
ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В.И. Коротких

Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина
(Елец, Россия)

***Резюме.** В статье рассматривается становление феноменологии в философии и культуре Нового времени, завершившееся разработкой феноменологических проектов Гегеля и Гуссерля. Автор утверждает, что рождение идеи феноменологии в западноевропейской философии XVIII в. было обусловлено необходимостью преодоления опасностей скептицизма и догматизма, выявившихся в процессе попыток мыслителей предшествующего столетия выработать метод познания внутреннего мира человека. В «Феноменологии духа» эта проблема осмысливается в контексте решения задачи описания диалектической структуры самосознания и раскрытия его содержания рациональными средствами. На этом пути Гегель переходит от рассмотрения опыта индивидуального сознания к описанию диалога самосознаний в процессе конституирования социальной реальности. Тем самым философ указывает на границы классической новоевропейской философии как «философии субъекта», открывая возможность рассмотрения человека через изучение социальных связей и истории человеческой культуры. Однако этот перспективный подход не получил достаточно широкого продолжения в постклассической философии. Новая модель феноменологии была предложена Гуссерлем в ситуации кризиса оснований науки конца XIX в., и в этой связи она имела уже не столь широкие задачи, как философия Гегеля. Кроме того, в отличие от «Феноменологии духа», проект феноменологии Гуссерля не был реализован в качестве единой философской системы. Это обстоятельство, однако, оказалось благоприятным для распространения некоторых элементов феноменологического метода на многие области социального и гуманитарного знания. По мнению автора, анализ истории феноменологических учений актуален не только с точки зрения описания предпосылок распространения феноменологии в современном мире, но и с точки зрения реконструкции феноменологии как завершения раскрытия содержания новоевропейской «философии субъекта» как единого образа культуры.*

***Ключевые слова:** феноменология, Новое время, Гегель, Гуссерль, самосознание, метод, деятельность, диалогичность познания, социальное бытие.*

THE IDEA OF PHENOMENOLOGY IN THE WESTERN EUROPEAN CULTURE OF MODERN AGE

Vyacheslav I. Korotkikh

Bunin Yelets State University
(Yelets, Russia)

***Abstract.** The article deals with the formation of phenomenology in the philosophy and culture of Modern age that culminated in the elaboration of the phenomenological projects of Hegel and Husserl. The author argues that the emergence of the idea of phenomenology in the Western European philosophy was conditioned by the need to overcome the dangers of skepticism and dogmatism that arose in the process of attempts to develop a method of human inner world cognition. Hegel considers this problem in the «Phenomenology of Spirit» on the way to solving the task of describing the dialectical structure of self-consciousness and revealing its content by rational means. Namely, he proceeds*

from the consideration of the experience of individual consciousness to the description of the dialogue of self-consciousness in the process of the constitution of social reality. Thus, Hegel points to the boundaries of classical New European philosophy as a «philosophy of subject» and opens up the possibility of considering a person through the study of social relations and the history of human culture. However, this promising approach has not been widely continued in postclassical philosophy. A new model of phenomenology was proposed by Husserl in a situation of crisis of the foundations of science and therefore it had more limited tasks. Unlike «Phenomenology of Spirit», Husserl's phenomenology project was not implemented as a unified philosophical system. But this circumstance influenced the spread of some components of the phenomenological method at other areas of social and humanitarian knowledge.

Keywords: *phenomenology, Modern age, Hegel, Husserl, self-consciousness, method, activity, dialogic cognition, social being.*

DOI: 10.24888/2073-8439-2023-63-3-36-46

I.

Попытка хотя бы схематично восстановить историю феноменологических учений как единую традицию в рамках новоевропейской философии, тем более попытка продемонстрировать ее принципиальное значение для становления и разрешения основной сюжетной линии новоевропейской философии способны вызвать искреннее недоумение компетентного читателя. В самом деле, «школьной» эрудиции достаточно, чтобы возразить, что в реальной истории философии Нового времени трудно отыскать какое-либо концептуальное основание, которое могло бы восприниматься в качестве предпосылки подобной истории. Например, исследователям, обращавшимся к вопросу о соотношении двух наиболее известных «моделей» феноменологии, принадлежащих Гегелю и Гуссерлю, всегда непросто было установить какие-либо общие черты между ними (Киссель, 1991); тем более трудно увидеть сходство построений Гегеля или Гуссерля с их предшественниками и последователями, а роль преемника Гуссерля в философии прошлого века готов был примерить на себя чуть ли не каждый второй заметный автор.

