агонального космоса Гераклита” А. В. Лебедева. Чтобы яснее представить акцент, который ставит Хайдеггер, остановимся кратко на положениях “агональной” модели космоса. Согласно А. В. Лебедеву, космическое “двустороннее движение” (ἐναντιδρομία) начал “Ночи и Дня”, “Утра и Вечера”, “Смерти и Бессмертия” (как и бесконечный бег по кругу всего множества вещей) происходит под неким присмотром “Высшего Судьи” (также именуемого “Огнём” или “Логосом”) на “Арене/Стадионе” гармонии мироздания. А. В. Лебедев подчёркивает, что в метафоре “Арены/Стадиона” эксплицируется «сложная динамическая модель космоса» [69, с. 42], в которой “Высший Судья” управляет игрой “противоборствующих сил” (αντιπαλοὶ δυοαπειζ), задаёт ей “меру” и определяет “ущерб и возмещение”. “Верховный Судья” интерпретируется А. В. Лебедевым как “Вечно сущий” (от “δεῖ ὄν”) или “невинный и беспристрастный ребёнок “Айон”, не властный ни прервать “игру”, ни изменить ход движения, ни придать иное существо, отменив фундаментальную черту агональности – “Войну и Раздор”, согласно которой «как явленная Война “многого” говорит о совковременном Мире “одного”, так и рекуррентный “бег” космических противоположностей с их фатально предопределёнными “поворотами вспять” – лишь одно из свидетельств вечной осцилляции бога-мира между максимумом и минимумом» [69, с. 44]. В этом отношении “лад” Бытия и сущего у Хайдеггера качественно преобразует предлагаемую модель космоса Гераклита до телеологии благого действия.

Давай я скажу тебе (а ты внимательно выслушай) речь о том,  
Какие пути поиска [дознания] единственно мыслимы:  
Один [путь] – что [нечто] есть и что невозможно не быть;  
Это – путь Убеждения (ибо оно соответствует Истине).  
Другой – что [не есть] и что по необходимости должно не быть.  
Вот эта тропа, указываю тебе, совершенно неведома [= непознаваема],  
Ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо),  
Ни взыскать [99, с. 287].

Соотнесение парменидовского запрета с библейским запретом на вкушение плода познания добра и зла в первом приближении выглядит обоснованным, указывая в направлении запретительного ограничения определённого вида познания и его последствий: выхода за пределы человеческого мышления, с одной стороны, и смерти самого человека – с другой [Быт. 2, 16–17].

По всей видимости, рассматривать запреты и последствия их нарушений следует не в прямой аналогии, но по принципу совместности “познавательных” действий: экстериорное углубление в “не-сущее” (сокрытое) у Парменида и интериорное вскрытие собственного небытия (открытие себя как “не сущего”, требующего взыскания) в познании добра и зла соотносятся, скорее, с философскими категориями сознания и самосознания. Предполагаем, что характер этих разнонаправленных актов не является последовательным в общепринятом смысле слова, происходит со-бытийно и взаимообуславливает нарастающее катастрофическое углубление в “не-сущее”.

*Суть нашего онто-теологического предположения заключается в том, что со-бытийность интериорного акта познания “добра и зла” и экстериорного акта мысленного взыскания “не-сущего” указывает на реализацию актов познания, в которых происходит негативное уподобление мышления и воли человека кенотической воле и идеальной природе действующего Логоса-Слова в отношении сущего и Себя Самого.*

Такое “уподобление” проявляется двояко.

Негативное онто-логическое уподобление раскрывается в стремлении помыслить и взыскать “не-сущее”, т. е. как бы исполнить дело Логоса-Слова в отношении сотворённого в Нём и для Него мира, как бы овладеть Его властвующим положением.

Действование Логоса-Слова основывается на божественной природе и телеологически обосновано – изначально имеет энтелехимальный характер. Иначе говоря, взыскание “не-сущего” в качестве родов и видов сущего и сущих в индивидуальном существовании, – посылно Логосу-Слову, но не посылно человеку. Непосильность стремления интеллигибельного взыскания “не-сущего” диктует мышлению конечность – непреодолимую и воспроизводимую константу его бытия. Говоря языком философии Хайдеггера, в негативности *онто*-логического уподобления человек стремится *быть* Истиной Бытия, владеющей сокрытостью и несокрытостью сущего.

Негативное *тео*-логическое уподобление представляется следствием внутреннего и, не побоимся этого слова, *сокровенного* акта самовзыскания, в котором человек познаёт себя как не сущего. Прообразом углубления в образующиеся структуры самосознания и волевого самополагания выступают акты и процессы самополагания в саморазличённости Логоса-Слова. Эти акты и процессы предшествуют миротворению не во времени, а в различении конечного и бесконечного, тварного и нетварного, истинно сущего и неистинно сущего, сокрытого и несокрытого.

Для иллюстрации данной мысли вернёмся к указанию на двоякий характер материи (“не-сущего”) и её схватывания у Плотина. Идеальная, или духовная, материя внутренней жизни триады, выступая принципом отражающего саморазличения, не искажает ипостасных действований, выявляет красоту и истину эманативных умалений и эпистрофических созерцаний. В то же время материя как таковая выступает зеркалом, производящим подобия (εἶδωλον) и подобия подобий (εἶδωλον ἐν εἶδωλῳ) в чувственном мире. Гармония Логоса Единого, Единого-Многого (Ума) и Единого и Многого (Души) вневременным порядком (порядком образования самого времени) переходит в драму причастности множественному и разделённому сущему.

Как известно, теология учит о грехопадении как о фундаментальном изменении человеческой природы – её “порче”, “повреждённости”. В контексте же онто-теологического прочтения говорить следует не об изъятии божественного присутствия, но о прибавлении нового – *трансцендентально-абсолютного* – харак-

тера этого присутствия. В таком случае “повреждённость” тварной природы, традиционно трактуемая субстанциально, приобретает характер трансцендентальной деформации и выражается через понятие “отношения”, эксплицирующего бытийный, интеллектуальный и, безусловно, личностный характер асимметричной связи человека и Логоса-Слова. Существенным представляется уточнение, которое вносит Хайдеггер, говоря о «взаимопринадлежности» Бытия и человека в существовании и их «взаимосопринадлежности» друг другу в мышлении [149, с. 73].

Негативность *тео*-логического уподобления указывает на мышление, волящее собственное взыскание разделением на мыслящее и мыслимое. Не обнаруживая идеальной, или духовной, основы саморазличения, волящее мышление замыкается в гомогенном тождестве мыслительных актов и мыслимого содержания. Конечное мышление оказывается неспособным своими силами выйти за пределы тождества, отличив собственное представление от смысла сущностного универсума вещей. Говоря языком феноменологии Гуссерля, неспособность к различению собственных мыслительных актов и их мыслимого содержания указывает либо на *поражение единой* интенциональной способности разума, либо, наоборот, – её *зарождение* в актах установления асимметричной связи тварного и нетварного, относительного и абсолютного. Поэтому замечание В. В. Бибихина о Боге как основании феноменологического замысла Гуссерля и о том, что «*чистый разум у Гуссерля внутренне присущ миру*» [18, с. 323], представляется исполненным глубокого смысла, поскольку историко-философские исследования практически полностью обходят данный вопрос.

Возвращаясь к рассмотренному во второй главе восполнению онтологической недостаточности в феноменологии жизни, можно констатировать существенную схожесть между данной нами интерпретацией и положением Анри о “страдательном” характере интенционального соединения конечного человеческого существования с Логосом-Словом. Тем не менее, несмотря на истинное теологическое усмотрение данной связи, позиция Анри видится нам онтологически неполной и не может рассматриваться как целостная *онто-теологическая*.

В том же смысле следует высказаться о предположении Дитриха Корша, выдвигаемого в качестве фундаментальной интуиции о теологическом основании рикёровской герменевтики. Согласно этому предположению, «сам Бог (как Бог сокрытый) несёт ответственность за расколотость *расколотого Cogito*» [63, с. 131]. Важность данного утверждения заключается, на наш взгляд, в том, что указанные “расколотость” мышления и “ответственность” Бога выступают связующим звеном герменевтики божественного Откровения и человеческого предстояния ему (в том числе в событийности исторического времени) в актах существования (Корш называет эти акты “самоаттестацией”, подчёркивая тем самым предельный рефлексивный аспект связи “расколотого” конечного мышления и Бога).

Показательно, что данная фактичность отношений Бога и человека создают, согласно Коршу, *действенное поле* взаимного призыва и со-существования двух различных измерений – божественного и человеческого [63, с. 130]. Отмечая справедливость предположения Корша, укажем на его недостаточную онтологическую обоснованность. Не прояснёнными остаются как онтология “повреждённого” мышления человека (действия или акты, лежащие в основании “расколотости” и “ответственности”, не получают онтологической интерпретации), так и обязывающий (самообязывающий) характер божественного присутствия, *несущего* собственную ответственность (по всей видимости, Коршем предполагается единство этического и аксиологического содержания *вины* Бога и несомого Им *блага* как конституентов “ответственности”).

В этой связи следует сказать также несколько слов о позиции В. В. Варавы, рассматривающего истоки и феномен смертности в онтологическом и теологическом ракурсах. В онтологическом ракурсе смерть является по сути дела единственным, что “делает из бытия тайну, которая пленит философию и не даёт ей возможности успокоиться”, выступая как «неестественное, сверхъестественное явление Бытия, придающее ему глубину, таинственность, непостижимость» [24, с. 85]. Отдавая дань глубоким интуициям В. В. Варавы, мы не можем вполне согласиться с утверждением, что смерть, будучи единственной и, если так можно выразиться,

подлинной «глубиной Ничто», есть «полный онтологический провал, охраняющий Бытие от однозначно-рационалистических толкований» [24, с. 85–86]. Принятие подобного взгляда приводит автора к субстанциальному отождествлению “смерти” и “не-сущего”, превращающей последнее в “небытие”, что, как было показано нами ранее, разрушает идею онтологической дифференции и, соответственно, вписывания проблемы “негативности” в её структуру.

Утверждая связь феномена смертности с трансцендентностью Бога (автор не ставит каких-либо логосцентрических или христологических акцентов) и сущим в целом, в которой феномен смертности предстаёт основанием философско-богословского синтеза, В. В. Вава *отделяет* онтологический катафатизм Первоначала сущего от абсолютного апофатизма теологического существа смертности:

В некотором смысле всякая философия апофатична, ибо предмет её глубокого постижения – первоначало сущего, как раз и обладает атрибутом непостижимости разумом и невыразимости в понятии. Это сверхрациональный уровень бытия. Но всё же эссенциальная природа первоначала позволяет приближаться к нему (только приближаться, но никогда не достигать) понятийным аппаратом. Смерть же, как явное не-сущее, очевидно требует другого способа описания. Обращение к богословскому опыту – обращение к опыту постижения сверх-невыразимого и сверх-бытийного. Бог – трансцендентное, превышающее своё трансцендентное. Смерть и является тем феноменом, который сближает философский и богословский дискурс. Можно решиться на такое определение: *смерть есть транскрипция сверх-эмпирической сущности Бога в эмпирическую реальность*. Трансцендентное оставляет “чёрную дыру” в имманентном; в этом и состоит действие смерти. Мы не можем понять субстанцию смерти (её “сущность”, “природу”), но лишь её проявления, её “работу” в мире [24, с. 91].

