

Сознание и Другой: к проблеме смыслополагания в интенциональной и неинтенциональной феноменологии

Д.В. МАЛАХОВ

В статье анализируются положения интенциональной и неинтенциональной феноменологии в отношении проблемы смыслополагания, статуса Другого, источников и оснований корреляции сознания и феноменальной сферы, сознания и бытия, сознания и жизни. Рассмотрение форм противостояния концептуальных связок «сознание и бытие», «сознание и мир», «сознание и страдательная жизнь» со связками «сознание и фантом», «сознание и аффект» является приоритетным направлением хода мыслей при идентификации Другого как важнейшего ценностного критерия удостоверения самобытия сознания. Проводимый анализ призван отстоять положение об интенциональной феноменологии как обладающей большей познавательной эвристикой и обеспечивающей большую интенсивность смыслополагающей экзистенции, нежели неинтенциональная феноменология.

Ключевые слова: сознание, феноменология, герменевтика, интенциональность, редукция, фантазия, другой, самоаттестация, страдание, жизнь, Другой, Логос.

The article analyzes the tenets of intentional and non-intentional phenomenology in relation to the problem of meaning-making, the status of the Another, the sources and foundations of the correlation between consciousness and the phenomenal sphere, co-consciousness and being, consciousness and life. Consideration of the forms of opposition between the conceptual links «consciousness and being», «consciousness and world», «consciousness and suffering life» with the links «consciousness and phantom», «consciousness and affect» is a priority direction of thought in identifying the Another as the most important value criterion for certifying the self-existence of consciousness. The conducted analysis is intended to defend the position of intentional phenomenology as possessing greater cognitive heuristics and ensuring greater intensity of meaning-making existence, not non-intentional phenomenology.

Keywords: consciousness, phenomenology, hermeneutics, intentionality, reduction, fantasy, other, self-attestation, suffering, life, Another, Logos.

Введение: об интенциональных и неинтенциональных аспектах полагания смысла в феноменологии. Процесс генерирования смысла в классической феноменологии представляет собой действие методологического принципа, базирующегося на понятии интенциональности в двух его основных контекстах. Во-первых, в контексте жизни *интенционального сознания*, конститутивная активность которого обусловлена основными процедурами эпохе, трансцендентальной, эйдетической и примордиальной редукций, а также различием двух планов конституирования: ноэтического, схватывающего исходный предметный смысл вещи в акте/переживании восприятия вещи в качестве феномена, подлежащего последующей имманентизации сознанием; ноэматического, выводящего имманентный сознанию феномен в горизонты его идеальной предметности, или композиций смыслов, при том, что ноэматический смысл не может быть тождествен своему ноэтическому корреляту – вплоть до радикального различия. Во-вторых, в *онтологии интенциональности* как темпорально-экстатической структуры единства сущего, человека, бытия и жизни, обуславливающей феноменальность мира и сознания как таковые. Основным представителем первого направления является основатель трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерль, второе направление наиболее глубоко и всесторонне развито в феноменологической герменевтике М. Хайдеггера и П. Рикера.

Утверждение о возможности несуществования трансцендентного предмета познания в интенциональной феноменологии хорошо известно; оно предполагает усиление функции продуктивной фантазии, способствующей наращиванию познавательной эвристики на уровнях чувственного восприятия, интуитивного схватывания и эйдетического конституирования. Оно подразумевает своего рода санкцию на интенсификацию ноэтического аспекта жизни интенционального сознания, в котором коррелятивный ему ноэматический образ предмета не разрывает связи с образами реальной предметности, но утверждает их в синтетическом модусе их

же чистой модальности. Возникает вопрос об онтологически приоритетном статусе для интенционального сознания вещей или события, ноэтические и ноэматические корреляты которых в той или иной мере схватываются и конституируются сознанием на ноэматическом уровне. Интенциональная феноменология дает на этот вопрос различные ответы: от отрицательного в отношении дескриптивной и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля до положительного в духе феноменологической герменевтики М. Хайдеггера.