И все же мы сегодня даже за границами философии часто используем понятия «феноменология» или «феноменологический», не торопясь уточнять, о какой «феноменологии», собственно, идет речь, а значит, предполагаем присутствие за этими терминами некоторого смыслового единства, более глубокого, чем бросающиеся в глаза различия известных феноменологических концепций. Г.В. Флоровский, разбирая споры, в которых вызревало решение второй ключевой проблемы христианской догматики, замечает, что «у слов есть своя магия и власть», и в процессе христологических споров слова часто «увлекали за собой мысль» (Флоровский, 2003, с. 323). Подобным образом, думается, и обращение к «идее феноменологии» как определенному единству в истории новоевропейской философии могло бы быть оправдано уже тем, что, примеряя это слово к своим концепциям как своего рода «терминологическое одеяние», различные мыслители были вынуждены в той или иной мере раскрывать лишь смутно провидимое за ним содержание, которое и мы сегодня – когда эта история представляется уже завершенной – столь легко связываем с термином «феноменология». Более того, возвращаясь к зафиксированной выше формуле о феноменологии как «способе разрешения» сюжета новоевропейской философии, можно было бы заметить, что «сильный» вариант проекта, преследующего цель восстановления истории феноменологии феноменологической мысли как единого целого, предполагает и демонстрацию того, что только в рамках феноменологического подхода возможно продолжение обсуждения вопросов,

поставленных в философии Нового времени в момент ее зарождения, в учениях Бэкона и Декарта.

II.

Принято считать, что философские проблемы переходят из века в век, и все представления о возможностях их разрешения, высказывавшиеся в ту или иную эпоху, неизбежно разоблачаются как иллюзия новыми поколениями мыслителей. Какие бы чувства ни вызывала формула, гласящая, что «все созданное философией живет не дольше одной ночи и, подобно ткани Пенелопы, ежедневно возвращается к своему началу» (Гегель, 1990, с. 44), приходится признать ее хотя бы частичную справедливость. Легко угадываемая в различных учениях универсальность философской проблематики побуждает исследователей, обращающихся к вопросу о природе и специфике философского знания, сравнивать философию не столько с наукой, сколько с искусством, классические творения которого не хуже и не лучше, чем их исторические прообразы или более поздние произведения, наделенные тем же совершенством и той же силой воздействия на человека (Майоров, 2004, с. 75).

Однако и с учетом этого обстоятельства невозможно отрицать, что истина, согласно знаменитой формуле Ф. Бэкона, – «дочь времени», поэтому и философия, если мыслителем однажды была постигнута ее связь с другими социальными и духовными явлениями, предстает как «эпоха, схваченная в мысли», «история, постигнутая в понятии» (*die begrifne Geschichte*) (Гегель, 1959, с. 434). И по отношению к философии Нового времени утверждение о влиянии «духа времени» на изменение направления философских поисков звучит, может быть, даже более убедительно, чем по отношению к какому-либо другому периоду истории культуры. Представления, пришедшие в мир вместе со становлением нового буржуазного общества (первоначально – мира городских торгово-ремесленных общин), в философии, разумеется, преобразуются, «интеллектуализируются», обретают статус теоретических конструкций, но и в этом их новом образе продолжает жить исходная интуиция этого нового общества – идея самостоятельно мыслящего, познающего и действующего человека. Сегодня исследователи, расходящиеся в своих суждениях относительно деталей понимания характера новоевропейской философии, едины в том, что со стороны своего содержания она представляет собой «философию науки»; если же говорить о форме новоевропейской философии, то она может быть определена как выраженное понятийным языком представление о рационально мыслящем и целесообразно действующем человеке; ставшее привычным имя этого «философского героя» новой эпохи – «субъект», стало быть, и новоевропейская философия со стороны своей формы выступает как «философия субъекта».