В отличие от автора, утверждающего невозможность понять сущность и природу смерти, но лишь её проявления, её “работу” в мире, мы настаиваем на принципиальной познаваемости смысла онтологических и теологических истоков и существа смертности. Идентифицируя природу *онтологического* замешательства в понимании смертности, В. В. Вава основывается на идее о принципиальной антиномичности “бесконечно-конечного” феномена смерти и, как следствие, – неспособности мышления

к ясным формулировкам существа «меонтической негативности смерти» [24, с. 92]. Мы же в свою очередь полагаем, что именно в разрыве единства Блага онтологии и теологии, в изначальном отрыве философского Первоначала от Логоса-Слова богословия и кроется так называемая “невозможность” рационального познания истоков и феномена смертности.

Резюмируем вышесказанное. Негативное уподобление Логосу-Слову образует структуру Dasein фундаментальной онтологии Хайдеггера. Изначальный лад Бытия и сущего, встраиваясь в структуру гомогенного мышления, подвергается трансцендентальной деформации. Вновь образованная структура конечности становится источником и средоточием нищеты и нужды. Средоточие может быть эксплицировано в виде совместности метафизики и фундаментальной онтологии: “Бытие–\*Логос/Dasein–Сущее”, где \*Логос как основание сущего предстаёт в виде экстатической связи бытия и человека (хранителя сущего) в онтологической структуре со-размерности бытия, человека и сущего – Dasein.

Положения о нищете и нужде Бытия и сущего в человеке-хранителе проистекают из тотального вхождения “негативности” (“ничтожения Ничто”) в совместное пребывание Dasein и сущего в целом. Бытие, отделённое от Ничто структурой собственной независимости и отличности от сущего – \*Логосом [148, с. 458–459], оказывается не властным (а, скорее, отказывающимся от насильственного, механического властвования) над способом, которым Dasein бытийствует в сокровенности своей конечности.

Внесём уточнение. Говоря о Бытии Хайдеггера и Логосе-Слове, мы не стремились к их прямому или механическому соотношению, что уже следует из предложенного видения проблемы первородного греха. Придать фундаментальной онтологии сверхличностное измерение трансцендентной божественности было бы неоправданно простым и неверным решением. Здесь важны нюансы и оговорки. Учитывая единство онтологии конечности Dasein с метафизикой Бытия и \*Логоса, мы склоняемся к тому, чтобы указать на сущностную связь пребывающего в собственных истине и просвете Бытия Хайдеггера с изначально-умалющимся *Бытием* Логоса-Слова как способом благого *присутствия* в сущем и в единстве особого сущего (Dasein). Тогда аналогия

представляется оправданной, а положение об онто-теологическом единстве метафизики и фундаментальной онтологии обоснованным.

### **3.3.3. Онтология интенциональности в ценностных горизонтах постнеклассической парадигмы**

Как было показано выше, хайдеггеровское Ничто не несёт в себе субстанциальных черт. Его, скорее, можно уподобить отрицательной способности, отсылающей мышление к непродуманному им сущему и выступающей в качестве своеобразного организатора напора на мышление сущего, неразличимого в своих бытийных основах и смыслах. Как ни парадоксально прозвучит, но именно это безвластие представляется существеннейшим и сокровеннейшим способом пребывания самого Бытия в человеке и сущем. Природа отказа от прямого властвования и замысел совместного существования, по всей видимости, раскрываются в замысле об экзистенции. В экзистенции онтологическая структура смертности *Dasein в единстве с сущим* вступает в просвет и истину Бытия как сберегающего, дарующего покой сущности и возвышающего начала. Как отмечает В. В. Бибахин, просвет истины Бытия «неотделим от тайны, он и есть свечение тайны в каждом сущем, в каждом нашем отношении к сущему», в котором властвует ожидающая доверия «готовность заметить, встретить и принять *отказ* сущего открыться» [19, с. 197].

В этом, на наш взгляд, состоит одно из важнейших отличий положений о Ничто у Хайдеггера и Жана-Поля Сартра, у которого оно выступает принципом связи сознания и единства времени, согласно которому “для-себя-бытие” проектирует свои будущие возможности, а фактически будущее, при том, что как таковое (т. е. в фактичности присутствия – как настоящее) оно подвергается негативному (“неантиципирующему”) действию сознания. По Л. И. Филиппову, постулируемая Сартром абсолютная свобода “Я” от *обременённости* временем собственной истории выступает двояким образом.

Во-первых, как основой принцип “негативности” (неантиципирующего сознания) в попытках телеологического восполнения

«нехватки», которой изначально поражено “для-себя-бытие” ... т. е. проект будущего ... “идеальный пункт”, где наконец-то преодоленное прошлое через заполнение “ничто” настоящего может стать чем-то», где «человеческая реальность совпадает сама с собой и обретает свою самость» [143, с. 124].

Во-вторых, неантизирующее сознание эксплицирует бесконечно возобновляющийся процесс проективного конституирования возможностей “для-себя-бытия” – постоянного и изнурительного бегства “вовне-себя”, представляющего собой «частный случай обречённости на провал всякой попытки синтеза “в-себе-и-для-себя-бытия”, и как онтологическое свидетельство и его онтологическим обоснованием» [143, с. 125].

Действительно, сартровская проективная онтология неантизирующего сознания человеческого Я рассматривает телеологию бытийных возможностей как возможностей *только собственного* понимающего бытия: «Понять возможность как возможность или быть своими собственными возможностями и есть *одна и та же* (выделено нами. – Д. М.) необходимость для бытия, которое в своём вопросе о бытии является вопросом о своём бытии» [122, с. 132]. В понятии “онтологической конститутивности свободы” Сартром задаётся фундаментальный горизонт онтологической эвристики нередуцируемости бытия сознания к чему-либо, в том числе к тому, что, применительно к метафизике и фундаментальной онтологии Хайдеггера, было названо “самим Бытием”, “истиной Бытия”, “просветом Бытия”.

По мнению Т. М. Тузовой, онтологическая конститутивность Ж.-П. Сартра распространяется на историчное бытие социума, его экзистенциальное напряжение, вызываемое напряжением неантизирующих сознаний, знающих или имеющих представление о целях своих проетивных замыслов и, по сути дела, является его «экзистенциальным обеспечением» [139, с. 154–155]. Представленный же нами взгляд на единство метафизики и онтологии Dasein у Хайдеггера имеет совершенно иное телеологическое измерение экзистенциального, если говорить языком Т. М. Тузовой, *обеспечения* сущего в целом в его бытии. Вследствие этого, временное единство Dasein определяется исходя из *самого* Бытия, выявляемого, однако, не как *иное*, *извне* преходящее начало само-

отчуждения личности, но – *ближайшее* онтологическое действие по освобождению сущего в его бытии. В этом “освобождении” Dasein, как было отмечено, выступает единым средоточием и телеологической константой действия самого Бытия.

Единство Dasein оказывается двояким: пребывающее единство, в котором Dasein предстаёт “местом” преемства и выдерживания Бытия как «задевающего человека, достающего его, ему вручённого пребывания» [146, с. 398]; и экстатическое единство, в котором экзистирующий человек как бы несёт на себе Dasein, выносит его в просвет и истину Бытия [157, с. 199–200]. Именно истину *своего собственного* конечного бытия Гронден рассматривает в качестве критерия подлинности экзистенции Dasein, которую (подлинность) именуёт “онтологической временностью”. Приходя к собственному пониманию в «горизонте бытия-к-смерти, в горизонте негативности или ничто, присущих всякому существованию» [41, с. 151], Dasein «формирует, обретает (“экзистирует”, “временит”) онтологические возможности, исходя из *действительного* положения дел (существования уже конечным) – абсолютной достоверности смертности, что придаёт будущему онтологической возможности характер *подлинного*, в котором происходит “временение подлинной временности”» [41, с. 151].

По всей видимости, телеологию Бытия как Блага следует искать именно в изначальной и завершаемой во времени структурно-экзистенциальной целостности Dasein (речь идёт о целостности как онтологической возможности взаимного восполнении “структуры” Dasein и его “экзистенции”), известной как “Забота” (*das Sorge*) – единство «бытия-в-мире, забегания вперёд, или вперёд-себя-бытие (*Sich-vorweg-sein*) (проектирования) и бытия-при-внутримировом сущем» [29, с. 176]. При этом основополагающая временная структура заботы (“бытие-к-смерти”) предстаёт уже не результатом приговора или следствием неизбежной вины, а основанием готовящегося Со-Бытия. Ожидаемое Со-Бытие (как и исток конечности) суть внутреннейшее и сокровеннейшее для человека «непосредственное приближение Бытия», в котором “последний Бог с отчётливостью являет узловые пункты соотношения “Бог–бытие–человек”» [22, с. 428].

Возвращаясь к заявленному в первой главе пониманию телоса как Блага, добавим несколько слов о негативности в целом. Категория “небытия” и её метафизические модификации порождаются структурами конечного мышления и транспонируются в теологию и метафизику в виде, скажем, понятий “Божественного Ничто” или “Инобытия Духа”. В работе о гегелевской “Феноменологии духа” Хайдеггер отмечает, что в предельных метафизических понятиях и интенциях западной метафизики «негативность проглатывается позитивностью; ничто есть безосновное *противостояние* бытию (*Seyn*), но из *его же* существа» [147, с. 38].

Для характеристики негативного существа классической метафизики в свете фундаментальной онтологии представляется правомерным обращение к понятиям “трансцендентальной видимости” (*Schein*) и “трансцендентальной не-истины” (*Unwahrheit*), исходя из которых Хайдеггер спрашивает о сокровенности конечности и истины:

Не должна ли эта трансцендентальная не-истина в отношении её изначального единства с трансцендентальной истиной позитивно обосновываться из сокровеннейшей сущности конечности в вот-бытии? Принадлежит ли этой сущности конечности не-сущность (*Unwesen*) той видимости? [150, с. 198].

Своего рода онтологической корректировкой метафизического мышления выступает философия монистического Бытия и \*Логоса, помещающая Ничто в сферу онтологической дифференции. Понятия “Ничто” и “ничтожения”, в которых эксплицируется негативность, указывают как на фундаментальный способ бытия конечного мышления, целостно взыскующего “не-сущее”, так и на благотворно-властвующее присутствие самого Бытия. Исходя из собственного благого существа, Бытие дарует преодоление трансцендентальной деформации и, жертвуя собой и сущим, влечёт человека к исполнению онтологического и экзистенциального требований. Заявляя о соразмерности, в которой Бытие, человек и сущее призваны к взаимному сбережению, Хайдеггер, как уже было сказано, воссоздаёт исконную ситуацию их нужды друг в друге. В этом смысле структура “Бытие–\*Логос/*Dasein*–Сущее” предстаёт в виде корреляции с философским понятием “Блага”, а дело его философии, бесспорно, является делом домостроительства Бытия как Блага.

Содержание же интеллектуальной ответственности человека за судьбу сущего определяется Хайдеггером в контексте различий между “представляющим”, “устанавливающим” и “обосновывающим” мышлением, в структурах которых устанавливается и разрушается идея господства над бытием сущего.

В *представляющем* мышлении фиксируется необходимо-всеобщее положение сущего:

...представление превращается в судебную инстанцию, которая выносит решение о сущности сущего и говорит, что впредь сущим будет только то, что представление поставляет перед самим собой и таким образом обеспечивает себе [151, с. 259].