Рассматриваемые далее мыслители П. Рикер, Э. Левинас, М. Ришир, Ж.-Л. Нанси и М. Анри являются знаковыми фигурами континентальной феноменологии, несмотря на то, что относятся к различным поколениям феноменологов, идентифицировать которые только на основании способов репрезентации ими понятия интенциональности вряд ли возможно. Скорее, формы переосмысления доктрин интенциональности сознания и онтологии интенциональности базируются на ином видении историчности человека и события, за которым признается ранг трагического существования Другого и, как следствие, ответственности нынешнего мышления и экзистенции за онтологию и онто-теологию сущностной связи «Я и Другой». Дорефлексивный, то есть неинтенциональный (Другой как в первую очередь факт, событие, этическое требование признания, но не смысл) уровень мышления становится в данном направлении феноменологии приоритетным, затрагивая не только сферу intersubjectivity и способов intersubjectively конституирования образа Другого, но и сферу самих феноменов, радикально отличая ее качество от классического интенционального.

Сознание и фантом в феноменологии Марка Ришира. Сначала обратимся к М. Риширу. Его проект неинтенциональной феноменологии не обычен, можно даже сказать, что он завораживающе красив. К тому же он хорошо защищен от критики со стороны интенциональной феноменологии утверждением о намерении обогатить гуссерлевское учение об *эпохе* и трансцендентальной редукции привнесением мощного созерцательного компонента. Существование этого компонента обуславливается требованием воздержания от смыслополагающей активности интенционального сознания: сущностной интуиции, фантазии, схватывания, имманентизации феноменов, конституирования.

М. Риширом описывается особый тип феноменов, приводящихся фантазией субъекта к формам явленности собственного бытийного несуществования. Процедура, в результате которой феноменальность приобретает указанную черту, именуется «мерцающим», «гиперболическим» *эпохе*. Это *эпохе*, «приостанавливая все само собой разумеющееся, изначально при помощи некой уловки рассматривает все данное в явлении как некий более или менее согласованный сон, близкий скорее “режиму” “дикой” (в смысле “безудержной”) фантазии, чем образному сознанию, в основе которого уже лежит определенный тип учреждения (Stiftung)» [1, с. 216]. Посредством подобного «воздержания» осуществляется переход не к феноменологической, а к «архитектонической» редукции, выступающей следующим шагом на пути к сопряжению сознания и феноменов, которые теряют онтологически определенную интенциональную (различенность в единстве) значимость друг для друга: «Судя по всему, посредством этого приема, хотя и отличного от гуссерлевского уничтожения мира, но тем не менее близкого к нему, мы оказываемся в неустойчивости, в *тени*-не-бытия. Измышление, Fingieren означает в данном случае скорее некую уловку, чем “воображение”, и противопоставляется тем самым Fingieren Гуссерля» [1, с. 216].

Целью здесь выступает приостановка и как бы заставание врасплох самих вещей, являющихся онтологическим основанием феноменальных содержаний сознания и неустранимой по значимости в классической феноменологии естественной установки сознания. То есть, разрыв сознания с сущим миром приобретает гораздо более радикальный, нежели у Э. Гуссерля, характер. По словам М. Ришира, это означает приостановку интенциональной жизни сознания, его структур интуирования, схватывания, имманентизации и конституирования. Действительно, гуссерлевские фантазия или воображение имеют много общего с воображением научного типа, целью которого является всестороннее раскрытие предметной области посредством гипотетических предположений. Но в этом отношении она вряд ли интересует М. Ришира. Важнее, однако, то, что гуссерлевская трансцендентальная редукция

отнюдь не уничтожает самоданный в естественной установке сознания сущий мир и его значимость, но воссоздает его в чистой эгологической сфере имманентных сознанию феноменов. В этой сфере сущий мир переводится в ранг трансцендентальной *собственности* субъекта познания. Познания, подчеркнем, научного типа. Внешний мир по-прежнему значим, он подразумевается трансцендентальным *Ego* как сущий, но на правах младшего партнера.