Если поначалу, несмотря на трудности конкретного истолкования субъекта как основания философских построений, среди философов преобладали оптимистические настроения в отношении возможности познания его «внутреннего мира», то в XVIII в. на смену им приходит понимание сложности пути самопознания и в конце концов сомнения в возможности достоверного знания человека о самом себе. Так, Декарт утверждал, что действия ума обладают непосредственной очевидностью и «ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум» (Декарт, 1994, с. 28), но уже менее чем через столетие Беркли говорит о «непрозрачности» «духов» друг для друга, отличающей их от «идей», применительно к которым только и можно говорить о возможности познания (Беркли, 1978, с. 136), а следовательно, убеждение в единой природе духов может основываться лишь на вере в их создателя. Юм же, отвергая представление не только о «протяженной», но и о «мыслящей» субстанции, и вовсе склоняется к скептическим выводам. Он приходит к убеждению, что мы

можем лишь более или менее удачно описывать восприятия, имеющиеся у нас в настоящий момент, а также образуемые на их основе отвлеченные идеи, но не можем судить ни об их онтологическом статусе, ни тем более о принимавшейся предшествующими поколениями мыслителей «душе» как субстанции, «в которой», якобы, они пребывают. Именно в этой обстановке в середине XVIII в. и складываются предпосылки для возникновения феноменологии как особого метода изучения «внутреннего мира» человека, призванного раскрыть его структуру и содержание. Отметим сразу же, что, как бы ни различались между собой все предлагавшиеся впоследствии «феноменологические проекты», для каждого из них будет естественным противостояние радикальному скептицизму или релятивизму, периодически захватывавшим западноевропейскую философию Нового времени; по существу, идея феноменологии и состоит в поиске пути преодоления скептицизма, вступив на который, мы вместе с тем не провоцировали бы мысль на построение порывающих с опытом метафизических систем.

III.

Вопрос об историческом и культурном контексте возникновения идеи феноменологии в философии XVIII в. уже почти столетие занимает умы историков философии, но и сегодня они признают, что сколько-нибудь полное воссоздание эволюции этого замысла остается трудноисполнимым (Круглов, 2010, с. 50). Когда-то автором самого термина и соответствующей ему идеи называли Ламберта, известного математика и философа своего времени, затем был открыт столь непохожий на него Ётингер – теософ и алхимик. Хотя сам термин «феноменология» у Хладениуса не встречается, но трудно отрешиться от впечатления, что именно он своим истолкованием монадологии Лейбница, в котором столь значительную роль стало играть понятие «точки зрения» (Коротких, 2010, с. 91), придал еще более мощный импульс размышлениям о способе спасения достоверного знания о «внутреннем мире» человека, чем его современники. А дальше, уже в конце XVIII – начале XIX вв., опыт разработки феноменологии предпринимают Кант, Гердер, Новалис и другие авторы. Думается, сама выявившаяся в это время множественность попыток построения учений, так или иначе реализующих идею феноменологии, свидетельствует о том, что идея эта «носилась в воздухе», ее актуальность для философского (а в некоторых случаях, как, например, у Хладениуса – также исторического и в целом гуманитарного) знания стала очевидной. Однако во всех подобных случаях имело место только обращение к «идее феноменологии», останавливавшееся на провозглашении замыслов, но не переходившее еще к разработке соответствующих концепций как целостных содержательных теорий. Все изменилось весной 1807 г., когда из-под пера Гегеля появилась величественная и загадочная «Феноменология духа».

Только Гегелю удалось представить в форме сложной, динамичной и глубоко дифференцированной системы остававшуюся до этого весьма абстрактной «идею феноменологии» – принцип рассмотрения сознания, который предполагает его «расслаивание», выделение в сознании «точки зрения» наблюдателя, «феноменолога», нетождественной сознанию как предмету рассмотрения. Их подвижное соотношение и разворачивается у Гегеля в целостный «опыт сознания», последовательно описываемый в произведении; воссоздание этого опыта, по мысли Гегеля, призвано преодолеть трудности «научного», философского, исследования «души», на которые прежде наталкивались мыслители, принадлежавшие к обеим – эмпирико-сенсуалистической и рационалистической – версиям новоевропейской философии. (Эта формулировка напоминает, заметим, и о «критической философии», замысел которой – во всяком случае, в одной из ее авторских интерпретаций – также роднит ее с феноменологическими про-

ектами). Естественно, что проблемы исследования «внутреннего мира» человека, с которыми сталкивалась прежняя философия, должны были воспроизводиться и в пространстве повествования «Феноменологии духа».

Так, после первых, необыкновенно изящно воссозданных посредством «внутренней речи» «опытов», представленных в главах I–III, – методологическая рефлексия над ними получила отражение в последних параграфах фрагмента, обозначенного в оглавлении как «Введение» (Гегель, 1959, с. 46–50), – философ сталкивается с трудностью, которая в мифологическом сознании приобрела образ «покрывала Изиды»: тщательное исследование внешнего мира останавливается в недоумении перед «загадкой» (вариант – «тайной») человека, это исследование предпринимающего (Новалис, 1995, с. 190). На языке логических понятий эта проблема предстает как необходимость мыслить тождество тождества и различия субъекта, обратившегося к познанию самого себя, мыслить противоречие: субъект должен описать себя же, тем самым сделав себя своей противоположностью, – объектом. Решение этой проблемы и оказывается ключевым моментом обоснования неизбежности построения феноменологии как единственного способа «научного», методически выверенного способа познания особого объекта – «души», которая, делая видимым свое содержание, «идеи», обречена, кажется, оставаться невидимой, «прозрачной» для себя самой.