В *устанавливающем* мышлении осуществляется окончательный переход на всеобще-необходимый уровень мышления, реализующийся в классической метафизике, где

Метафизика есть рок в том строгом ... смысле, что она, будучи основной чертой западноевропейской истории, *обрекает* массы человечества на сущее *без того*, чтобы бытие сущего в качестве *двусложности* того и другого могло исходить из метафизики и ею когда-либо быть замечено, осмыслено и воспринято в своей истине [158, с. 250].

В *обосновывающем* мышлении совершается различение действительности всеобще-необходимого сущего от онтологически возможного в своей уникальности как отличие бытия и сущего от бытия сущего. Свообразным выходом на обосновывающее мышление является акт чистого именованя, захватывающий экзистенцию в целом и направленный на то “место”, в котором встречаются сущее и человек, буквально *позволяющий* сущему выйти из сокрытости тем, что оно *есть*:

В простом именовании я оставляю присутствующее быть чем оно есть. Несомненно, именование включает в себя того, кто именуется, – но особенное именование как раз в том, что именуемый входит в него лишь для того, чтобы самому *перед* сущим *отступить на задний план*. Тогда сущее есть чистый феномен. В высказывании, наоборот, высказывающий принимает участие тем, что включает себя, – и он включает себя как тот, кто наклоняется *над* сущим, чтобы вести наблюдение над ним и говорить *о* нём [160, с. 124].

Возникающая вследствие отступления дистанция между Бытием и сущим воспроизводит в мышлении метафизическую структуру “Бытие–\*Логос/Dasein–Сущее”, задействуя сущее как

онтологические возможности собственной экзистенции – “вступления в истину Бытия”. Выступая мерой сущего как онтологической возможностью, человек

...*есть* это отношение соответствия, и он есть только это. “Только” – это не означает ограничения, но избыток [149, с. 74].

Возвращаясь к мысли Мариона, отметим, что, исходя из вышесказанного, рассмотрение \*Логоса в качестве “высшего сущего” дезавуирует Dasein в качестве онтологической возможности сущего. В гносеологическом аспекте это означает установление безликого (всеобщего, лишённого собственного вида – эйдоса) сущего в положение объекта восприятия односложного (выведенного вовне истины бытия) субъекта [157, с. 203].

Таким образом, сделанное во второй главе предположение о возможности применения ноэматически модифицированной структуры интенциональности подтверждается в онто-теологическом обосновании императива благого воления и действия. Следует ещё раз подчеркнуть, что направленный характер воления и действия не рассматривается нами применительно к действительному, осязаемому, эмпирически достоверному “результату”. Онтологическое требование о “человеке-хранителе” предполагает сопряжение мышления, воли и действия с даром самого Бытия, т. е. выражается в установлении онтологической связи с Бытием-действующим-как-Благо, но не в подтверждении этой связи представлением или самосознанием наподобие тех, что манифестируются классической метафизикой. В этом и состоит специфика обосновывающего мышления: *понять* сущее как стоящее в просвете и истине Бытия (совершить акт понимания сущего в единстве с собственным Dasein), но не *пере-ставить* его в просвет и истину, что означало бы тотальную *технологичность* воления и действия, иначе говоря – тотальности *господства*.

В связи с этим хайдеггеровская модификация видится в ключе онтологии возможного как различённое единство акта и предмета, содержащее онтическое и онтологическое полагание. Актом выступает понимание Dasein собственной конечности (структура фундаментальных экзистенциалов) и своего единства с бытием сущего (онтического горизонта конечности). Предмет предстаёт

в виде экзистенции (вступления в просвет и истину Бытия) исходя из дара самим Бытием собственных онтологических возможностей для вступления (онтологического горизонта экзистенции). Данная онтологическая структура может быть названа *интенциональной структурой со-причастности Благу* или *интенциональной структурой со-присутствия в истине и просвете Бытия*.

Избыток, о котором говорит Хайдеггер, и который на протяжении второй и третьей главы связывался нами с положением человека в онтологии возможного, распространяется как на познание, так и на экзистенцию. В этом смысле можно наблюдать заметное сходство с феноменологическим рассмотрением проблемы человека и сущего с положениями метафизики процесса Уайтхеда. Поскольку в исследовании мы опирались на идеи Уайтхеда, следует отметить как глубокий телеологический характер его метафизики, так и значение теоретического мышления в конечном и эсхатологическом горизонте существования человека и сущего. Что касается связи философии процесса с феноменологией, о чём спорили и спорят историки философии и науки, то мы склоняемся к мнению Шпигельберга, утверждающего, что метафизику Уайтхеда роднит с феноменологией обращение к реализму непосредственного схватывания как «матрицы всех научных абстракций» [181, с. 94].

Мы в свою очередь полагаем, что параметры сходства могут быть расширены на основе сделанного вывода о месте и значении человеческих мышления и экзистенции в мироздании в целом. Так, в понятиях непосредственного и теоретического «схватывания» (англ. *prehensia* – «схватывание») раскрывается замысел Бога о мире. Согласно Уайтхеду, теоретическая («концептуальная» или «смысловая») прегензия выводит в ранг ценностного события физическую прегензию – первичное (чувственное, интуитивное) схватывание реальности актуальных событий. Телос в данном случае выступает двояко, означая совместность ценностно-познавательных действий человека и теологического призвания со стороны Бога. Так, посредством стремления к концептуализации и самого концептуального смыслонаделения, познающий обретает космологический статус «бессмертия» – вращаясь в Мир Ценностей и причастность к *первоначальной природе Божества*,

сообразно себе осуществляющей трансформацию реализованных в эмпирической действительности (Мире Деятельности) идеальных структур [210, с. 380–381]. Онтология связи при этом выступает как телос эпистемологии.

Завершая главу, систематизируем положения, последовательно предлагавшиеся по ходу рассмотрения смысла хайдеггеровского понятия “онтологии интенциональности”.

1. Природа феноменальной сферы как бытия сущего указывает на способ понимания интенциональности Хайдеггером, у которого это понятие расширяется до *онтологии* интенциональности или бытийных основ и условий, которые делают возможным постановку вопроса об истоках и условиях интенциональной жизни сознания.

2. Рассмотрение онтологического характера интенциональности как сферы феноменов в их явленности и сокрытости (“бытия сущего”) включает в себя указание на особое сущее, задающее вопрос о своём собственном бытии и понимающее это бытие (Dasein), а также на трёхчастную структуру метафизики “Бытие–\*Логос–Сущее”, релевантность которой с фундаментальной онтологией достигается за счёт основного понятия метафизики “конечности”, указывающего, в качестве экзистенциала “бытия-к-смерти”, на внутренне-сокровенный характер связи Dasein, самого Бытия, \*Логоса, сущего и феномена смертности.

3. Наделение Хайдеггером Бытия направленным действенным характером связано с идеей о Бытии как освобождающем от Ничто и, в этом освобождении, возвышающим началом. Средоточием и своеобразной интенциональной структурой данного действования выступает \*Логос – сущностная часть самого Бытия, в котором освобождающее (благое) действование Бытия в отношении сущего и особого понимающего сущее задаёт дистанцию различения, или феноменальную сферу “бытия сущего”.

4. Характер связи Dasein, Бытия и сущего определяется посредством обращения к понятию “онтологической нужды”, суть которого истолковывается в свете телеологического характера человеческого существования как “человека-хранителя”, призванного к соучастию в освобождающем действии Бытия.

5. Выявление истока и смысла конечности существования как обременённого “ничтожащим Ничто” связывается с феноменом смертности в философии и теологии. Данный феномен выполняет в ационном исследовании функцию перехода к поиску оснований конечности Dasein в фундаментальной онтологии и метафизике Хайдеггера. Оставаясь в поле заявленного в начале работы горизонта раскрытия онтологической проблематики с позиций фундаментального философского понятия Блага, мы осуществили онтологическую редукцию понятий “Бытие” и “\*Логос” у Хайдеггера к понятиям “Единого/Блага” и “Логоса” у Плотина. Рассмотренные исходя из идеи Блага Бытие и \*Логос у Хайдеггера и Единое и Логос у Плотина представляют онтологическое единство в свете освобождающего сущее и человека *действования*, направленного на негацию господства соответственно “ничтожащего Ничто” и “не-сущего” (материи). Негативное действие “Ничто” и “не-сущего” заключается в искажающем мышление и бытие сущего характере формирования ложных образов и смыслов сущего, а также Бытия и Единого или Блага.

6. При рассмотрении значения ипостасей вертикальной триады в философии Плотина (“Единое–Ум–Душа”) применительно к христианскому богословию и философии был сделан вывод о том, что понятие “Логос” и выступает исходной точкой непонимания, приведшего к идее о доктринальной несовместимости философии неоплатонизма и тринитарных воззрений христианства. Отстаиваемая нами позиция заключается в том, что, являясь структурой умаления, в которой осуществляется схватывание и удержание “не-сущего” как подлежащего (субъекта) сущего (“истинно сущего” во внутренней, едино-множественной, жизни вертикальной триады и “неистинно сущего” в мире множественности), платиновский Логос не может рассматриваться в качестве ипостасной структуры, при том, что выявляет существенный нюанс в ипостасном бытии самой триады: умаляющийся и эпистрофический характер целостности.

7. Обращение к Логосу-Слову патристики связывается с необходимостью установления онтологических и теологических смыслов в отношении как философских понятий “Блага” и “Бытия”, так и аксиологических смыслов человеческого существования

в сфере абсолютных ценностей, утверждаемых религией и религиозной философией. При этом мы исходим из обоснованного предположения о том, что при соотнесении ипостасей вертикальной триады Плотина с тринитарным богословием патристики говорить следует только о Втором Лице Св. Троицы – Логосе-Слове.

8. Связь конечности Dasein и Логоса-Слова эксплицируется в выдвинутом нами положении о “негативном онто-теологическом уподоблении” бытию Логоса-Слова, заключающегося в воспроизведении конечным мышлением абсолютных актов взыскания “не-сущего” (сферы феноменальной сокрытости сущего) и сопровождающего этот акт абсолютным саморазличением, которое мы уподобили умаляющемуся и эпистрофическому принципу бытия вертикальной триады у Плотина.

9. Негативное уподобление Логосу-Слову образует структуру Dasein фундаментальной онтологии Хайдеггера. В мышлении возникает структура интенционального подобия Абсолюту, в результате чего оно (мышление) оказывается неспособным своими силами выйти за пределы самотождества, отличив собственные представления от смысла бытия вещей. Иначе говоря, возникает ситуация неразличения собственных мыслительных актов и их мыслимого содержания, а также мыслимого содержания актов и способов явленности вещей как феноменов. Это своего рода “нулевая” интенциональность сознания. В этой ситуации \*Логос как сущностная, или интенциональная часть Самого Бытия, встраивается в структуру гомогенного мышления и совместно с Dasein становится средоточием онтологической нужды сущего в благом освобождающем действии.

