

ФІЛАСОФІЯ І САЦЫЯЛОГІЯ

УДК 111+165.0

Д. В. МАЛАХОВ

ОНТОЛОГИЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Институт философии НАН Беларуси

(Поступила в редакцию 25.03.2014)

В стремлении ответить на животрепещущие вопросы современности обращение к научно-философскому познанию как квинтэссенции разумной человеческой способности имеет глубокие бытийные и этические корни. 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 личного бытия исследователя в мире «сложных процессов».

Современный анализ взаимодействия философского знания, научного познания, бытия и мышления человека 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 [1, с. 178].

Значение философского знания как самобытного и в силу своей самобытности необходимого научному познанию также подчеркивается В.Н. Порусом. По его мнению, рефлексивный анализ, обращенный 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 [2, с. 236].

Целостный взгляд на человека, мир и свободу, предполагающий систематический поиск истины, 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.

Постановка гносеологических вопросов в метафизической плоскости преследует в данной статье несколько целей.

Во-первых, идея единства знания, представленная в программе генерализации междисциплинарного дискурса, в свою очередь предполагает поиск единого основания и прояснение способа

связи различных дисциплин. Не секрет, что в постнеклассических практиках зачастую происходит смешение естественнонаучных терминов, философских понятий и мифологических образов. Считая данный процесс свидетельством трудного поиска строгого научно-философского дискурса, отметим необходимость выявления в этом процессе *философских* понятий, обеспечивающих единство дискурсов.

Во-вторых, в качестве одного из основополагающих мы рассмотрим понятие *интенциональности* и выясним правомочность его расширения от узкоспециального до метафизического основания, в котором осмысливаются вышеуказанные проблемы.

В-третьих, обращение постнеклассической философии и науки к феномену человека в программах исследования человекообразных и рефлексивных систем, космологическим основаниям сознания в категориях и вариациях антропного принципа, а также глобальным коэволюционным процессам предполагает прояснение онтологического характера направленно и активно действующего сознания.

Итак, что в действительности может означать междисциплинарный дискурс и какова роль метафизики в оформлении дискурсивного синтеза?

Соотнося конструирование постнеклассической онтологии с такими научными понятиями, как вероятность, открытая нелинейная система, динамическая системная иерархия, естественно обратиться к философским понятиям становления и процесса. Мы прибегнем к философии процесса А. Уайтхеда в силу соображений, представляющихся существенно важными. Так, космология А. Уайтхеда представляет собой целостную метафизическую систему, в которой в качестве принципа познания введен единый действенный онтологический принцип внутренних отношений – сращения действительных сущностей (актуальных событий) друг с другом в системную ткань мироздания, разделяемого на уровни конечного/смертного и бесконечного/бессмертного миров: «Мир Деятельности» и «Мир Ценности». Характер взаимодействия 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 остается самобытным, но в отличие от картезианского понятия субстанции не самодостаточным – онтология Мира Деятельности реализуется (модифицируется) как онтология вследствие указания собой на Мир Ценностей и наоборот [3, с. 306–307].

Уайтхедовский принцип взаимоуказания Мира Деятельности и Мира Ценности выходит за рамки конкретной метафизической системы.

В самом деле, понимаемое в соответствии с этим принципом единство научно-философского знания переходит от невразумительного междисциплинарного синтеза к положению дел, при котором система понятий и эвристика одной дисциплины указывает на другую, не соподчиненно раскрывая ее возможности в своих категориальных системах. Данный подход позволяет избежать недоразумений, возникающих вследствие распространенных попыток взаимозаменяемого использования таких, скажем, понятий, как «динамический хаос» синергетики и философское «ничто».

Таким образом, проблема онтологии в контексте междисциплинарного дискурса приобретает характер выявления первичного принципа, инвариантно раскрывающегося как в объективных формах знания, так и в рефлексивно-познавательной деятельности и носящего выраженный метафизический характер. Обращение постпозитивистской философии и методологии науки к метафизике имеет сложный и неоднозначно истолковываемый характер. Это классическая проблема 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.

М. 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» [4, с. 98].