Что может подтвердить или опровергнуть сознание в феноменальном универсуме организованного им же, сознанием, *не-сущего*? Заверения М. Ришира о том, что возникающие «кажимости» не причастны никаким априорным формам бытия сознания, то есть не являются интенциональными по существу (интенциональность у Э. Гуссерля есть универсальное телеологическое *a priori* сознания), представляются любопытными в эстетическом плане, но они совершенно наивны в плане гносеологическом. Среди радикально противопоставляемых гуссерлевским фантазии и воображению «мерцающих» кажимостей не идентифицируется (по крайней мере, не должно идентифицироваться) ни одной, которую можно было бы заподозрить в том, что она каким-либо образом присуща сознанию в качестве его априорного содержания, акта, структуры. Но где примеры, описания или, по крайней мере, намек на природу и происхождение этих *не-сущих* фантомов, претендующих на созерцательную привлекательность? Не значит ли это, что человеческое сознание и априорно присущее ему интенциональное смыслополагание попросту подвешивается посреди бесконечной палитры чуждых ему кажимостей? Ведь сознание, по М. Риширу, способно разве что *выбрать* из них нечто интересное, приоритетное для себя, включив его тем самым в возобновляемую впоследствии интенциональную жизнь. Может ли здесь состояться трансцендентальное присвоение, плодотворная корреляция кажимостей с самостью, *Ego*? Или такая корреляция в принципе не требуется и даже противопоказана?

По сути дела, перед нами предстает скорее интеллектуальный эрос, нежели знание, созерцательная зачарованность и страстность ума, но не смысл, который, по мнению М. Ришира, может быть обретен сознанием в результате *намеренной* игры с *не-сущими* кажимостями. Не метафизика ли это или мистика, но на порядок более изощренные, нежели классические представления об интенциональном (реально не существующем) предмете познания, или религиозные созерцания, никоим образом не ставящие под сомнение сверхсущую реальность своего предмета? На чем основана уверенность М. Ришира, что, будучи устраненной специфическими процедурами, интенциональная жизнь возобновится в созерцавшем мерцании кажимостей сознании не в виде бессильной пародии на корреляцию ноззиса и нозмы, интуирование и схватывание, имманентизацию и конституирование, а полноценно? Это также вопрос о том, в какой мере процедуры гиперболического *эпохе* и архитектурной редукции обладают действительной, а не только манифестируемой возможностью возвратного хода? Ведь они, в отличие от классической интенциональной феноменологии, осуществляют радикальную деонтологизацию сущего как такового и негацию априорной интенциональной активности сознания, устанавливающего себе телеологические маркеры и приоритеты.

Полагаем, что неинтенциональная схема включения созерцания кажимостей в процесс мышления может быть справедливой разве что в качестве экспликации момента мышления, переживающего собственную доксихескую ограниченность, но вряд ли может рассматриваться в качестве примера научно-философского мышления, цель которого состоит в приобретении достоверного знания. Можно сказать, что вещи в качестве феноменов выводятся не *в свет* достоверности переживающего и конститутивного сознания временности, как в классической феноменологии, а низводятся до уровня вневременной, или же всевременной, *тени* мышления. Не призываемся ли мы к тому, чтобы, заменив предметный интенциональный акт схватывания и переживания на сон о *не-сущем* образе сущего, *как бы* возводящем феноменальную сферу к своей непостижимой для разума *прото-данности*, раз и навсегда отказаться от достоверных предметных корреляций? А, может быть, они попросту не нужны нынешнему поколению феноменологов, для которых смысл представляется в виде бесконечно затягивающегося процесса, «обещания на рассвете», но не нужды разума, не желанной и достижимой для него целью?

Этические измерения неинтенционального признания Другого. Если сущие измерения вещей и событий действительно оказываются нежелательными, сколь и их рационально устанавливаемый смысл, то в силу вступает иное, неинтенциональное измерение сознания, требую-

щее философского оправдания страстности, наваждения, эротичности. Тогда возникают идеи Э. Левинаса о том, что наваждение ума суть «не патологическое изменение, не отчаяние сознания, но сама близость существ» [2, с. 341]. Оказывается, что в этой близости «факт, что ближний приходит не в связи с предметом рассуждений, а в некотором смысле опережает познание и ангажированность», выступает как «прямолинейность более напряженной, чем интенциональность, связи» [2, с. 341]. Да, дорефлексивный уровень принятия Другого существенно важен в аспекте наличия у человека совести, однако вряд ли можно согласиться с тем, что подобное «наваждение – это ответственность без выбора, коммуникация без фраз или слов» [2, с. 341].