10. Образованная структура конечности человеческого существования и мышления становится источником и средоточием нищеты и нужды сущего и Бытия. Данная структура эксплицируется в единстве фундаментальной онтологии и метафизики как “Бытие–\*Логос/Dasein–Сущее”, выступающей структурой экстатической со-размерности Бытия, человека и сущего. Этим предъясняется мягкое требование к человеку со стороны Самого Бытия и сущего – стать человеком-хранителем, пребыть основной структурной частью направленного на освобождение благого действия Бытия. Реализацию требования можно назвать “интенциональной

структурой со-причастности Благу”, или “интенциональной структурой со-присутствия в Истине и Просвете Бытия”. *Это и есть ответ на вопрос о том, какова должна быть идея о человеке, берущем бремя абсолютной ответственности: “человек-хранитель” сущего и Бытия, действующего как Благо.*

11. Предлагается придать данной структуре вид: “Бытие–\*Логос/Dasein–Сущее”. Данная структура выступает основанием императива заботы и милосердия – приведения сущего и особого сущего Dasein к открытости Бытию в их собственных онтологических возможностях. При этом забота об исполненности собственных онтологических возможностях объединяет акт понимания своего бытия и горизонт экзистенции, открывающей Истину Бытия как Благо. Таким образом, сделанное во второй главе предположение о возможности применения ноэматически модифицированной структуры интенциональности подтверждается в онто-теологическом обосновании императива благого воления и действия.

12. Рассмотрение понятий “Бытия” у Хайдеггера и “Логоса-Слова” в христианской мысли как Второго Лица Св. Троицы приводит к выводу о корреляции хайдеггеровского Бытия с изначально-уменьшающимся бытием Логоса-Слова как присутствием Блага в сущем и в единстве понимающего своё бытие и экзистирующего сущего (Dasein).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для феноменологии опыт мыслимого переживания встречи с феноменами сущего имеет первостепенное значение. Способность сознания к усмотрению сущностей у Гуссерля предполагает уникальный опыт совершения процедуры эпохе и редукций (феноменологической, эйдетической, примордиальной). В примордиальной сфере (“Я”, “самости”) феноменологический опыт становится опытом абсолютной личной ответственности. Как было показано в первой главе монографии, смысл феноменологической редукции заключается в приведении естественного восприятия к чистым переживаниям путём “заключения в скобки” веры в действительный характер мира эмпирических переживаний. При этом естественный порядок вещей и связей сохраняет свою значимость, но исключительно в качестве предданного. План естественной установки сознания существует для феноменолога гуссерлевской традиции в качестве своеобразного “места” исхода в сферу трансцендентального Я. Эгология Гуссерля, предстающая в виде родины духовного усилия, узнаваема в экзистенции и мышлении (“чистом именовании”) Хайдеггера не формально, но по существу – в *телеологической* природе усилия, обеспечивающего как свою целостность, так и целостность сущего в его собственной онтологической возможности.

Отличительной же чертой хайдеггеровской философии становится положение о том, что воля к господству замещается особым способом существования и мышления, в которых устанавливается сфера *равенства* бытия, человека и сущего. Равенство в данном случае *не подразумевает онтологического тождества*, что указывало бы на примитивный пантеизм. Сфера равенства предполагает наличие возможности для человека и сущего *быть* в истине Бытия во взаимосопринадлежности и экзистенции. Эта действенная сфера, как считает О. В. Тимофе-

ева, может быть названа “пределной точкой-открытостью”, где сопротивление смерти, инерции, несвободе предполагает мягкое господство «упорствования, перманентного усилия противостояния “воли к небытию”, откуда доносится до нас и куда влечёт хайдеггеровский “зов бытия”» [138, с. 101]. Говоря словами Рикёра, происходит вхождение в онтологическое, теологическое, антропологическое и биологическое измерение Универсума, *рас-положенного* к взаимной ответственности и милосердию. Именно эти измерения предлагается рассматривать в качестве ценностных оснований постнеклассической философии.

Сложным моментом в концепции равенства как совместной онтологической возможности представляется характер фундаментального экзистенциала хайдеггеровской философии – заботы. При рассмотрении его в отношении человеческой со-размерности с сущим следует учитывать двухплановый характер феноменологических установок, в том числе ценностных. Так, забота на онтическом уровне, предполагающая сохранение и умножение форм и связей сущего в целом, на онтологическом уровне предстаёт как включённость бытия сущего в *судьбу* человеческого существования. Реализация онтологической возможности сущего в человеческой экзистенции означает Заботу особого рода, о смысле которой мы пока не вполне отдаём себе отчёт – Заботу о приведении сущего в Бытие. Это есть как бы сотериологическая задача надления сущего в целом результирующей человеческой экзистенции благодаря включению в неё.

Можно также указать на интерес, который современные когнитивные науки проявляют к отношениям, возникающим между больными или одинокими людьми и животными. Смысловая сфера контакта и происходящие изменения в поведенческих структурах и клинических картинах рассматриваются в ранге *межличностных* отношений и, в принципе, могут быть соотнесены с философским понятием интенциональности. К слову сказать, исследования познавательных способностей животного мира крайне редко апеллируют к их общности с человеческой познавательной способностью. Считается, что способность человеческого разума формировать и использовать категориально-понятийные структуры является *онтологическим* водоразделом между человеком и миром живой субстан-

ции. Между тем, согласно феноменологической философии, базовые (дорефлексивные) структуры сознания формируют не категориально-понятийные структуры, а совокупность интенциональных переживаний и предметов, что указывает на *универсальный* характер интенциональной жизни сознания в живой природе. Действительно, представленность переживаний сознания в виде *экзистенциалов* заботы – любви, тоски, стыда, скуки – открывает совершенно новое поле научного исследования и философского осмысления императива милосердия в отношении мира живой природы, которому данные экзистенциалы присущи.

В этой связи может быть намечен один из возможных горизонтов применения предложенной интерпретации. Имеется в виду учение о *софиюности* мироздания, известного, в частности, глубоко личностным нравственно-этическим и ценностным отношением к миру живой природы. Данная эвристика может оказаться востребованной в связи с возобновившимися историко-философскими и богословскими дискуссиями вокруг учения о Софии в русской философии. Полагаем, что следует более внимательно отнестись к интуициям софиологии, рассматривающей Софию в качестве не божественной ипостаси (как считают ортодоксальные критики этого учения), но божественной *ипостасности*, для которой свойственно *прямое отношение* к божественной сущности или даже *собственно* божественная сущность. Рассмотрение *интенциональной* природы Софии, наподобие той, что обладает \*Логос Хайдеггера, а также истока и характера “негативности” в структуре “Бытие–\*Логос/Dasein–Сущее”, могло бы прояснить смысл философских и богословских парадоксов, которые содержатся в различных вариациях русской софиологии, о которой Хайдеггер высказывается как о теологической философской спекуляции, смысл и формы которой всё ещё оказываются недоступными для западного мышления [152, с. 348].

Итак, обобщим исследовательские линии, логику рассуждений и резюмируем выводы, сделанные в ходе предпринятого нами исследования.

1. В монографии эксплицированы основные черты постнеклассической философии. Показано, что расширение признаков, характеризующих образ познающего субъекта, предполагает

соотнесение философского познания, идеалов, принципов научного исследования и норм научного этиоса с общегуманитарными ценностями и гуманистическими идеалами. Рефлексивный характер постнеклассической парадигмы указывает на соразмерность и сопряжение онтологии сознания, жизненного мира человека и сущего в целом. Данная черта потребовала постановки вопроса о выявлении основания для обоснования, формулировки и описания онтологической структуры императива ценностного отношения человека и общества к миру живой природы (сущего в целом). Показано, что, выступая в качестве руководящего принципа исследования, идея единства философских понятий “Бытия” и “Блага” указывает на необходимость присутствия в современной эпистемологии историко-философского и теологического видов знания, в которых совершается рефлексия над абсолютными смыслами и целями человеческой жизни.

2. Обращение к понятию интенциональности в междисциплинарном контексте потребовало расширенной интерпретации этого понятия в свете самой феноменологии. Вследствие этого, понятие интенциональности было рассмотрено в единстве онтологии сферы феноменов, феноменологической методологии и генезиса классической ноэзо-ноэматической структуры. Принято положение о том, что интенциональность как универсальное, телеологическое априори и онтологический принцип связи выступает коррелятом сознания и действительности бытия сущих вещей.

3. Установлено, что в контексте онтологии возможного в сознании активного “наблюдателя” квантово-механических процессов происходит усложнение ноэзо-ноэматической структуры интенциональности, при котором нозма предстаёт в виде интенционального предмета, скоррелированного как с интенциональным актом, так и с горизонтом возможного, предоставляемым характером двухсложной физической реальности. Выявленная модификация выступает как структура онтологической актуализации состояний квантовой системы.

4. Проанализированы метафизические, герменевтические и теологические концепции способов компенсации онтологической сферы и классической ноэзо-ноэматической структуры интенциональности, обуславливающих различные формы закрытости

мышления. Показано, что в положениях метафизики Грэма Хармана, феноменологической герменевтики Поля Рикёра и феноменологии жизни Мишеля Анри формируется понятие действующего онтологического начала – “бытия-действующего”, в котором различие акта и предмета сохраняется, но встраивается в абсолютный порядок существования: метафизический, ценностно-бытийный, теологический.

5. При обращении к проблеме трансформации гуссерлевского учения об интенциональности сознания в философии Хайдеггера обосновано положение о том, что онтология феноменальной сферы как бытия сущего указывает на иной способ понимания интенциональности. Это понятие расширяется до онтологии интенциональности или бытийных условий интенциональной жизни сознания и феноменальности как таковых. При анализе специфики сферы онтологии интенциональности как экстатической сферы бытия сущего выдвинуто положение о единстве особого сущего, понимающего собственное бытие (“Dasein”) и трёхчастной структуры метафизики “Бытие–\*Логос–Сущее”, релевантность которой с фундаментальной онтологией устанавливается посредством интерпретации понятия “конечности”, указывающего на связь “Dasein”, “Бытия”, \*Логоса, “Сущего”.

6. При обращении к идее “Блага” выявлена его специфическая черта, позволившая соотнести хайдеггеровское понятие “Бытие” с античным понятием “Блага”. Было показано, что наделение Хайдеггером Бытия направленным действенным характером связано с идеей о Бытии как начале, освобождающем от власти Ничто. Структурой данного действия выступает “\*Логос” – сущностная, или интенциональная часть Бытия, в которой осуществляется акт различения Бытия с сущим. Проведённая онтологическая редукция понятий “Бытие” и “\*Логос” Хайдеггера к понятиям “Единого/Блага” и “Логоса” Плотина показала, что “Бытие” и “\*Логос” Хайдеггера и “Единое/Благо” и “Логос” Плотина представляют онтологическое единство в свете освобождающего сущее и мышление действия, направленного на нейтрализацию господства “ничтожащего Ничто” (Хайдеггер) и “не-сущего”, или “материи” (Плотин). Действие “Ничто” и “не-сущего” заключается в искажающем мышлении формировании ложных образов и смыслов (“подобия подобий”).

7. При рассмотрении значения ипостасей вертикальной триады в философии Плотина (“Единое–Ум–Душа”) применительно к христианской теологии установлено, что платиновский Логос, не являясь ипостасью, представляет собой принцип нисходяще-уменьшающегося бытия вертикальной триады. Обращение к Логосу-Слову патристики связывалось в монографии с необходимостью установления онтологических и теологических контекстов в отношении философских понятий “Блага” и “Бытия” и смыслов человеческого существования в отношении абсолютных ценностей. В результате анализа оригинальных текстов выдвинуто и в первом приближении обосновано предположение о том, что при соотношении ипостасей вертикальной триады Плотина с тринитарным богословием говорить следует только о Втором Лице Св. Троицы, или Логосе-Слове.