В конце III, то есть последней «монологической», главы Гегель еще раз испытывает уже известные способы воссоздания в познании этого противоречивого единства – обращается к образной речи, заполняющей пространство противоречия подобно тому, как заполняет площадь круга вписанный в него многоугольник, и строит понятие бесконечности как мысленный образ «сущего противоречия», самосознания. Но, убедившись в недостаточности этих попыток, мыслитель решается на «бунт» против всей предшествующей новоевропейской «философии субъекта», – на смену «монологу» замкнутого на свои «идеи» сознания приходит «диалог» «модусов самосознаний», то есть индивидуальностей, познающих себя не посредством самоуглубления в свой мнимый «внутренний мир» (границей которого и оказывается «бесконечность», подвижное тождество тождества и различия), а посредством наблюдения складывающихся между ними отношений, в которых недостижимое прежде «внутреннее» становится предметом, доступным для наблюдения и описания; тем самым остается в прошлом «гносеологическая робинзонада» и рождается социальность как открытый рациональному исследованию эквивалент самосознания.

IV.

Может показаться, что этим решением Гегель лишь эксплицирует возможности, намеченные его великим соотечественником Лейбницем. Действительно, во внешних связях индивидуальных субстанций («монад») отражается их внутреннее содержание, бесконечная последовательность перцепций и аппетиций; на этом положении у Лейбница базируется фундаментальное тождество аналитического и синтетического методов, «истин разума» и «истин факта». Тот же подход в прошлом веке поднимали в качестве «философского знамени» структуралисты (а еще раньше русские «формалисты» и представители англо-американской «новой критики»), пытавшиеся вывести все следствия его реализации в философии и культуре; в результате оказывалось, что не критично принимавшаяся «субъективность» улетучивается, и из каждого нового литературоведческого или философского бестселлера читатели узнавали о чьей-либо «смерти»: «смерти субъекта», «смерти автора», наконец, о «смерти человека».

Но Гегель не может остановиться на подобных «философских трюках»; судьба «человека» оказывается у него не менее трагичной, хотя источник этой трагичности –

не «смерть», то есть «растворение» во взаимосвязях, ведущее к «децентрации», а проблематичность «непосредственного перенесения» в индивидуальное сознание как живой носитель исторической традиции всего накопленного в социальной и культурной истории богатства, рассматриваемого в качестве единственного доступного постижению рациональными средствами содержания самосознания. Однако, в отличие от родоначальников новоевропейской философии, Гегель, живущий в эпоху становления исторического сознания, впервые конкретно реализует идею исторического постижения «истины»: на смену поискам «начал» или даже раскрытию их содержания в системе социальных связей индивидов (собственно, соответствующие этому второму этапу поисков разделы и составляют большую часть текста «Феноменологии») приходит реконструкция пути «образования» сознания, которое должно обрести целостность, оставаясь субъектом познания и деятельности в принципиально незавершенном течении истории; поэтому все же незавершенным, «историчным», оказывается и человек – даже прошедший путь феноменологической «организации познания»; да и сама обосновывающая подобный взгляд философия также обречена оставаться «розой на кресте современности» (Гегель, 1990, с. 55).

И все же Гегель не случайно воспринимается как «классик» в философии, хотя и «последний». В VII и VIII главах «Феноменологии духа» он намечает учение о «воспоминании», вселяющее в читателя надежду на возможность сведения всего богатства структурированной в ходе «опыта сознания» истории и культуры к «самосознающему взгляду» «Благосклонной Судьбы» (Коротких, 2021); тем самым единство личности, оказавшейся во власти времени, «на кресте современности», примиряется с накопленным в истории богатством культуры; правда, ради достижения этой цели Гегелю пришлось снова «ограничить знание», предоставив слово художественной речи, соткавшей из свершений ушедших эпох образ Девы – «Благосклонной Судьбы», которая возвращает целостность самосознанию, чуть было не канувшему в «бездну интересубъективности». (В рамках настоящей статьи мы отстраняемся от рассмотрения того, каким образом Гегель пытается решить эту проблему исключительно «рациональными» средствами в «Науке логики».)

