

---

## СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

### “МИР” КАК ПРОБЛЕМА ПОЗДНЕЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ\*

*Н.В. Мотрошилова*

Считается, что проблема мира как целостности, как окружающего мира, а также его познания и освоения человеком – древнейшая и коренная для всей истории философии. Для такого суждения есть все основания. Вполне возможно, да и весьма важно было бы показать, как это проблема в самых различных её формулировках и модификациях протягивается через всю историю философии. И казалось бы, многовековое развитие философского знания могло бы привести к удовлетворительному разрешению столь давнего вопроса, который справедливо считается основанием миро-воззрения, т.е. вопросом подлинно и фундаментально философским. Между тем на каждом новом историческом этапе развития философии происходят существенные сдвиги, затрагивающие также, а быть может, и прежде всего те размышления, благодаря которым философия – и всегда в союзе с науками, прежде всего с естествознанием – формирует новый или существенно обновленный образ мира и примыкающие к нему теоретические концепции фундаментального философского характера.

Разумеется, далеко не каждое философское учение и тем более не каждое сочинение, выходящее из-под пера философов *ex professo*, бывает посвящено теме мира, взаимосвязи мира и человеческой деятельности: ведь очень многие работы, в том числе и весьма амбициозные, посвящены конкретным деталям философского познания, так и не выходя на уровень миро-воззрения. Но наибольшее воздействие на развитие философии в тот или иной период оказывают теории, концепции, идеи, в которых предлагается то или иное воззрение на мир в целом<sup>1</sup>.

---

\* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ (проект 06-03-00051а).

<sup>1</sup> Кстати, прекрасное русское слово “мировоззрение” – здесь, в специальном смысле философского учения о мире в целом – не во всех языках имеет свои

Мы ещё будем в этой статье касаться классических концепций мира, возникших в древности и в новое время. Однако непосредственным предметом исследования здесь станет оригинальная теория, созданная основателем феноменологии Эдмундом Гуссерлем в поздний период его творчества – в 20–30-х годах XX в.

Есть несколько причин особого внимания, проявленного и до сих пор проявляемого исследователями к этому материалу из истории феноменологии. (Оговорюсь вместе с тем, что это главным образом внимание западных – теперь и восточных – философов, ибо у нас в стране проблематика поздней феноменологии разработана в весьма малой степени.)

Во-первых, Гуссерль, который уже и в произведениях среднего, зрелого периода (например, в “Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии”) достаточно широко и глубоко развернул тему мира<sup>2</sup>, в поздних произведениях совершил поистине грандиозный поворот, и подготовленный более ранними воззрениями, и существенно их обновляющий, причем как раз в части философского толкования мира как целого. Тема мира приобрела беспрецедентное для прежней и для современной философии структурное богатство, что мы попытаемся показать в дальнейшем изложении.

Во-вторых, тема мира объединилась у позднего Гуссерля с относительно новой специальной феноменологической проблематикой периода 20–30-х годов – она была разработана в рамках знаменитой (но у нас почти не разобранный) концепции “жизненного мира”. Отношение этих двух сторон, по моему мнению, таково: “жизненный мир” – терминологическое обозначение подходов и акцентов, которые для Гуссерля в тот период стали особенно важными; с проблемно-теоретической точки зрения эти стороны и акценты включены в более обширную проблемную область – исследование мира как такового.

В данной статье проблематика жизненного мира не является непосредственным объектом анализа<sup>3</sup>, хотя её роль и место в об-

---

аналоги. В немецком языке ему соответствует *Weltanschauung* (оно значит также: “миросозерцание”). В английском языке удачного аналога нет, и поэтому в английских текстах нередко используется немецкое *Weltanschauung*.

<sup>2</sup> Об этом см.: *Мотрошилова Н.В.* «Идеи Г» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию». Ч. III: Учение Гуссерля о мире, “естественном познании” и критика натурализма. М., 2003. С. 112–157.