8. Для экспликации связи Логоса-Слова с метафизикой и фундаментальной онтологией Хайдеггера выдвинута и обоснована гипотеза о “негативном онто-теологическом уподоблении бытию Логоса-Слова”. Смысл гипотезы заключается в том, что в человеческом мышлении воспроизводятся абсолютные акты взыскания “не-сущего” (сферы феноменальной “сокрытости” сущего) и сопровождающее эти акты идеальное саморазличение Логоса-Слова, понятийно сопряжённого в монографии с уменьшающимся и эпистрофическим принципом динамичного иерархического бытия вертикальной триады Плотина. Предпринято обоснование положения о том, что негативное уподобление образует структуру “Dasein”, при том, что хайдеггеровский “\*Логос” как интенциональная часть Бытия, встраиваясь в структуру неразличимости и себетождественности мыслительного акта и его мысленного содержания, подвергается деформации и становится источником и средоточием нужды сущего в благом освобождающем действии. Предложено именовать данную структуру “Бытие–\*Логос/Dasein–Сущее” и рассматривать её в качестве онтологического и онто-теологического основания ценностного императива заботы и милосердия, т. е. приведения сущего в его собственной онтологической возможности к “Бытию”, или “Благу”.

9. В предложенной в монографии интерпретации философии монистического Бытия и \*Логоса Хайдеггера как Блага, а именно

в структуре “Бытие–\*Логос/Dasein–Сущее”, задаётся и осуществляется ценностный императив онтологической со-размерности человека и бытия сущего, которую мы определяем в виде онтологической и интенциональной соразмерности. Следует особо отметить, что целостность мышления в онтологии Dasein и \*Логоса полностью сохранена. Поэтому, выявляя структурные модификации онтологии интенциональности в феноменологической философии, следует иметь в виду, что метафизика и фундаментальная онтология Dasein может рассматриваться как пример и образец целостности Бытия и человеческого существования – без альтернатив ушербности, недостаточности и замкнутости.

Таким образом, предложенный в монографии концепт сопряжения постнеклассической философии и феноменологии основывается на онтологии и метафизике Хайдеггера. Это ни в коей мере не умаляет богатство феноменологической философии в целом. Дальнейшее обращение к таким авторам, как Эмманюэль Левинас, Морис Мерло-Понти, Поль Рикёр, Анна-Тереза Тыменецка, Ойген Финк, Анри, Мальдине, Марк Ришир и др., представляется важным в свете затронутой ценностной проблематики. Однако выявленная в философии Хайдеггера онтологическая и онто-теологическая структура действия “Бытия-как-Блага” представляется столь значительной и всеохватной, что личностная парадигма указанных авторов выполняет, скорее, роль комментирования, дополнения и творческого развития, но не может поставить под сомнение факт завершенности и аксиологической состоятельности метафизики и фундаментальной онтологии. Вследствие чего *онтология интенциональности* Хайдеггера как философия монистического “Бытия и \*Логоса” и экзистирующего “Dasein” имеет все шансы на рассмотрение и утверждение в качестве всеобщего принципа бытия и мышления, формирующего ценностно-императивное основание постнеклассической философии.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Абишева, А. К. О понятии «ценность» / А. К. Абишева // *Вопр. философии*. – 2002. – №3. – С. 139–146.
2. Адо, П. Плотин или простота взгляда / П. Адо. – М. : «Грек.-лат. каб. Ю. А. Шичалина», 1991. – 141 с.
3. Адуло, Т. И. Человек в условиях социальных трансформаций. Философско-антропологический анализ / Т. И. Адуло, О. А. Павловская. – Минск : Бел. наука, 2006. – 311 с.
4. Акчурина, И. А. Методологический принцип единства научного знания и современное понимание бытия (по Хайдеггеру) / И. А. Акчурина // *Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века: сб. ст. ; отв. ред. Л. Б. Баженов. – СПб. : Рос. христ. гум. ин-т, 1999. – С. 189–205.*
5. Анри, М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего / М. Анри ; пер. с франц. А. С. Детистова, А. В. Ямпольская // *(Пост) феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами : сб. ст. ; сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – М. : Академ. проект ; Гайдеамус, 2014. – С. 43–57.*
6. Анри, М. Феноменология жизни / М. Анри // *Логос*. – 2011. – №3. – С. 172–185.
7. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель : соч. в 4 т. ; пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого, М. И. Иткина ; общ. ред., вступ. ст. В. Ф. Асмус. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
8. Ахутин, А. В. *Античные начала философии* / А. В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2007. – 783 с.
9. Ахутин, А. В. Трансдукция / А. В. Ахутин // *Поворотные времена: статьи и наброски* / А. В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2005. – С. 297–323.
10. Бабосов, Е. М. Многовариантное истолкование антропного космологического принципа в контексте постнеклассического этапа развития науки / Е. М. Бабосов // *Вес. Нац. акад. навук Беларусі: Сер. гуманіт. навук.* – 2014. – №1. – С. 29–34.
11. Бердяев, Н. А. Опыт эсхатологической метафизики / Н. А. Бердяев // *Дух и реальность* / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ–ХАРВЕСТ, 2003. – С. 379–564.
12. Бердяев, Н. А. *Смысл творчества* / Н. А. Бердяев // *Философия свободы. Смысл творчества ; вступ. ст., сост., прим. Л. В. Полякова* / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – С. 251–580.

13. Бердяев, Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М : Республика, 1998. – С. 253–357.
14. Бердяев, Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев // Дух и реальность. – М. : АСТ–ХАРВЕСТ, 2003. – С. 23–156.
15. Берега рациональности. Беседа с В. С. Швырёвым // Вопр. философии. – 2004. – №2. – С. 113–126.
16. Берестов, И. В. Необходима ли эманация? / И. В. Берестов // Дж. Рист. Плотин: путь к реальности / И. В. Берестов. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. – С. 289–318.
17. Берестов, И. В. Свобода в философии Плотина / И. В. Берестов. – СПб. : СПбГУ, 2007. – 382 с.
18. Биbihин, В. В. История современной философии (единство философской мысли) / В. В. Биbihин. – СПб. : Наука, 2014. – 398 с.
19. Биbihин, В. В. Последние семинары. Хайдеггер 1936–1944 («К философии. О событии» и примыкающие работы) // Точки/Puncta. – 2005. – №1–2. С. 165–212.
20. Болотов, В. В. Учение Оригена о Св. Троице / В. В. Болотов // Собрание церковно-исторических трудов : в 4 т. – М.: МАРТИС, 1999. – Т. 1. – 583 с.
21. Брoган, У. Сообщество тех, кто на пути к смерти / У. Брoган // Топос. – 2007. – №3 (17). – С. 117–129.
22. Бросова, Н. З. Сакральная тектоника бытия / Н. З. Бросова // Историко-философский ежегодник' 2000 ; отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М.: Наука, 2002. – С. 417–432.
23. Бросова, Н. З. Судьба метафизики и судьба человека / Н. З. Бросова // Вопр. философии. – 2005. – №11. – С. 54–65.
24. Варава, В. В. Метафизика смерти: опыт «апофатической рациональности» / В. В. Варава // Вопр. философии. – 2005. – №12. – С. 77–93.
25. Вартофский, М. Эвристическая роль метафизики в науке / М. Вартофский ; пер. с англ. // Структура и развитие науки (из Бостонских чтений по философии науки) : сб. ст. ; под ред. Б. С. Грязнова, В. Н. Садовского. – М. : Прогресс, 1978. – С. 43–110.
26. Владиславлев, М. И. Главы из книги «Философия Плотина». Глава 3 : Пути к диалектике. Части философии / М. И. Владиславлев // Плотин. Сочинения (Плотин в русских переводах). – СПб. : Алетейя, 1995. – С. 26–49.
27. Габрусь, И. Ф. Феноменологический контур сознания в контексте идей А. К. Манеева / И. Ф. Габрусь // Время и вечность: философия, логика, познание: сб. науч. тр. к 90-летию белорусского философа А. К. Манеева ; под ред. А. А. Лазаревича. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 67–76.
28. Гадамер, Х.-Г. Русские в Германии. Беседа с В. С. Малаховым / Х.-Г. Гадамер // Логос. – 1992. – №3. – С. 228–232.
29. Гайдeнко П. П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции / П. П. Гайдeнко // Вопр. философии. – 2006. – №3. – С. 165–182.

30. Гайденко, П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
31. Гайденко, П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайденко // *Вопр. философии.* – 1997. – №2. – С. 116–135.
32. Гайденко, П. П. Проблема рациональности на пороге третьего тысячелетия / П. П. Гайденко // *Кто сегодня делает философию в России* : сб. ст. ; авт.-сост. А. С. Нилогов. – М. : Аграф, 2011. – Т. 2. – С. 243–257.
33. Гартман, Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман ; пер. с нем. Ю. В. Медведева ; под ред. Д. В. Складнёва, вступ. ст. Я. А. Слинина. – СПб. : Наука, 2003. – 639 с.
34. Гаспарян, Д. Э. Введение в неклассическую философию / Д. Э. Гаспарян. – М. : РОССПЭН, 2011. – 398 с.
35. Гаспарян, Д. Э. Практики онтологизации негативного в современной философии / Д. Э. Гаспарян // *Онтология негативности* : сб. научн. тр. ; отв. ред. Е. Г. Драгалина-Чёрная. – М. : Канон+, 2015. – С. 182–201.
36. Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен : пер. с нем. А. Л. Филиппова // *Проблема человека в западной философии* ; сост. и послесл. П. С. Гуревича, общ. ред. Ю. Н. Поповой. – М. : Прогресс, 1988. – С. 152–201.
37. Гинев, Д. Философская идентичность науки в постметафизической перспективе / Д. Гинев // *Вопр. философии.* – 2002. – №3. – С. 89–104.
38. Горбунов, С. С. Христианство и живая природа: тотальная эксплуатация? / С. С. Горбунов // *Вопр. философии.* – 2016. – №4. – С. 54–59.
39. Гройс, Б. Дневник философа / Б. Гройс. – Париж : Беседа–Синтаксис, 1989. – 235 с.
40. Гронден, Ж. Осознание работы истории и проблема истины в герменевтике / Ж. Гронден // *Топос.* – 2000. – №3. – С. 52–66.
41. Гронден, Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Ж. Гронден ; пер. с франц. А. П. Шурбелёва. – СПб. : Русский Мир, 2011. – 252 с.
42. Гумбрехт, Х. Как «Антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? / Х. Гумбрехт // *Новое литературное обозрение.* – 2012. – №2. – Т. 114. – С. 18–24.
43. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Дом интеллект. кн., 1999. – 336 с.
44. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль : пер. с нем. Д. В. Складнёва ; вступ. ст. Я. А. Слинина. – СПб. : Наука, 2006. – 315 с.
45. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль : избр. тр. ; пер. с нем. ; сост., прим. О. А. Сердюкова // *Философия как строгая наука* / Э. Гуссерль. – Новочеркасск, 1994.
46. Гуссерль, Э. Статьи об обновлении / Э. Гуссерль // *Вопр. философии.* – 1997. – №4. – С. 111–135.
47. Давыдов, Ю. Н. Макс Шелер как социолог науки / Ю. Н. Давыдов // *Концепции науки в буржуазной философии и социологии (вторая половина XIX–XX в.)* : сб. ст. ; отв. ред. Н. И. Родный, П. П. Гайденко, Б. С. Грязнов. – М. : Наука, 1973. – С. 250–308.