В качестве метафизического знания, представляющего собой «наиболее абстрактную форму рефлексии над проблемами бытия и человека, а также познания, морали и праксиса» [5, 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 М. Вартофский именуется «внутренней убежденностью» – основу и метафизики, и науки. Вырастая из человеческого опыта становления-собой, метафизическая система задает личности первичные структуры понимания, которые транслируются в научную рациональность в виде концептуальных моделей. При этом разрыв между концептуальной структурой и первичными структурами понимания создает своего рода срыв рациональности и превращает ее из живого события духа в то, что А. Уайтхед называл застывшей рациональностью. Согласно М. Вартофскому, разрыв ведет 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» [4, 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» [4, с. 84].

В XX веке предпринималось несколько программ построения метафизических систем, основывающихся на онтологическом принципе, среди которых мы выделяем теорию творческой эволюции А. Бергсона, космологию А. Уайтхеда («метафизика процесса»), принцип Изобилия «Великой цепи бытия» А. Лавджоя, фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, концепцию чувствующего интеллекта Х. Субли («феноменология реальности»), теорию онтопоззиса А.-Т. Тыменецка («феноменология жизни»). Как отмечает Г. Шпигельберг, метафизику процесса А. Уайтхеда роднит с крупнейшим философским проектом XX века – феноменологией – обращение к реализму непосредственного схватывания как «матрицы всех научных абстракций» [6, с. 94].

Обращение к феноменологическому дискурсу в контексте постнеклассической парадигмы является относительно новым. В основе предлагаемого подхода лежит понятие интенциональности, с онтологической интерпретацией которого мы связываем эвристику постнеклассики в целом. Понимая онтологию как «интенционально-синтетическую деятельность трансцендентального Ego» [7, 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 ее рассмотрения как эмпирически или идеально одноплановой [6, 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 Э. Гуссерля, и реализуется идеей историчности двухпланового – онтико-онтологического – существа Dasein в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера [8, с. 44–45].

Интенциональность зачастую понимается как простая направленность внимания, психическое или интеллектуальное усилие постигнуть объективный (изначально внеположный человеку) смысл того или иного явления, высказывания, события. Между тем гуссерлевское понятие интенциональности

определяется целостным актом сознания, *полагающим* предмет как идеально значимый для сознания. Фактически 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» [9, с. 160].

В современной теории познания существуют многочисленные интерпретации 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 М. Хайдеггер последовательно отвергает интенциональность как только психическую (Ф. Brentano), идеальную (Э. Гуссерль) и духовно-личностную (М. 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» [10, с. 28].

Является ли критика М. Хайдеггера выходом из строго имманентного сознанию характера интенциональной предметности в *чуждое* феноменологии «трансцендентное» измерение, как это полагает П.П. Гайденко [11, с. 122] и сторонники реалистической феноменологии, или, согласно Э. Штайн, Е. Финку, К. Конрад-Мартиус, Х. Субири, К. Хельду, А.-Т. Тыменецка, В. В. Бибахину, А. Г. Чернякову, – ее генетическим развитием и обогащением, может показать только творческая реконструкция, ставящая целью выявить и в историко-философском контексте проанализировать основания самой феноменологии, ее сущностную связь с оставшимися вне поля зрения пластами мысли и опыта. Такой попыткой и является метафизическое рассмотрение интенциональности как *онтологического принципа связи*, эксплицирующего единство бытия и мышления (онтология и эпистемология) и отдельных дисциплин в теории и практике научно-философского познания (гносеология). С нашей точки зрения, расширение онтологии как интенционально-синтетической деятельности трансцендентального Ego до корреляции актов и содержаний сознания и способов бытия объективной предметности, имеющей *изначальное* интенциональное единство, образует метафизическую по своей сути точку схода феноменологического и постнеклассического дискурсов: в единстве бытия и мышления человек изначально един с миром.

Следует отметить, что презумпция метафизики и следующих из нее этико-религиозных вопросов не отрицалась самим Э. Гуссерлем. В самом деле, трудно представить, что, возводя здание априорной трансцендентальной субъективности на процедуре *Epoche*, феноменологической, эйдетической и примордиальной редукциях, содержательный аспект которых явно указывает на мистический опыт христианской аскетики, Э. Гуссерль истолковывал абсолютные притязания феноменологии исключительно в гносеологическом ключе: «Феноменология ... исключает лишь всякую наивную метафизику, оперирующую лишенными 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» [12, с. 291].