Нетрудно заметить, что философское рассуждение здесь трактуется явно не в ретроспективе гуссерлевского учения об эйдетике и определяющего значения для сознания его интенциональной жизни. Сущностной, схватывающей интуиции и рассуждению предпочитается трудноуловимое интеллектуальное *состояние* сопричастности Другому, ближнему как всматривания в его «лик – ... место, где богоявление становится близостью» [2, с. 342]. Быть может, за этим стоит навязчивость мысли о *последовенном* Боге, которую европейская философия не в силах признать и сформулировать явно? И это положение дел, как известно, включено в ментальную карту западной философии «смерти Бога», которому отказано в воскресении, как и тем людям, которые были уничтожены в период Второй мировой войны? И почему «бесконечное не может конкретизироваться в слове» [2, с. 342]? Почему, наконец, Э. Левинас настаивает на бессилии интенционального сознания удовлетворить личностный поиск присутствия Другого, сопровождающийся отказом раз и навсегда ясно идентифицировать конкретные исторические *лики* и ближнего, и катастрофического события: «Не интенциональное движение, стремящееся к наполнению и в этом смысле всегда *меньшее*, чем полнота этого наполнения. ... Оно исходит из *отсутствия*, где приближается Бесконечное; Вне-Места; следа собственного ухода; моей ответственности и любви – наваждения по ту сторону сознания».

Ответы на заданные вопросы могут быть даны посредством обращения к работе Ж.-Л. Нанси «О со-бытии», в которой признанный французский феноменолог манифестирует установку о «со-вместности» мышления. В его событийном «топосе» сам предмет не мыслится в плане классической феноменологии, нацеленной на конституирование идеального предметного смысла. Речь идет о том, чтобы обеспечить *со-вместное* и, фактически, *беспредметное* обращение к нему сообщества мыслящих людей как к условию того, что непосредственно не удостоверяемый в своей истинности смысл события выступает своего рода гарантией «внутренне-внешних» отношений *соприсутствия* отдельного мышления, сообщества и события [3, с. 101].

Бытие, созидающее структуру «Я-сам как Другой» у П. Рикера. Принципиально иную установку мы видим у П. Рикера, ключевым моментом феноменологии личности которого предстает выявление и описание диалектической структуры отношений между Я и Другим, основными понятиями для которой выступают «аттестация» и «самоаттестация». Аттестация представляет собой особый тип достоверности, противопоставляемый достоверности мышления новоевропейского типа как «последнего и самообосновывающего знания» [4, с. 38]. Достоверность знания о себе, приобретаемая посредством аттестации, рассматривается в качестве акта свидетельства и веры в свидетельство Другого «в той мере, в какой мы верим в слово свидетельства» [4, с. 38], и представляет собой наивысшую рефлексивную инстанцию возвращения личности к знанию себя как способной к действию, а также в отношении способности адекватно признать «Другого, нежели Я-сам». Способность личности к действию, в котором она утверждает себя в качестве познанного Другого, подразумевает уже самоаттестацию.

Нужда в самоаттестации, таким образом, имеет место только в том случае, если человек, осознав факт коллапса интенциональной жизни своего сознания, начинает рефлексивно связывать истинное познание с истинностью своего собственного существования, а этическое требование – с онтологическим усилием растождествления смыслов, которые присваиваются им автоматически, от смыслов, понимание которых требует забвения себестождественной самости. Поэтому самоаттестация радикально отличается от саморепрезентации. В самоаттестации личность не просто высказывается в отношении вещи, явления, события, Другого, но вбирает их в себя в качестве иного по отношению к себе самой содержания, смысла: «Репрезентировать, представить себе нечто означает усвоить его, включить его в себя, а, стало быть, отвергнуть его *сущностную* 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 предстает 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» [4, с. 391].