48. Даллмар, Ф. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» – «партикуляризм» / Ф. Даллмайр // *Вопр. философии.* – 2003. – №3. – С. 13–29.
49. Декарт, Р. Первоначала философии : пер. с лат. и франц. / Р. Декарт // *Сочинения* : в 2 т. ; сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
50. Евлампиев, И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка / И. И. Евлампиев // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека : вступ. ст. И. И. Евлампиева. – СПб. : Наука, 1995. – С. 5–34.
51. Жаров, С. Н. Пути достижения объективной истины и избыточное содержание научной теории / С. Н. Жаров // *Философские науки.* – 1986. – №2. – С. 10–17.
52. Жаров, С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах научной теории / С. Н. Жаров // *Наука: возможности и границы* : сб. ст. ; отв. ред. Е. А. Мамчур. – М. : Наука, 2003. – С.135–152.
53. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Париж : YMCA-PRESS, 1989. – Т. 2. – 477 с.
54. Ильин, В. В. Философия: учеб. пособие : в 2 т. / В. В. Ильин. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2006. – Т. 1. – 832 с.
55. Ильин, В. В. Философия: учеб. пособие : в 2 т. / В. В. Ильин. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2006. – Т. 2. – 784 с.
56. Каган, М. С. Метаморфозы бытия и небытия / М. С. Каган // *Вопр. философии.* – 2001. – №6. – С. 52–67.
57. Какабадзе, З. М. Проблема человеческого бытия / З. М. Какабадзе. – Тбилиси : Мецниереба, 1985. – 309 с.
58. Карпенко, А. С. Философский принцип полноты (Часть I) / А. С. Карпенко // *Вопр. философии.* – 2013. – №6. – С. 58–70.
59. Карпенко, А. С. Философский принцип полноты (Часть II) / А. С. Карпенко // *Вопр. философии.* – 2013. – №7. – С. 95–107.
60. Комаров, С. В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания / С. В. Комаров. – СПб. : Алетейя, 2007. – 736 с.
61. Конрад-Мартинус, Х. Трансцендентальная онтологическая феноменология / Х. Конрад-Мартинус ; пер. с нем. // *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*: сб. ст. ; отв. ред. Т. А. Кузьмина. – Рига : Зинатне, 1988. – С. 321–328.
62. Конш, М. Какая философия потребна для завтрашнего дня? / М. Конш ; пер. с франц. // *Историко-философский ежегодник* ' 2005 ; отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 2005. – С. 231–245.
63. Корш, Д. Сокрытый Бог. Неявная предпосылка философии Поля Рикёра : пер. с франц. И. С. Вдовиной / Д. Корш // *Поль Рикёр: Человек – общество – цивилизация* : сб. ст. ; под ред. И. И. Блауберга, И. С. Вдовиной. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – С. 119–132.
64. Косилова, Е. В. От суггестии к сознанию / Е. В. Косилова // *Вопр. философии.* – 2012. – №3. – С. 15–26.

65. Косилова, Е. В. Феноменологический анализ роли Других в формировании горизонта потенциальности / Е. В. Косилова // *Вопр. философии.* – 2016. – №1. – С. 82–91.

66. Кузнецов, В. Ю. Единство мира в постнеклассическую эпоху (к постановке проблемы) / В. Ю. Кузнецов // *Вопр. философии.* – 2014. – №12. – С. 150–160.

67. Кутырев, В. А. Крик против небытия / В. А. Кутырев // *Вопр. философии.* – 2008. – №8. – С. 60–72.

68. Лавджой, А. Великая цепь бытия: история идей / А. Лавджой : пер. с англ. В. Сафронова-Антониони. – М. : Дом интеллект. кн., 2001. – 372 с.

69. Лебедев, А. В. Агональная модель космоса у Гераклита / А. В. Лебедев // *Историко-философский ежегодник' 1987* ; отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 1987. – С. 29–46.

70. Левинас, Э. Заметки о смысле / Э. Левинас : пер. с франц. А. В. Ямпольской // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами : сб. ст. ; сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – М.: Академ. Проект ; Гайдеамус, 2014. – С. 18–38.

71. Левинас, Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Э. Левинас : Избранное ; пер. с франц. Н. Б. Маньковской // *Трудная свобода / Э. Левинас.* – М. : РОССПЭН. – 2004. – С. 162–318.

72. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1980. – 766 с.

73. Лукашевич, В. К. Ценностные установки в эволюции способов репрезентации объекта и методов научного исследования / В. К. Лукашевич // *Стереотипы и динамика мышления : сб. ст. ; отв. ред. Д. И. Широканов, Т. М. Тузова.* – Минск : Наука и техника, 1993. – С. 181–203.

74. Лурье, В. М. История византийской философии. Формативный период / В. М. Лурье. – СПб. : Аxioma, 2006. – 553 с.

75. Майданов, А. С. Метод эффектов / А. С. Майданов // *Вопр. философии.* – 1997. – №12. – С. 49–64.

76. Майданов, А. С. Методология научного творчества / А. С. Майданов. – М. : URSS ; ЛКИ, 2007. – 508 с.

77. Малахов, Д. В. Бытие, человек и метафизика господства / Д. В. Малахов // *Изв. ПГУ (серия «Е»: Гуманитарные науки).* – 2014. – №7. – С. 73–80.

78. Малахов, Д. В. К истоку «негативности» в философии Мартина Хайдеггера / Д. В. Малахов // *Вопр. философии.* – 2016. – №7. – С. 189–202.

79. Малахов, Д. В. Онтология и аксиология: современность истоков вопроса о «Логосе» у Хайдеггера и Плотина / Д. В. Малахов // *Изв. ГГУ им. Ф. Скорины.* – 2015. – №1. – С. 180–188.

80. Малахов, Д. В. Онтология интенциональности в постнеклассической перспективе / Д. В. Малахов // *Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук.* – 2015. – №1. – С. 5–13.

81. Малахов, Д. В. Постнеклассическая рациональность в контексте гуссерлевского учения об интенциональности сознания / Д. В. Малахов // *Философия и социальные науки.* – 2012. – №1/2. – С. 53–58.

82. Мамардашвили, М. К. Классическая и современная буржуазная философия / М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьёв, В. С. Швырёв // Необходимость себя : сб. ст. и выступ. ; сост., общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М., 1996. – С. 372–415.
83. Марголис, Дж. Личность и сознание / Дж. Марголис; пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. Д. И. Дубровского, А. Ф. Грязнова. – М. : Прогресс, 1986. – 420 с.
84. Марион, Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион; пер. с франц. // Символ. – 2009. – №56. – 287 с.
85. Менский, М. Б. Интуиция и квантовый подход к теории сознания / М. Б. Менский // Вопр. философии. – 2015. – №4. – С. 48–57.
86. Мерло-Понти, М. В защиту философии / М. Мерло-Понти; пер. с франц., послесл. и примеч. И. С. Вдовиной. – М. : Изд-во гуманит. лит., 1996. – 247 с.
87. Месяц, С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века / С. В. Месяц // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и средние века (исследования и переводы): сб. ст. ; общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823–858.
88. Микешина, Л. А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Вопр. философии. – 2006. – №1. – С. 49–66.
89. Микешина, Л. А. Эпистемология ценностей / Л. А. Микешина. – М. : РОССПЭН, 2007. – 439 с.
90. Молчанов, В. И. Интенциональность – универсальное априори / В. И. Молчанов // Вопр. философии – 1978. – №10. – С. 146–152.
91. Молчанов, В. И. Исследования по феноменологии сознания / В. И. Молчанов. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 456 с.
92. Молчанов, В. И. Парадигмы сознания и структуры опыта / В. И. Молчанов // Логос. – 1992. – №3. – С. 7–36.
93. Молчанов, В. И. Феноменология в современном мире / В. И. Молчанов. – Рига : Зинатне, 1991. – 318 с.
94. Молчанов, В. И. Философия Хайдеггера и проблема сознания / В. И. Молчанов // Философия Мартина Хайдеггера и современность : сб. ст. ; отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 1991. – С. 154–161.
95. Мотрошилова, Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии / Н. В. Мотрошилова. – М. : Высшая школа, 1968. – 128 с.
96. Нейман фон, И. Математические основы квантовой механики / И. фон Нейман; пер. с нем.; под ред. Н. Н. Боголюбова. – Новокузнецк : Новокузн. физ.-мат. ин-т ; ИО НФМИ, 2000. – 364 с.
97. Нестерук, А. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук; пер. с англ. – М. : Изд-во Библ.-богосл. ин-та св. апостола Андрея, 2006. – 443 с.
98. Онианс, Р. На коленях богов / Р. Онианс; пер. с англ.; сост. Л. Б. Сумм, вступ. ст. Е. В. Приходько, Л. Б. Сумм. – М. : Прогресс-Традиция, 1999. – 592 с.
99. Парменид. Фрагменты / Парменид; пер. с древнегреч. А. В. Лебедева // Фрагменты ранних греческих философов; сост. А. В. Лебедева, науч. ред., вступ. ст. И. Д. Рожанского. – М. : Наука, 1989. – Ч. I. – С. 274–298.

100. Платон. Тимей / Платон // Сочинения: в 3 т. ; пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева ; общ. ред. В. Ф. Асмуса, вступ. ст., введ. замеч. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3 (1). – С. 455–542.
101. Плотин. О материи (II. 4) / Плотин // Вторая Эннеада ; пер. с древнегреч., ред. Т. Г. Сидаш. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – С. 183–214.
102. Плотин. О природе и источнике зла (I. 8) / Плотин // Эннеада I. 8 [51] ; пер. с древнегреч. М. К. Трофимовой // Историко-философский ежегодник' 1989 ; отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 1989. – С. 161–178.
103. Плотин. О промысле. Трактат первый (III. 2) / Плотин // Третья Эннеада : пер. с древнегреч., ред. Т. Г. Сидаш. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2004. – С. 121–166.
104. Плотин. О субстанциях интеллектуальных и о верховном начале (V. 3) / Плотин // Сочинения (Плотин в русских переводах) ; пер. с древнегреч. Г. В. Малеванского ; сост. М. Солоповой. – СПб. : Алетейя ; М. : Грек.-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1995. – С. 69–92.
105. Плотин. О том, что единое тождественное сущее везде во всём присутствует во всей своей целостности (исследование второе) (VI. 5) / Плотин // Сочинения (Плотин в русских переводах) ; пер. с древнегреч. Г. В. Малеванского ; сост. М. Солоповой. – СПб. : Алетейя ; М. : Грек.-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1995. – С. 172–185.
106. Плотин. О трёх первых началах, или субстанциях (V. 1) / Плотин // Сочинения (Плотин в русских переводах) ; пер. с древнегреч. Г. В. Малеванского ; сост. М. Солоповой. – СПб. : Алетейя ; М. : Грек.-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1995. – С. 52–67.
107. Порус, В. Н. «Негативная онтология» Н. А. Бердяева и А. Н. Чанышева: социально-эпистемологическая ретроспекция. Часть первая / В. Н. Порус // Вопр. философии. – 2015. – №1. – С. 74–84.
108. Порус, В. Н. «Негативная онтология» Н. А. Бердяева и А. Н. Чанышева: социально-эпистемологическая ретроспекция. Часть вторая / В. Н. Порус // Вопр. философии. – 2015. – №2. – С. 106–117.
109. Порус, В. Н. О перспективах эпистемологии / В. Н. Порус // Наука в культуре : сб.ст. ; отв. ред. В. Н. Порус. – М. : Эдиториал УРСС, 1998. – С. 210–236.
110. Порус, В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики / В. Н. Порус // Научные и вненаучные формы мышления: сб.ст. ; под ред. И. Т. Касавина, В. Н. Поруса. – М. : ИФ РАН, 1996. – С. 168–185.
111. Поснов, М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Брюссель, 1964. – 614 с.
112. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикёр ; пер. с франц., вступ. ст. И. С. Вдовиной. – М. : Академ. проект, 2008. – 695 с.
113. Рикёр, П. Память, история, забвение / П. Рикёр: пер. с франц. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2004. – 728 с.
114. Рикёр, П. Я-Сам как Другой / П. Рикёр ; пер. с франц., вступ. ст. И. С. Вдовиной. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2008. – 416 с.
115. Рист, Дж. Плотин: путь к реальности / Дж. Рист ; пер. с англ., вступ. ст. Е. А. Афонасина, И. В. Берестова. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.