Исследователи отмечают, что, будучи фундаментом и нервом феноменологии, интенциональность сама обладает двумя важнейшими свойствами: является действенной и телеологичной. Так, А. А. Рубенис полагает, что основанием феноменологии может быть названа гуссерлевская идея *телоса*. В другой статье мы останавливались на интересубъективном характере телеологии в контексте гуссерлевской концепции обновления западноевропейского человечества [13, с. 56–58]. Рассмотрим учение о телесе как основании феноменологии подробнее.

Введение Э. Гуссерлем понятия телоса и возрастание его значимости в поздних работах связываются А. А. Рубенисом с поиском принципа, объединяющего *ноэтические акты* сознания [14, с. 103], а П. П. Гайденко – с единством *ноэматических содержаний* интенциональных актов сознания: «Ядро ноэмы ... составляет энтелехия, т.е. смысловое, целеполагающее начало» [11, с. 123], обеспечивающее единство трансцендентального Ego. Примечательно, что оба рассмотрения гуссерлевского телоса определяют интенциональность как действенную телеологическую

структуру раскрытия бесконечных возможностей, иначе говоря, бесконечного многообразия способов активной и пассивной *данности* интенциональных предметов сознанию.

А. А. Рубенис выделяет у Э. Гуссерля два связанных с интенциональностью значения телоса:

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» [14, с. 103];

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. Эта “тотальность” ... и есть универсальная телеология, делающая возможным единство сознательной и познавательной жизни» [14, 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 различенного 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» [14, с. 105]. Действительно, существование сознания в двух не смешанных друг с другом планах естественной и феноменологической установок подтверждается учением Э. Гуссерля о феноменологической редукции, согласно которому изначальная целостность сознания не только не разрушается при переходе от эмпирического *я* к трансцендентальному *Ego*, но дополняется рефлексивным постижением законов организации этой целостности (у Гуссерля это структуры чистого сознания как интенционального единства трансцендентального *Ego*).

Таким образом, посредством телоса как универсальной интенциональности в отмеченное выше 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 нее трансцендентного измерения. Согласуется ли это требование с феноменологической программой самого Э. Гуссерля?

Трансцендентное измерение усматривается М. Мерло-Понти в телеологическом характере феноменологической редукции как волевом рассечении слитности природы и духа в стремлении мыслить дух в его чистоте [15, с. 156–157]. В свою очередь Э. Гуссерль, связывая разработку Метода трансцендентальной феноменологии как основания всех эмпирических наук с «постижением сущностной основы духа в его интенциональности и построении на этой основе бесконечной и последовательной аналитики духа» [16, с. 125], подчеркивал действенный, телеологический, конкретный, сверхличный характер связи, возникающей между духом, природой и сообществом людей: «Дух здесь не в природе или возле нее, 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» [16, с. 125].

Мы видим, что задействование Э. Гуссерлем аналитики духа указывает не на отвлеченный, внеположный миру и человеку духовный телос, наподобие аристотелевского вечного двигателя, как это полагает П. П. Гайденок [11, с. 123], а на телос как *внутреннюю связь* сообщества людей и природы с духом и посредством него друг с другом.

Проведение П. П. Гайденок аналогии между телосом Э. 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» [11, 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 классической метафизики, 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 науки вытесняет классическое понятие субстанции. Речь, скорее, идет о понятии субстанциального отношения или, говоря языком феноменологии и метафизики процесса А. Уайтхеда, *сущностной связи*.

В трансцендентальной феноменологии Э. 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 – систематическим развертыванием «универсального априори, которое сущностным образом врожденно трансцендентальной субъективности, а следовательно, и интерсубъективности, или как развертывание универсального *логоса всякого мыслимого бытия*» [12, с. 289].

Сущностный характер указанной связи проясняется обращением к истории философии.

Интенциональность как онтологический принцип связи, раскрывающийся как в трансцендентной, так и в трансцендентальной сферах, интерпретируется феноменологом Х. Конрад-Мартиус в контексте бытия Логоса как первоначальной 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 смысла 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?» [17, с. 327]. Два феноменологических плана единого Логоса выступают у Х. Конрад-Мартиус в коррелятивном единстве: «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 объема» [17, с. 327–328].