Гегелевская «Феноменология духа» пытается, таким образом, задержать своего читателя в том достигнутом на мгновение «равновесии», гармоническом сочетании, субъективности, обретающей в «образовании», то есть преобразующем ее освоении мира культуры, личностный характер, и мира ее познания и деятельности, который, взятый вне этого соотношения, оставался бы враждебной ей объективностью. Знаменательно, что «спекулятивный» образ «духовной коммуникации» воспроизводится и в последних прозаических строках «Феноменологии духа» (заканчивается книга несколько измененным двустишием Шиллера). «Путешествие» самосознания в мир социальности и культуры, которое именуется «образованием» и в обычной жизни, остается «дружественным» в отношении человека, сохраняя его предполагаемую целостность от воздействия все новых и новых разрушительных внешних влияний. Признаемся, однако, что в этом решении сохраняется некоторая пристрастность Гегеля, так и не изжившего в себе преклонение перед непревзойденной в истории хранительницей гармонии части и целого – античной классикой, всегда служившей для философа стимулом поиска подобного равновесия и в современности, поскольку, полагает мыслитель, являясь основой всякой жизни, гармония целого и части должна воспроизводиться в каждую эпоху истории человечества.

V.

Однако в последних главах «Феноменологии» история была «завершена», разумеется, только «во взгляде» феноменолога, между тем «реальная история», «не уместившаяся» в «остановленное мгновение» спекулятивной мысли, продолжала свое течение. И духовная атмосфера середины XIX в. оказалась крайне неблагоприятной для завоеваний, способных, как казалось Гегелю и его последователям, навсегда избавить философию от опасностей догматизма и скептицизма, которым – повторим, – продолжая и, в действительности, завершая борьбу, начатую родоначальником «критической философии», противостояла выросшая из «Феноменологии» гегелевская система. Бурный рост научного знания, сопровождавшийся появлением учений, несовместимых с классической философией (прежде всего, позитивизма и вульгарного материализма), провоцировал возникновение ситуации, в которой научное познание оказывалось – парадоксальным образом – лишенным своего «универсального рационального основания». 40-е – 80-е гг. XIX в. стали временем, когда гегелевская философия была практически забыта; конечно, можно назвать и исключения: провозгласившего себя учеником Гегеля К. Маркса, итальянское и английское гегельянство (в 20-е – 30-е гг. Гегель в этих странах оставался практически неизвестным), неокантианство, формирующееся с 60-х гг. и подготовившее также возвращение интереса к гегелевской философии. Неудивительно, что это «забвение» в наибольшей степени скрыло от европейских читателей именно «Феноменологию духа», самое сложное произведение мыслителя, которое (за исключением итальянского перевода, первого перевода «Феноменологии» на иностранный язык) поэтому и не переиздавалось в течение многих десятилетий: с 1841 г. по 1907 г. (юбилейное издание Г. Лассона). Более того, приходится признать, что в какой-то мере «забвение» «Феноменологии» началось еще в гегелевской школе: так, если Габлер, слушавший Гегеля в Йене, и Хинрихс подчеркивали значимость «Феноменологии» для понимания системной мысли великого учителя, то многие другие ученики Гегеля (самый известный пример – Михелетт) настаивали на том, что она имеет лишь «историко-биографическое» значение. Не поддался ли, впрочем, и сам философ подобному «искушению простоты»? В 1952 г. Й. Хоффмайстер опубликовал документ 1831 г. (Гегель в это время был занят редактированием текста для нового издания, состоявшегося уже в 1832 г., после неожиданной смерти философа), в котором недвусмысленно зафиксирован отказ от переработки «Феноменологии духа». Этот документ представляет собой четыре короткие строки, первые две из которых – «своеобразная ранняя работа/не перерабатывать» (Hegel, 1952, s. 578) – способны подтолкнуть современного исследователя к самым разным оценкам отношения «позднего Гегеля» к творению его молодости.

Однако к концу века положение начинает меняться; по-видимому, накопилась та «критическая масса» догматического натурализма и релятивизма в культуре, которая сделала неизбежным возвращение к вопросу об «основаниях науки». Наибольшую роль в подготовке этого поворота сыграло возникновение экспериментальной психологии, которая покушалась на последнюю «крепость метафизики» – «душу». Новый – и первоначально никак не связанный с его историческими прообразами – феноменологический проект предлагает Э. Гуссерль, математик, первым осознавший глубину кризиса, которым оказались охвачены и математика, и европейская наука в целом.