Источником сил для совершения акта самоаттестации у П. Рикера выступает не наличные мышление и формы экзистенции, но их энергийно-интенциональная направленность на само бытие, в свою очередь действующее в отношении мышления и экзистенции, то есть не индифферентное по отношению к человеку. Это, как станет ясным далее, коррелирует с хайдеггеровским пониманием самого Бытия и события его истины, в которую оказывается существенно вовлечено человеческое здесь-бытие – *Dasein*. В таком случае интенциональному переживанию Другого в собственной личности и интенциональному акту конституирования его смысла сообщается онтологическая способность осуществлять действие самоаттестации, что, по нашему мнению, и представляется в качестве реализации онтологической нужды исцеления собственного. Примечательно, что, по мнению Н.З. Бросовой, интенциональность, раскрывающаяся как стремление и внутренний импульс, направленные на поиск своих собственных оснований мыслящего и понимающего пребывания в мире, подразумевает *энергичную* связь между мышлением и существованием человека [5, с. 62].

Страдательная «Перво-жизнь» М. Анри и парадигма признания Другого. Совершенно особая энергийная связь сознания, страдательной жизни, смысла и Другого устанавливается в неинтенциональной феноменологии жизни М. Анри. В соответствии с исходной установкой мысли М. Анри, универсальное онтологическое основание интенциональной структуры явления феноменов выступает ущербным вследствие своей индифферентности к способу существования сущего в целом. Само же существование оценивается французским феноменологом как трагическое и страдательное, поэтому он и задается целью выявить и описать основание, позволяющих *самой жизни* преодолеть ущербное бытие феноменальной сферы и поэтому его проект феноменологии получает именование «феноменологии жизни». М. Анри подчеркивает, что в классическом понимании интенциональности как априорного идеально-предметного основания сознания феноменальность мира производится самим сознанием, заключаясь в границах корреляции интенциональных акта и предмета [6, с. 173]. М. Анри описывает чрезвычайно сложную и трагичную онтологию ума, неантизирующего, отторгающего все, что он считает подобным себе, а причиной этого выступает его онтологическая неспособность к самобытию [6, с. 173].

Складывается ситуация, в которой «ухищрения» феноменологии как философии интенционального сознания и онтологии интенциональности оказываются бессильными *a priori*, поскольку пораженной оказывается сфера сущего, с которой сознание так или иначе работает: «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 счете, разрушающему объективизму» [6, с. 173]. Каков выход видит М. Анри для исхода из столь мрачной картины деформации феноменального мира? Его ответ прост: *человечность* человека в отношении сущего, другого человека, Бога. Человеческие чувства и человечность предстают у М. Анри в виде своеобразного «моста», по которому феноменология совершает переход от феноменов сущего в его бытии и в сознании к их подлинной, безущербной, самодостаточной жизни.

Началом истинной жизни у М. Анри выступает личностная *абсолютная* жизнь, переживающая собственную инаковость и в то же время собственную конечность в жизненном мире людей. Это, собственно, человеческая форма жизни Абсолюта или *богочеловеческая* жизнь Бога, в живом наполнении которой (но не в собственном ипостасном существе божественного бытия) 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]. Абсолютную жизнь, выступающую метаоснованием любого различия (по интенциональному образу) смыслов, М. Анри непосредственно связывает с христианским Логосом-Словом, или Сыном, то есть, в конечном счете, с Христом. Его жертвенная, кенотическая сущность вочеловечивания как сущностной причастности к человеку и человеческим формам жизни самой Первожизни задает тем самым мощнейший страдательный компонент отделения ее от собственного (только божественного) «Перво-Я», но без его утраты.

Так возникает *сверхстрадательная* онтологическая структура «Перво-жизни», в которой собственно божественные переживания Сына отличны, но сущностным образом скоррелированы с человеческими переживаниями: «Эту Пра-страдательность, запредельную любой страдательности, но присутствующую в ней, имманентную всякой плоти как то, что дает ее самой себе, – как ее назвать, если не Пра-истиной, Пра-гнозисом, сущность коего Иоанн описывает как пришествие абсолютной Жизни в ее Слове... Так, Пра-истина, о которой говорит Иоанн, входит во все, в чем 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 сведенное 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]. И тогда мысль М. Анри об ущербной и сущностно ускользающей от сознания феноменальности сущего становится понятной. Ущербная феноменальность – это страдательная недостаточность бытия, вечно испытываемая Первожизнью и оставляемая им позади собственно движения вперед и вспять. Мир и сознание запаздывают, не успевают в своем бытии уловить это стремительное движение (можно использовать и расхожее в феноменологии слово «броски») и сущностно отразить его в сиянии феноменального образа гетерогенного единства прошлого, настоящего, будущего [7, с. 216].