Следуя отмеченной выше эвристике междисциплинарного дискурса и определения интенциональности как онтологического принципа связи, правомочным становится предположение о генетическом родстве феноменологической философии с учением о Логосе патристики и сформулированном на халкидонском Вселенском соборе принципе соединения двух природ (божественной и человеческой) в единой личности воплощенной ипостаси Логоса: «неслитно», «нераздельно», «неразлучно», «неизменно». Интенции относительно рассмотрения научно-философского потенциала этой идеи узнаваемы в основном в исследованиях, посвященных этике и социальной философии М. Шелера. Так, Ю.Н. Давыдов выделяет у М. Шелера двухипостасное единство всякого знания, располагающегося одновременно на различных теоретических уровнях, как, например, единство метафизики и социологии, истоком которого полагается теологическая формула халкидонского синтеза, выразившаяся в интерпретации М. Шелером гуссерлевской феномено-

логии [18, с. 255]. Однако рассмотрения феноменологии в свете халкидонского синтеза в целом не предпринималось.

Необходимо отметить объективные сложности, связанные с предложенной интерпретацией онтологии интенциональности. Вследствие разрыва традиции и дисциплинарной раздробленности представления о философских основаниях учения патристики о Логосе зачастую ограничиваются уровнем популярного богословия. Между тем, помимо экклесиологической сотериологии, в философской мысли патристики (восточной и западной) была разработана сложная онтология Логоса как бытия сущего (подчеркнем, что, говоря о бытии и бытии сущего, эта онтология имеет в виду не монистического Бога, а вторую ипостась Св. Троицы: предвечно принадлежа внутритроицной жизни, Логос становится бытием сущего в акте творения). Так, в тени оставалась концепция во-ипостазирования человека и сущего, формировавшаяся на пространстве от Константинополя и Рима до Иерусалима в VI–VII веках. В русскоязычной богословской литературе данная проблема представлена только в одной (дореволюционной) монографии В.А. Соколова [19], т. е. ее осмысления в историко-философском контексте практически не предпринималось.

Тем не менее указания на Логос патристики как первичный онтологический принцип не является из ряда вон выходящим. Помимо тематизации Логоса в космологической перспективе (Т. Торранс, Л. Танберг, М. Уортинг, А. Нестерук), имеет место и феноменологическая интерпретация. Интерпретация Логоса как предмета феноменологии в целом занимает ключевое положение в концепции «энтелехиального онтопоэтического проекта самоиндивидуации жизни» [20, с. 177] видного современного феноменолога А.-Т. Тыменецка. Следуя классической феноменологической традиции, А.-Т. 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 А.-Т. Тыменецка именует 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 упорядочении, 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 А.-Т. 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 [21, с. 150]. Силы онтопоэзиса выступают в качестве системообразующего начала, гармонизирующего первичный импульс (impetus) стихийных жизненных сил.

В этой части концепция А.-Т. Тыменецка сходна с положениями метафизики процесса А. Уайтхеда, согласно которому концептуальная прегензия выводит в ранг ценностного события физическую прегензию – первичное схватывание реальности. Аналогом онтопоэтических сил в данном случае выступает стремление субъекта к концептуализации [22, с. 356–357], посредством которой он обретает космологический статус бессмертия – вращение в Мир Ценностей и причастность к первоначальной природе Божества, сообразно себе осуществляющего трансформацию реализованных в эмпирической действительности (Мире Деятельности) идеальных ценностных структур [22, с. 380–381]. Онтология здесь выступает как телос эпистемологии.

Таким образом, интерпретация интенциональности как онтологического принципа связи, эксплицирующего способ развертывания в мире универсального априори – Логоса, позволяет выявить ряд эвристических положений, связанных с ценностным измерением познавательной деятельности и способом осуществления междисциплинарного дискурса в постнеклассической перспективе.

Во-первых, онтологический способ двухпланового существования сознания позволяет отказаться от всех видов редукционизма, в том числе редукционизма ценностного содержания мышления к его когнитивным структурам, исторически преданным идеалам и нормам исследования.

Во-вторых, науки о неживой природе, живой субстанции и жизни сознания, рассматриваемые Э. Гуссерлем в качестве региональных онтологий, формируют междисциплинарный дискурс по образцу интенциональной связи: не смешиваясь и не разделяясь. Их синтез означает не понятийные заимствования, в большинстве случаев остающиеся непродуманными и эклектичными, а сопоставление целостных смыслов – эйдетик наук, при котором естественные науки, логика и методология, философия и теология, история и педагогика проясняют друг друга, оставаясь в собственных категориально-понятийных структурах.