VI.

В 1900–1901 гг. появляются два тома «Логических исследований», ознаменовавшие возникновение феноменологической концепции Гуссерля, часто воспринимае-

мой не только в качестве последнего по времени значительного феноменологического проекта, но и в качестве «истины» всей предшествующей истории феноменологии, что, несомненно, свидетельствует как об отсутствии основательного знакомства с «Феноменологией духа», так и о невнимании к «укорененности» идеи феноменологии в истории новоевропейской «философии субъекта», о чем упоминалось выше. Во всяком случае, именно в феноменологии Гуссерля будут видеть исходный пункт своих построений феноменологи более позднего времени; П. Рикёр остроумно заметил в этой связи, что вся последующая история феноменологических учений оказалась «историей гуссерлевских ересей» (Богомолов, Мельвиль, Нарский, 1978, с. 212); впрочем, если принимать во внимание существенные корректировки, которые Гуссерль постоянно вносил в свою концепцию (особенно в конце 20-х гг.), то необходимо будет уточнить, что «история ересей» началась с самого родоначальника новой модели феноменологии.

Следует принимать во внимание, что облик постепенно складывавшегося феноменологического учения Гуссерля испытал на себе влияние «духа времени», конкретных черт духовной жизни эпохи ее возникновения, а также влияние особенностей интеллектуального мира ее создателя. Гуссерль, математик, воспринимавший истину как вечное достояние открывшего ее разума, не мог примириться с распространением в конце XIX в. «психологизма», релятивизировавшего не только законы естествознания, но и принципы и законы философии, логики, математики (Гуссерль и сам, впрочем, испытал влияние психологизма, о чем свидетельствует его «Философия арифметики» (1891 г.)). Дело в том, справедливо полагал Гуссерль, что законы логики утратят нормативный характер, если рассматривать их в качестве обобщения «реальных» процессов мыслительной деятельности, сформировавшихся, очевидно, под влиянием конкретных условий становления человека как биологического вида.

Основанием преодоления психологизма и историцизма как источников релятивизма оказывается характерная для образа мысли математика непосредственно удостоверяющая свою истинность интуиция. Универсализируя интуицию, Гуссерль в действительности уже в ранний период творчества подходит к границам рационалистического понимания природы философского знания, которых он – номинально – стремился держаться. По словам К.А. Свасьяна, «парадокс ситуации заключается в том, что строго «Логические исследования» увенчались вдруг чисто интуитивистским учением об узрении сущности» (Свасьян, 1987, с. 22). «Читая раннегреческих философов, – замечает он ниже, – Гуссерль отмечал на полях: “Das habe ich angeschaut” – “Это я видел”» (Свасьян, 1987, с. 23). И вряд ли этот «поворот мысли» может быть понят только из «математического прошлого» Гуссерля, во всяком случае, сам он стремился продемонстрировать единство «логического» и «эйдетического» начал в рациональном мышлении, результатом чего и оказалось «интуитивистское» завершение «Логических исследований»: «Выяснилось, что последовательное *домысливание* чисто логической проблематики ведет к прямой необходимости интуитивизма» (Свасьян, 1987, с. 161).

Трудно сказать, «видел» ли Гуссерль, что выделение априорного комплекса истин философии и математики, истинность которых удостоверяется очевидностью, недостижимой в естественнонаучных исследованиях, вносит раскол в науку. Он был свидетелем (и отчасти участником) анализа кризисного состояния методологических оснований математики, а также свидетелем последовавшей вскоре после этого революции в физике, которая продемонстрировала «временный» характер некритично принимавшихся научным сообществом естественнонаучных теорий, однако выводы математики, логики и философии, убежден Гуссерль, должны быть избавлены от подозрения в «историчности», только на этом пути они могут выступать в качестве основания других наук, принципов научности как таковой. Однако каким образом подобная «научность»

могла бы быть экстраполирована на исследовательскую практику в области «эмпирических» наук?