Парадоксально, но манифестируемая как неинтенциональная феноменология М. Анри оказывается даже в большей степени интенциональной, нежели у ряда классических авторов. При этом логика установления *жизнетворческих* интенциональных отношений между страданиями человека и Бога с необходимостью требует специфической редукции, заключающей в скобки не мир и формы его данности в естественной установке сознания, а ущербную феноменальность сущего (его онтологию) как таковую. Это тонкий и важный момент. Выключенными должны оказаться не только формальные сегменты постигаемой феноменальности, но и порождающая индифферентность и бессилие жизни онтология феноменальной представленности сущего. Эта редукция имеет те же основания, что и апелляция П. Рикера к расположенному к человеку и действующему в его благо бытию, за исключением статуса подобного «метаоснования»: П. Рикер остается в сфере онтологии, а М. Анри переходит в сферу единства страдательной Перво-жизни и жизни человеческой. Однако эта *совместная* жизнь в той же степени энергично пробивает брешь в индифферентности и бессилии, сколь и бытие, действующее во благо «Я-самого как Другого» у П. Рикера.

Феноменологическое конституирование, освобождающее от патологий себестождительности и индифферентности, основывается на конституировании страдательно-переживающей личности, страдания, переживания, действия и смыслополагания которой различным, но сущностно единым образом интегрированы в сверхстрадательную жизнь Сына и, следовательно, также предполагают свое усиление до сверхстрадательной жизни. Иными словами, человеческая личность в этом случае обретает возможность и способность переживать и страдать как *богочеловеческое* существо в «невидимой страстно-страдательной

жизни» [6, с. 185]. Соединение означает, что богочеловеческая жизнь Сына задает конечной жизни все возможные модальности и корреляции переживаний и смыслов, выступая условием реализации собственных житнетворческих потенций. Следовательно, страдание как основополагающие опыт и понятие, выступает основанием самой интенциональности и интенционального различения смыслов в том, что связано с мощью человеческого страдания.

Заключение: аналитические и обобщающие замечания по проблемам «сознание и Другой» и феноменологического статуса фантазии. По всей видимости, Э. Левинас, Ж.-Л. Нанси и М. Ришир преследуют аналогичную цель – размыкание сознания, выход навстречу не себестождественным содержаниям сущего, бытия, жизни, Другого. Но при возможности установить отдельные аналогии, следует видеть главное различие между неинтенциональной феноменологией, с одной стороны, и онтологией интенциональности и феноменологии жизни, с другой. Речь идет о наличии *силового поля*, позволяющего сознанию выйти за свои пределы и превратиться из пассивно созерцающего и ищущего источник действия в себе самом в сознание и волю, благое действие которых обосновано и подкреплено *высшей онтологической инстанцией (бытием) или же высшей жизнесозидающей инстанцией (страдающий Бог)*.

Энергии связи сознания с действующим бытием и страдательной богочеловеческой жизнью при полагании смысла и другого человека оказываются, в полном согласии с принципами классической философии, гораздо мощнее, нежели связка сознания и фантома, сознания и этических принципов, сознания и идеализированного, то есть возведенного в принцип, но лишённого реальных бытийных и жизненных оснований Другого. Поэтому интенциональная феноменология не может рассматриваться в контексте своего разрыва с классической философской мыслью, как бы ни желали этого создатели различных схем развития философского знания (классика, неклассика, постнеклассика и т. д.). Силовое поле мысли, способной удержать в своей орбите реальный мир, действующее бытие, страдающего Бога, другого человека и тотальную негативность, выгодно отличается от претендующей на аналогичную мощь и независимость неинтенциональной феноменологии.