В-третьих, предложенная интерпретация обращается к генетически близкому для нашей духовной традиции синтезу. Не секрет, что осмысление безличных понятий добра и долга в сверхличном бытии священного оказывало благотворное воздействие на жизнь человека и общества. Предложенный подход позволил бы по-новому взглянуть на близость западной метафизики и феноменологии русской философской традиции, особенно таким ее представителям, как В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, Л. Шестов, А. Ф. Лосев, Я. С. Друскин, В. И. Вернадский, М. Б. Туровский. Для белорусской философии, последние десятилетия ставящий в приоритетное положение проблему жизни как целого, прочтение интенциональности с опорой на халкидонский синтез могло бы вывести на новый этап исследования проблемы космологического измерения феномена жизни.

Литература

1. Порус, В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики / В. Н. Порус // Научные и вненаучные формы мышления: сб.ст.; под ред. И. Т. Касавин, В. Н. Порус. – М.: ИФРАН, 1996. – С. 168–185.
2. 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.
3. Уайтхед, А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. – 717 с.
4. Вартофский, М. Эвристическая роль метафизики в науке / М. Вартофский // Структура и развитие науки (из Бостонских чтений по философии науки): сб.ст.; под ред. Б. С. Грязнов, В. Н. Садовский. – М.: Прогресс, 1978. – С. 43–110.
5. Яковлев, В. А. Метафизика: эвристические программы и принципы науки / В. А. Яковлев // Философия науки. – 2013. – №1(56). – С. 3–19.
6. Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение / Г. Шпигельберг. – М.: Логос, 2002. – 680 с.
7. 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.
8. Черняков, А. Г. Предисловие к публикации: Ф. Brentano. О многозначности сущего по Аристотелю / А. Г. Черняков // Богословие. Философия. Культурология. – 1997. – Вып. 4. – С. 44–47.
9. Молчанов, В. И. Феноменология в современном мире / В. И. Молчанов. – Рига: Зинатне, 1991. – 318 с.
10. Молчанов, В. И. Парадигмы сознания и структуры опыта / В. И. Молчанов // Логос. – 1992. – №3. – С. 7–36.
11. Гайденко, П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайденко // Вопросы философии. – 1997. – №2. – С. 116–135.
12. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, 2006. – 315 с.
13. 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.
14. 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. Подорога, А. В. Зыкова, И. С. Вдовина. – М.: Наука, 1989. – С. 99–109.
15. Мерло-Понти, М. В защиту философии / М. Мерло-Понти. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1996. – 247 с.
16. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 101–126.
17. Конрад-Мартиус, Х. Трансцендентальная онтологическая феноменология / Х. Конрад-Мартиус // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии: сб.ст.; отв. ред. Т.А. Кузьмина. – Рига: Зинатне, 1988. – С. 321–328.
18. 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.
19. Соколов, В. А. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды / В. А. Соколов // Леонтий Византийский: сб. исслед.; ред. А. Р. Фокин. – М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Империиум Пресс, 2006. – С. 10–552.

20. *Смирнова, Н. М.* Эпистемологическая проблематика на III Всемирном феноменологическом конгрессе / Н. М. Смирнова // Эпистемология и философия науки. – 2005. – Т. V. – № 3. – С. 173–181.

21. *Тыменецка, А.-Т.* Феноменология отвечает на вызов прагматической проверки: мера / А.-Т. Тыменецка // Вопросы философии. – 2005. – № 11 – С. 145–162.

22. *Whitehead, A. N.* Adventures of ideas / A. N. Whitehead. – Cambridge: University Press, 1933. – 392 p.

D. V. MALAKHOV

ONTOLOGY OF INTENTIONALITY IN THE POST NO CLASSICAL PROSPECT

Summary

Intentionality is supposing as metaphysical problem. Intentionality appears as an ontological principle of communication. According to it the distinguished noesis-noemas unity in synthetic activity of transcendental Ego extends to correlation of acts and maintenances of consciousness and ways of the objective concreteness life which have a primary intentional unity.

Ontology of intentionality corresponds with philosophical-theological doctrines of Logos, formulated the such Halkidonian ontological principle of connection as “unstickly and unseparably”. On the base of this principle, as well as in context of A. Whitehead’s metaphysics of process, the unity of being and thought along with separate disciplines in the theory and practice of scientific and philosophical knowledge has been considered in the article.