Ранний, «радикальный» проект феноменологии, который должен был служить обоснованием незыблемости комплекса априорных логических и математических истин, постоянно корректировался и дополнялся Гуссерлем, тем не менее в отношении всего творчества мыслителя можно все же говорить о некотором общем основании, сближавшем его поиски с гегелевской «Феноменологией духа». Речь идет о стремлении методически продумать процесс «возвышения» («образования») сознания, в котором оно должно раскрыть свою структуру и содержание, осознать укорененные в нем, но действующие стихийно механизмы познавательной и практической деятельности и научиться целенаправленно пользоваться ими. У Гуссерля, как и у Гегеля, предмет постигается через его «данность сознанию», и в процессе исследования (поскольку истина должна носить всеобщий характер) мы неизбежно переходим от «реального» индивидуального сознания к сознанию как «искусственному» образованию, которое выступает в качестве порождаемого самим феноменологическим исследованием универсального предмета анализа.

Однако Гуссерль не смог достичь ясности в этом важнейшем пункте: то, что у Гегеля выступало как закономерный и стремящийся к своему завершению «опыт сознания», превращается у него в «поток», элементы которого («феномены»), как оказалось, крайне трудно дифференцировать и дать их строгое описание. «Жизнь сознания, – по словам самого Гуссерля, – находится в состоянии постоянного потока, и всякое *cogito* является текучим, поэтому здесь нельзя зафиксировать последние элементы и конечные отношения» (Бабушкин, 1985, с. 115). Сам язык, неизбежно используемый в любом описании, которое могло бы осуществить подобную «фиксацию», очевидно, «не поддается редукции»: в противном случае мы «оказались бы немymi наблюдателями внутренних психологических процессов и все, что мы могли бы наблюдать (но уже не описывать), было бы неконтролируемой и невыразимой игрой нашего воображения» (Бабушкин, 1985, с. 115). Таким образом, уже проблематичность «речи» как адекватного инструмента феноменологического описания жизни сознания приводит в гуссерлевской модели феноменологии к «разрыву» между «созерцанием» и призванным выразить его словом, что ставит под сомнение предложенный вариант реализации идеи феноменологии. Путь от «переживания» феноменов как непосредственных коррелятов интенциональных актов сознания к «созерцанию сущностей», теоретических конструктов его деятельности, остается некоей «рекомендацией» феноменолога, успешность его прохождения не может быть ни обеспечена интроспективным методом, ни удостоверена им. Согласно признанию самого философа, в процессе коммуникации созерцаемые сущности должны были бы «укрыться» «грамматическим одеянием» (Богомолов, Мельвиль, Нарский, 1978, с. 228), и отсюда уже видно, почему в ходе эволюции феноменологии продолжатели Гуссерля не могли ограничиться «непосредственностью созерцания», «очевидностями», а должны были вносить в феноменологические разработки и герменевтическую проблематику.

Одним словом, Гуссерлю не удалось раскрыть характер взаимодействия «естественного сознания» и обнаруживаемых им в процессе феноменологического опыта конструктов, «идеальных моделей» сознания; однако «незавершенность» гуссерлевских построений сделала их «удобными» для использования за границами философской проблематики, вследствие чего гуссерлевская феноменология как «неудачный» философский эксперимент получила возможность воспроизводиться в различных сферах исследования и практической деятельности человека. Достижение «многоуровневости» редукции, приверженность которой стремился сохранить Гуссерль, вне органичного

воспроизведения завершающего эволюцию своих форм «опыта сознания» (подобно тому, как этот процесс был представлен в «Феноменологии духа») оказалось крайне трудной задачей, с другой стороны, ограничение феноменологического познания эйдетическим уровнем, не требовавшее уже от инициаторов подобного использования идеи феноменологии демонстрации отношения к предельным основаниям познания (гегелевскому «Абсолютному знанию»), сделало возможным перенос отдельных элементов феноменологического метода в область частных наук. В достигнутом пункте изложения нетрудно увидеть и своеобразный параллелизм между классической и постклассической философией, с одной стороны, и двумя рассматриваемыми моделями феноменологии – с другой. Подобно тому, как постклассическая философия «рассыпается» на множество почти не связанных друг с другом «философских направлений», гуссерлевская феноменология в зависимости от содержания, для описания и систематизации которого она используется, мультиплицируется в сонм частнонаучных (и вообще «частных») методологических установок, лишь перекликающихся с теми или иными аспектами претендующего на универсальность феноменологического метода, единственным систематическим отображением которого так и осталась гегелевская «Феноменология духа».