Следует подчеркнуть, что утверждение и оправдание жизни Другого (а они, бесспорно, имеют у М. Анри неинтенциональный характер) осуществляются нетривиальным для феноменологии образом, а именно посредством взгляда на страдания Другого как на страдания богочеловеческие вне зависимости от его религиозно-догматической принадлежности. С другой стороны, подобное неинтенциональное полагание Другого уже подразумевает установление христологического смысла его страданий и жизни. Поэтому в отношении феноменологии жизни М. Анри правильное, на наш взгляд, говорить как о доктрине, *объединяющей* интенциональные и неинтенциональные измерения в едином метаосновании сознания, жизни и, в конечном счете, преображенного страданиями бытия. Это, бесспорно, более конкретизирующая смысл Другого доктрина, нежели концепция бытия-действующего у П. Рикера.

Завершая статью, укажем на интенциональные основания установления феноменологического статуса фантазии. Согласно Э. Гуссерлю, фантазия обладает позитивным познавательным значением в отношении перспектив *свободной* работы трансцендентального *Ego* с идеями, эксплицирующими самые различные модальности предмета. Однако при ноэматическом конституировании подобных смысловых композиций фантазия всегда остается ограниченной самим предметом, вещью, хотя их базовые (физические, геометрические) характеристики могут произвольно изменяться до момента «исчерпания» всех возможных модификаций/модальностей предмета. Именно так следует понимать гуссерлевское утверждение о желательности теоретической фантазии: «Все материальное содержание может менять и меняться в изменении вещи, только одно не может меняться: общая форма вещи» [8, с. 84].

В схожем ключе высказывается и А. Шюц: «То, что вещь, а также фантом открывают нашему восприятию, есть просто схема их ощущения (*sensorial schema*) Однако специфическая материальность, отличающая действительную материальную вещь от фантома, не может быть установлена до тех пор, пока мы рассматриваем конкретную (*particular*) вещь как переживаемую отдельно, вне ее связей с “обстоятельствами”» [9, с. 10]. Следует учитывать тот факт, что фантазия и воображение первоначально были необходимы Э. Гуссерлю

при создании дескриптивно-психологического метода, обращенного исключительно к структуре переживаний, а не эйдетики, и выявлению связей между переживаниями психологического и логического характеров [10, с. 318–319]. Поэтому мы склоняемся к мнению, что фантазия, фантом представляют собой лишь момент ноэтического схватывания и ноэматического конституирования модальностей предмета, но они не в состоянии претендовать на то, чтобы, выступая существенными сегментами неинтенциональной феноменологии, обеспечить данную онтологию и теорию познания в качестве *Phenomenology Prima*.

Литература

1. Ришир, М. Елож, мерцание и редукция в феноменологии / М. Ришир ; пер. с фр. Г. И. Чернавина // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами : сб. ст. – М. : Академ. проект ; Гаудеамус, 2014. – С. 209–228.
2. Левинас, Э. Ракурсы / Э. Левинас ; пер. с фр. Н. Б. Маньковской // Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.–СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 292–349.
3. Нанси, Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси ; пер. с фр. М. К. Рыклина // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М. : Наука, 1991. – С. 91–102.
4. Рикер, П. Я-Сам как Другой / П. Рикер ; пер. с фр., вступ. ст. И. С. Вдовиной. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2008. – 416 с.
5. Бросова, Н. З. Судьба метафизики и судьба человека / Н. З. Бросова // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 54–65.
6. Анри, М. Феноменология жизни / М. Анри ; пер. с фр. Г. В. Вдовиной // Логос. – 2011. – № 3. – С. 172–185.
7. Анри, М. Я есмь истина. К философии христианства / М. Анри ; пер. с фр. Г. В. Вдовиной // Вестник культурологи. – 2018. – № 1 (84). – С. 196–217. – (Серия «Теория и история культуры»).
8. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль ; пер. с нем. И. И. Докучаева [и др.]. – Калининград : БФУ им. И. Канта, 2024. – Кн. 3 : Феноменология и основы наук. – 231 с.
9. Шюц, А. Основной аргумент «Идей II» Гуссерля / А. Шюц // Смысловая структура повседневного мира. – М. : Институт фонда «Общественное мнение», 2003. – С. 10–34.
10. Гуссерль, Э. Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль ; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М. : Академический проект, 2011. – Т. 2 (Ч. I.). – 565 с. – (Серия «Философские технологии»).