116. Ришир, М. Елохр, мерцание и редукция в феноменологии / М. Ришир ; пер. с франц. // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами : сб. ст. ; сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – М. : Академ. проект ; Гаудеамус, 2014. – С. 209–228.
117. Рубенис, А. А. Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм / А. А. Рубенис // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии: сб. ст. ; отв. ред. Т. А. Кузьмина. – Рига : Зинатне, 1988. – С. 62–80.
118. Рубенис, А. А. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания / А. А. Рубенис // Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций: сб. ст. ; под ред. В. А. Подороги, А. В. Зыковой, И. С. Вдовиной. – М. : Наука, 1989. – С. 99–109.
119. Рьюз, М. Наука и религия: по-прежнему война? / М. Рьюз // Вопр. философии. – 1991. – №2. – С. 36–57.
120. Савин, А. Э. Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля / А. Э. Савин. – Ханты-Мансийск : Югорск. гос. ун-т ; РИЦ ЮГУ, 2008. – 210 с.
121. Савин, А. Э. Эпохе и трансцендентальная редукция в лекционном курсе Гуссерля «Первая философия» / А. Э. Савин // Топос. – 2009. – №2-3 (22). – С. 7–32.
122. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с франц., вступ. ст., прим. В. И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
123. Свасьян, К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. – М. : Академ. проект ; Альма Матер, 2010. – 206 с.
124. Севальников, А. Ю. Проблема объективности в науке: история и современность / А. Ю. Севальников // Наука: возможности и границы : сб. ст. ; отв. ред. Е. А. Мамчур. – М. : Наука, 2003. – С. 107–134.
125. Селиванов, А. И. К вопросу о понятии «ничто» / А. И. Селиванов // Вопр. философии. – 2002. – №7. – С. 52–65.
126. Ситников, А. А. Философия Плотина и традиция христианской патристики / А. В. Ситников. – СПб. : Алетейя, 2001. – 242 с.
127. Смирнов, С. А. Онтология человека: рамки и топика / С. А. Смирнов // Вопр. философии. – 2015. – №11. – С. 38–49.
128. Смирнова, Н. М. Эпистемологическая проблематика на III Всемирном феноменологическом конгрессе / Н. М. Смирнова // Эпистемология & философия науки. – М. : ИФ РАН, 2005. – Т. V, №3. – С. 173–181.
129. Солодухо, Н. М. Бытие и небытие как предельные основания мира / Н. М. Солодухо // Вопр. философии. – 2001. – №6. – С. 176–184.
130. Спасский, А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с учениями того времени). Тринитарный вопрос / А. Спасский. – Сергиев Посад, 1914 (репринт. изд.). – 648 с.
131. Стёпин, В. С. Научная рациональность в историческом измерении / В. С. Стёпин // Философия познания. К юбилею Л. А. Микешиной : сб. ст. ; общ. ред. Т. Г. Щедриной. – М. : РОССПЭН, 2010. – С. 13–30.
132. Стёпин, В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Стёпин // Вопр. философии. – 2003. – №8. – С. 5–17.

133. Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
134. Столярова, О. Е. Реляционная онтология А. Н. Уайтхеда и её конструктивистская интерпретация / О. Е. Столярова // Вопр. философии. – 2008. – №12. – С. 84–103.
135. Субири, Х. Пять лекций по философии / Х. Субири ; пер. с исп. Г. В. Вдовиной. – М. : Ин-т филос., теол. и ист. св. Фомы, 2007. – 200 с.
136. Субири, Х. Чувствующий интеллект / Х. Субири ; пер. с исп. Г. В. Вдовиной: в 3 т. – М. : Ин-т филос., теол. и ист. св. Фомы, 2006. – Т. 2. Интеллект и Логос. – 336 с.
137. Творения св. Мелитона, епископа Сардийского // Сочинения древних христианских апологетов : общ. ред., примеч., коммент. А. Г. Дунаева. – СПб. : Алетейя, 1997. – С. 417–693.
138. Тимофеева, О. В. Мысль как точка перехода: Хайдеггер в мире философов / О. В. Тимофеева // Новое литературное обозрение. – 2010. – Т. 102, №2. – С. 89–101.
139. Тузова, Т. М. Специфика философской рефлексии / Т. М. Тузова. – Минск : Право и экономика, 2001. – 262 с.
140. Тузова, Т. М. Универсальность и сингулярность сознания / Т. М. Тузова // Стереотипы и динамика мышления : сб.ст. ; отв. ред. Д. И. Широканов, Т. М. Тузова. – Минск : Навука і тэхніка, 1993. – С. 55–89.
141. Тыменецка, А.-Т. Феноменология отвечает на вызов прагматической проверки: мера / А.-Т. Тыменецка // Вопр. философии. – 2005. – №11. – С. 145–162.
142. Уайтхед, А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед ; пер. с англ. ; сост. И. Т. Касавина, общ. ред., вступ. ст. М. А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 717 с.
143. Филиппов, Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра / Л. И. Филиппов. – М. : Наука, 1977. – 287 с.
144. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
145. Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Н. О. Гучинской. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1997. – 301 с.
146. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер // Время и бытие : пер. с нем. В. В. Бибихина / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 391–406.
147. Хайдеггер, М. Гегель / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелёва. – СПб. : Владимир Даль, 2015. – 320 с.
148. Хайдеггер, М. Гераклит / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелёва. – СПб. : Владимир Даль, 2011. – 503 с.
149. Хайдеггер, М. Закон тождества / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. Л. Доброхотова // Разговор на просёлочной дороге : сб. ст. и выступ. ; под ред. А. Л. Доброхотова / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 69–79.
150. Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология (заключительный отрывок из книги «Кант и проблема метафизики») / М. Хайдеггер ; пер. с нем. И. В. Жука // Мартин Хайдеггер и философия XX века : сб. ст. ; под ред. Т. В. Щитцовой, И. П. Логвинова. – Минск : Менск, 1997. – С. 189–199.

151. Хайдеггер, М. Ницше : в 2 т. / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелёва. – СПб. : Владимир Даль, 2007. – Т. 2. – 457 с.
152. Хайдеггер, М. Ницшта / М. Хайдеггер : пер. с нем. А. А. Денежкина // Историко-философский ежегодник' 1995 ; отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : МАРТИС, 1996. – С. 347–353.
153. Хайдеггер, М. Онто-тео-логическое строение метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. А. Денежкина // Тождество и различие : науч. ред. О. Никифорова / М. Хайдеггер. – М. : Гнозис, 1997. – С. 29–59.
154. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие / М. Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – С. 452–477.
155. Хайдеггер, М. О сущности истины / М. Хайдеггер ; пер. с нем. З. Н. Зайцевой // Разговор на просёлочной дороге : сб. ст. и выст. ; под ред. А. Л. Доброхотова / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 8–27.
156. Хайдеггер, М. Парменид / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелёва. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 382 с.
157. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
158. Хайдеггер, М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие / М. Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – С. 245–266.
159. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Е. В. Борисова. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
160. Хайдеггер, М. Семинар в Ле-Торе, 1969 год / М. Хайдеггер // Вопр. философии. – 1993. – №10. – С. 123–151.
161. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие / М. Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – С. 23–38.
162. Харман, Г. О замещающей причинности / Г. Харман // Новое литературное обозрение. – 2012. – Т. 114, №2. – С. 75–90.
163. Херманн фон, Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.-В. фон Херманн ; пер. с нем. ; под ред. Е. Кольчужкина. – Томск : Водолей, 1997. – 96 с.
164. Хоружий, С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении / С. С. Хоружий. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1991. – 136 с.
165. Хоружий, С. С. Как обходиться без бытия или механика Латона / С. С. Хоружий // Вопр. философии. – 2013. – №10. – С. 50–66.
166. Хоружий, С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М. : Ин-т филос., теол. и ист. св. Фомы, 2005. – 408 с.
167. Чанышев, А. Н. Трактат о небытии / А. Н. Чанышев // Вопр. философии. – 1990. – №10. – С. 158–165.
168. Чемберс, Й. Рамки земли: Хайдеггер, гуманизм и «Дом» / Й. Чемберс // Новое литературное обозрение. – 2012. – Т. 114, №2 – С. 38–60.
169. Черняков, А. Г. В поисках оснований онтологии: субъект или ипостась? / А. Г. Черняков // Ежегодник по феноменологической философии, 2008 [П] ; под ред. В. И. Молчанова. – М. : Рос. гос. гум. ун-т, 2008. – С. 237–261.

170. Черняков, А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера* / А. Г. Черняков. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 2001. – 460 с.

171. Черняков, А. Г. Предисловие к публикации: Ф. Brentano. *О многозначности сущего по Аристотелю* / А. Г. Черняков // *Богословие. Философия. Культурология* ; сост. О. М. Наговицына, ред. Б. В. Останина. – СПб., 1997. – Вып. 4. – С. 44–47.

172. Черняков, А. Г. Хайдеггер и греки / А. Г. Черняков // *Мартин Хайдеггер : сб.ст. ; общ. ред., вступ. ст. Д. Ю. Дорофеева*. – СПб. : Рос. христ. гум. ин-т, 2004. – С. 218–252.

173. Черняков, А. Г. Чёрный квадрат. О книге Н. В. Мотрошиловой «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / А. Г. Черняков // *Вопр. философии*. – 2004. – №2. – С. 160–176.

174. Швейцер, А. *Мистика апостола Павла* / А. Швейцер ; пер. с нем. // *Благоговение перед жизнью : избр. тр.* / А. Швейцер ; общ. ред. А. А. Гусейнова, М. Г. Селезнёва. – М. : Прогресс, 1992. – С. 239–487.

175. Швырёв, В. С. *Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы* / В. С. Швырёв. – М. : Наука, 1988. – 178 с.

176. Шичалин, Ю. А. *История античного платонизма в институциональном аспекте* / Ю. А. Шичалин. – М. : Грек.-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 2000. – 439 с.

177. Шичалин, Ю. А. По поводу названия трактата Плотина «ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΙΩΝ» (Enn. V. 1) / Ю. А. Шичалин // *Вестн. древней истории*. – М. : Наука, 1986. – №4 (179). – С. 118–125.

178. Шичалин, Ю. А. «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина / Ю. А. Шичалин // *Вестн. древней истории*. – М. : Наука, 1978. – №1(143). – С. 148–161.