Литература

- Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985. 189 с.
- Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978. С. 150–247.
- Богомолов А.С., Мельвиль Ю.К., Нарский И.С. (ред.) Современная буржуазная философия. М.: Высшая школа, 1978. 582 с.
- Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 томах. Т. IV. Феноменология духа. М.: Издательство Социально-экономической литературы, 1959. 488 с.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. СПб.: Книгоиздательство «Образование», 1909. 224 с.
- Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
- Киссель М.А. Гегель и Гуссерль // Логос. 1991. №1. С. 59–67.
- Коротких В.И. Иоганн Мартин Хладениус: на пути от метафизики к философской герменевтике // Этика и история философии. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2011. С. 90–93.
- Коротких В.И. Прошлое в настоящем: опыт структурно-семантического анализа образа Девы-Судьбы в «Феноменологии духа» Гегеля // Философия и культура. 2021. №3. С. 73–84.
- Круглов А.Н. К предыстории понятия феноменологии у Гегеля // «Феноменология духа» в контексте современного гегелеведения. М.: «Канон+»; РОИ «Реабилитация», 2010. С. 47–72.
- Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. М.: Едиториал УРСС, 2004. 414 с.
- Новалис. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб.: Евразия, 1995. 239 с.
- Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Критика и пропедевтика. Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1987. 199 с.
- Флоровский Г.В. Восточные отцы церкви. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 633 с.
- Hegel G.W.F. *Fänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952.

References

- Babushkin, V. U. (1985). *Phenomenological Philosophy of Science: a Critical Analysis* [Fenomenologicheskaya filosofiya nauki: kriticheskij analiz]. Moscow: Nauka.
- Berkley, G. (1978). Treatise concerning the Principles of Human Knowledge [Traktat o principakh chelovecheskogo znaniya]. In Berkley, G. *Works* [Sochineniya] (pp. 150–247). Moscow: Mysl'.
- Bogomolov, A. S., Mel'vil', Yu. K., & Narskij, I. S. (Eds.). (1978). *Modern bourgeois philosophy* [Sovremennaya burzhuaznaya filosofiya]. Moscow: Vysshaya shkola.
- Descartes, R. (1994). Meditations on First Philosophy [Razmyshleniya o pervoj filosofii]. In Descartes, R. *Works* [Sochineniya] (pp. 3–72). Moscow: Mysl'.
- Florovskij, G. V. (2003). *Eastern Church Fathers* [Vostochnye otcy cerkvi]. Moscow: OOO "Izdatel'stvo AST".
- Hegel, G. W. F. (1952). *Fänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1959). *Works. Vol. 4. Phenomenology of Spirit* [Sochineniya T. IV. Fenomenologiya duha]. Moscow: Izdatel'stvo Sotsial'no-ekonomicheskoy literatury.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Philosophy of right* [Filosofiya prava]. Moscow: Mysl'.
- Husserl, E. (1909). *Logical researches* [Logicheskie issledovaniya]. Vol. 1. Saint Petersburg: "Obrazovanie".
- Kissel, M. A. (1991). Hegel and Husserl [Gegel' i Gusserl']. *Logos*, (1), 59–67.
- Korotkikh, V. I. (2011). Johann Martin Chladenius: on the way from metaphysics to philosophical hermeneutics [Iogann Martin Hladenius: na puti ot metafiziki k filosofskoj germenevtike]. In *Ethics and History of Philosophy* [Etika i istoriya filosofii] (pp. 90–93). Tambov: TSU.
- Korotkikh, V. I. (2021). The past in the present: the experience of structural and semantic analysis of the image of the Fate-Destiny in Hegel's "Phenomenology of Spirit" [Proshloe v nastoyashchem: opyt strukturno-semanticheskogo analiza obraza Devy-Sud'by v "Fenomenologii duha" Gegelya]. *Filosofiya i kul'tura*, (3), 73–84.
- Kruglov, A. N. (2010). On the prehistory of the concept of phenomenology by Hegel [K predystorii ponyatiya fenomenologii u Gegelya]. In "*Phenomenology of Spirit*" in the context of modern *Hegel-studies* ["Fenomenologiya duha" v kontekste sovremennogo gegelevedeniya]. Moscow: "Canon+"; ROI "Reabilitaciya".
- Majorov, G. G. (2004). *Philosophy as the Search for the Absolute* [Filosofiya kak iskanie Absolyuta]. Moscow: Editorial URSS.
- Novalis. (1995). *Heinrich von Ofterdingen. Fragments. The novices of Sais* [Genrih fon Ofterdingen. Fragmenty. Ucheniki v Saise]. Saint Petersburg: Evraziia.
- Svas'yan, K. A. (1987). *Phenomenological cognition. Criticism and propaedeutics* [Fenomenologicheskoe poznanie. Kritika i propedeutika]. Yerevan: Academy of Sciences of the Arm. SSR.