179. Шичалин, Ю. А. *Язык у Плотина (постановка вопроса)* / Ю. А. Шичалин // *Языковая практика и теория языка*. – М.: МГУ, 1978. – Вып. 2. – С. 157–175.

180. Шолем, Г. *Основные течения в еврейской мистике* / Г. Шолем ; пер. с англ. и иврита Н.-Э. Заболотной, Н. Бартман ; предисл. Н.-Э. Заболотной, Н. Прата, послесл. М. Шнейдера. – М. : Мосты культуры, 2007 ; Иерусалим : Гешарим, 5767. – 510 с.

181. Шпигельберг, Г. *Феноменологическое движение. Историческое введение* : пер. с англ. М. Лебедева, О. Никифорова / Г. Шпигельберг. – М. : Логос, 2002. – 680 с.

182. Штрёкер, Э. *Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки* / Э. Штрёкер // *Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей запада (хрестоматия)* : сб. ст. ; сост., пер., вступ. ст., введ. замеч., коммент. А. А. Печёнкина. – М. : Логос, 1996. – С. 376–392.

183. Эпштейн, М. *О гуманитарном изобретательстве* / М. Эпштейн // *Новое литературное обозрение*. – 2016. – Т. 138, №2. – С. 220–245.

184. Юлина, Н. С. *Генри Стép: квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму* / Н. С. Юлина // *Вопр. философии*. – 2013. – №6. – С. 82–97.

185. Юлина, Н. С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания / Н. С. Юлина // *Вопр. философии*. – 2011. – №9. – С. 153–166.
186. Яковлев, В. А. Метафизика: эвристические программы и принципы науки / В. А. Яковлев // *Философия науки*. – 2013. – №1(56). – С. 3–19.
187. Ямпольская, А. В. Феноменологическая редукция как философская конверсия / А. В. Ямпольская // *Вопр. философии*. – 2012. – №9. – С. 157–166.
188. Armstrong, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe of the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study* / A. H. Armstrong. – Amsterdam : A. M. Hakkers (Unchanged reprint of the edition Cambridge 1940), 1967. – 128 p.
189. Barrow, J. D. *The Antropic Cosmological Principle* / J. D. Barrow, F. J. Tipler. – New York : Clarendon – Oxford : Oxford University Press, 1986. – 706 p.
190. Hameroff, S. R., Penrose, R. Conscious events as orchestrated spacetime selections / S. R. Hameroff, R. Penrose // *Journal of Consciousness Studies*. – 1996. – Vol. 3, №1. – P. 36–53.
191. Harman, G. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things* / G. Harman. – Illinois, Chicago and La Salle : Open Court, 2005. – 283 p.
192. Harman, G. *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics Objects* / G. Harman. – Illinois, Chicago and La Salle : Open Court, 2002. – 331 p.
193. Heidegger, M. *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* / M. Heidegger // *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd. 11. Identität und Differenz. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 2006.*
194. Heidegger, M. *Platon: Sophistes (Marburg Vorlesung Wintersemester 1924/25)* / M. Heidegger // *Gesamtausgabe. Bd. 19. – V. Klostermann. – Frankfurt am Mein, 1992.*
195. Leslie, H. J. *The Anthropic Principle Today* / H. J. Leslie // *Modern Cosmology and Philosophy* : ed by J. Leslie. – New York. : Prometheus, 1998. – P. 295–305.
196. Libet, B. *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action* / B. Libet // *The Behavioral and Brain Sciences*. – 1985. – Vol. 8. – P. 529–566.
197. Ricoeur, P. *Sur la phenomenogiy* / P. Ricoeur // *Esprit*. – Nouvelle serie. – No. 209 (12). – December, 1953. – P. 821–839.
198. Ricoeur, P. *History and Truth* / P. Ricoeur. – Chicago, Evanston: Northwestern University Press, 1965. – 333 p.
199. Spiegelberg, H. *Is the Reduction necessary for the Phenomenology? Husserl's and phender's Replies* // *Journal of the British Society for Phenomenology*. – January, 1973. –Vol. 4 (1). – P. 3–15.
200. Stapp, H. P. *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Patricipating Observer* / H. P. Stapp. – New York, 2007. – 198 p.
201. Stapp, H. P. *Quantum Mechanical Theories of consciousness* / H. P. Stapp // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmax, S. Schnaider. – Oxford, 2007. – P. 300–312.
202. Swinburne, R. *The Evolution of the Soul* / R. Swinburne. – Oxford : Oxford University Press – New York : Clarendon, 1986. – 360 p.

203. Tymieniecka, A.-T. Logos' Timing of Life-Fabulating History / A.-T. Tymieniecka // *Analecta Husserliana*. The yearbook of phenomenological research : Founder and editor-in-chief A. T. Tymieniecka. – Vol. LXXXIX. – Dordrecht : 2006. – P. XIII–XIX.
204. Tymieniecka, A.-T. Phenomenology and Science in Contemporary European Thought / A.-T. Tymieniecka : foreword by I. M. Bochensky. –Toronto: Ambassador Books, Ltd., 1962. – 198 p.
205. Tymieniecka, A.-T. The Human Condition within the Unity-of-Everything-there-is-Alive and its Logos Network / A.-T. Tymieniecka // *Analecta Husserliana*. The yearbook of phenomenological research : Founder and editor-in-chief A. T. Tymieniecka. – Vol. LXXXIX. – Dordrecht : 2006. – P. XIII–XXXIII.
206. Tymieniecka, A.-T. The Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos / A.-T. Tymieniecka // *Analecta Husserliana*. The yearbook of phenomenological research : Founder and editor-in-chief A. T. Tymieniecka. – Vol. LXXXVIII. – Dordrecht : 2005. – P. XIII–XL.
207. Wheeler, J. A. At Home in the Universe / J. A. Wheeler. – Princeton, N. J. : Princeton University, 1996. – 300 p.
208. Wheeler, J. A. How Come to Quantum / J. A. Wheeler // *New Techniques and Ideas in Quantum Measurement Theory* : Ed. by D. M. Greenberger. – New York. : New York Academy of Sciences, 1987. – P. 304–316.
209. Wheeler, J. A. On recognizing Law without Law / J. A. Wheeler // *American Journal of Physics*. – 1983. – №51. – P. 394–404.
210. Whitehead, A. N. Adventures of Ideas / A. N. Whitehead. – Cambridge: University Press, 1933. – 392 p.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава 1. Структура интенциональности, предмет и метод феноменологии в контексте постнеклассической философии</b> .....	8
1.1. Феноменологическая философия в контексте постнеклассической парадигмы .....	8
1.1.1. Место феноменологической философии в современной эпистемологии .....	8
1.1.2. Особенности феноменологического взгляда на постнеклассическую онтологию .....	12
1.1.3. Рефлексивный характер знания и императивность аксиологических смыслов в постнеклассической парадигме .....	18
1.2. Понятие интенциональности сознания и его различные интерпретации в свете идей классической и современной феноменологии .....	27
1.2.1. Единство феноменологической методологии, онтологии сферы феноменов и структуры интенциональности .....	27
1.2.2. Интенциональность как универсальное априори сознания и бытия .....	42
1.2.3. Интенциональность как универсальный телеологический принцип .....	49
1.3. Методы, применяемые в дальнейшем ходе исследования .....	54
1.3.1. Междисциплинарные методы Э. Гуссерля и А. Уайтхеда .....	54
1.3.2. Метод философии диалога А. В. Ахутина .....	57
1.3.3. Метод “эффектов” А. С. Майданова .....	59
<b>Глава 2. Модификация структуры интенциональности в “онтологии возможного” и способы восполнения её недостаточности в современной феноменологии</b> .....	64
2.1. Интенциональность в “онтологии возможного” и в принципе “наблюдателя” квантовых процессов .....	64
2.1.1. Интенциональность в контексте метафизических принципов связи познания и бытия .....	64

2.1.2. Трансформация субстанциальной онтологии и методологии в неклассической “онтологии возможного” .....	71
2.1.3. Модификация структуры интенциональности в вариациях принципа активного “наблюдателя” квантовых процессов .....	78
2.2. Философские основания принципа полноты и проблема “негативности” в аксиологическом аспекте человеческого существования .....	95
2.2.1. Актуализация онтологических возможностей и этические ограничители в философском принципе полноты .....	95
2.2.2. Этические ограничители в контексте идей об онтологической недостаточности человеческого существования .....	99
2.2.3. Субстанциальное и несубстанциальное соотношение категорий “бытия” и “небытия” в философии и эпистемологии ...	102
2.3. Восполнение онтологической недостаточности классической структуры интенциональности в современной феноменологии и герменевтике .....	112
2.3.1. Онтологическая недостаточность и способы её компенсации в “каузальной метафизике” Г. Хармана .....	112
2.3.2. Аксиологическое восполнение онтологической недостаточности в концепции “бытия-действующего” П. Рикёра.....	116
2.3.3. Теологическое возмещение онтологической недостаточности в “феноменологии жизни” М. Анри .....	123
<b>Глава 3. Логос как сущностно-экзистенциальная структура онтологии интенциональности и основание ценностного императива постнеклассической философии .....</b>	<b>134</b>
3.1. Онтология интенциональности в феноменологической герменевтике М. Хайдеггера.....	136
3.1.1. Интенциональность в структуре “онтологической дифференции” Бытия и сущего .....	136
3.1.2. Понятие “Dasein” как экзистенциальная и герменевтическая основа онтологии интенциональности .....	143
3.1.3. Релевантность фундаментальной онтологии и метафизики в действенной структуре монистического “Бытия” и “*Логоса”.	149
3.2. Онтологическая редукция понятий “Бытия” и “*Логоса” М. Хайдеггера к понятиям “Единого/Блага” и “Логоса” в философии Плотина.....	161
3.2.1. Анализ понятий “не-сущего” у Плотина и “Ничто” у М. Хайдеггера .....	161

3.2.2. Релевантность смыслов понятий “*Логос”/”Логос” у М. Хайдеггера и Плотина в контексте освобождающего действия “Бытия” и “Единого/Блага” .....	167
3.2.3. Интерпретация вертикальной триады и “Логоса” у Плотина в свете учения о “Логосе-Слове” в патристике .....	173
3.3. Онто-теологическая редукция структур метафизики и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера к “Логосу-Слову” патристики .....	178
3.3.1. Метафизика и фундаментальная онтология Dasein и “Логос-Слово” патристики .....	178
3.3.2. Негативное онто-теологическое (интенциональное) уподобление “Логосу-Слову” и его аксиологическое значение .....	182
3.3.3. Онтология интенциональности в ценностных горизонтах постнеклассической парадигмы .....	190
<b>Заключение</b> .....	201
<b>Список использованных источников</b> .....	208

Научное издание

**Малахов** Данила Владимирович

**ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ  
В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Редактор *М. С. Макрицкая*

Художественный редактор *И. Т. Мохнач*

Технический редактор *О. А. Толстая*

Компьютерная верстка *Ю. В. Денищук*

Подписано в печать 03.01.2018. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Печать цифровая. Усл. печ. л. 13,02. Уч.-изд. л. 9,8. Тираж 120 экз. Заказ 1.

Издатель и полиграфическое исполнение:

Республиканское унитарное предприятие «Издательский дом  
«Беларуская навука». Свидетельства о государственной регистрации  
издателя, изготовителя, распространителя печатных изданий  
№ 1/18 от 02.08.2013, № 2/196 от 05.04.2017. Ул. Ф. Скорины, 40, 220141, г. Минск.