<sup>3</sup> См. по этому вопросу: *Мотрошилова Н.В.* Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // *Вопр. философии.* 2007. № 7; *Она же.* Эдмунд Гуссерль: на пути к концепции “жизненного мира” // *Филос. науки.* 2007. № 1. С. 79–100.



новленной трактовке мира как целого, к которой мы здесь и обращаемся непосредственно, будут (бегло) прочерчены.

В-третьих, в поздних работах Гуссерля глубоко и масштабно поставлены в связь некоторые философские трактовки мира, имевшие место в предшествующей (скажем, классической нововременной) мысли – они представляли собой самую широкую рамку теоретического мировоззрения для науки, культуры, быденного сознания – и разразившийся в XX в. “кризис европейских наук”, вполне верно увязанный основателем феноменологии с “кризисом европейского человечества”.

## СТРУКТУРЫ МИРА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Прежде всего надо дать ориентацию относительно материала, на который опирается данная статья. Это IV и V тома “Гуссерлианы” (они содержат “Идеи II” и “Идеи III”, т.е. материалы 1910-х годов), а также IX и VI тома, в которых опубликованы соответственно гуссерлевские “Лекции по феноменологической психологии” 1925 и 1928 гг., а также “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология” (в Приложениях к ним – богатейшие по содержанию сопутствующие, т.е. близкие по тематике и времени создания, рукописи из Архива Гуссерля), а также ссылки на Манускрипты Гуссерля, имеющиеся в самых различных сочинениях феноменологов. Все эти материалы столь объемны, анализ Гуссерля столь тщателен, богат оттенками и многосторонен, что охватить их в краткой статье не представляется возможным. Приходится ограничиться теми структурами мира, которые *первостепенно важны* и для поздней феноменологической концепции, и для философской теории мира в целом, оставив детали и расшифровки (тоже очень важные и интересные) для более пространной публикации.

Предварительно – такой вопрос: почему Гуссерль говорит о “структурах мира” и что он при этом имеет в виду. Основатель феноменологии по праву исходит из того, что философия обязана вскрыть и подробно расшифровать – причем на самом высоком теоретическом уровне – те характеристики мира, которые имеют всеобщий характер и, стало быть, являются его основополагающими структурами, имеющими значение и для научного познания, и для практики. При этом всегда предполагается, что их, эти структуры, необходимо вычленять с помощью процедур феноменологического метода – а что это означает в данном случае, мы покажем в ходе дальнейшего анализа. Необ-

ходимо специально подчеркнуть, что теоретически вычленяемые всеобщие – Гуссерль даже говорит: априорные – структуры нельзя отождествлять с какими-либо непосредственно видимыми, эмпирически наблюдаемыми явлениями мира. Это не более чем *всеобщие формы*, для освоения которых требуется особое “видение” философа-теоретика. Гуссерль пишет (в манускриптах): «Ф о р м а м и р а (фундаментальное априорное понятие мира) это своего рода карта мира, в которую надо включить... лю бо е “географическое определение”» (К III 6, S. 355)<sup>4</sup>. Разумеется, “карта мира” в данном случае – всего лишь образ, созданный по аналогии с физической географией. Гуссерль хочет сказать, что идеальная, теоретическая “карта” всеобщих структурных форм мира должна включать в себя любую сколько-нибудь важную структуру, т.е. особую форму. При этом и отдельная, специфическая форма берётся как общая, типологическая. Так возникает вопрос об отношении мира – как “тотальности”, как всеобщей формы этих форм – к отдельным формам, пусть и взятым феноменологией в их типологических характеристиках. Гуссерль формулирует проблему так: “Любое отдельно наличное (Vorhandene) имеет свой индивидуальный тип; всякое отдельное повторимо”. А всеобщее уже заключено в отдельном в качестве горизонта. “Все группы, все целостности снова являются отдельными единичностями (Einzelheiten), которое охвачены тотальностью всех тотальностей: это мир, который уже не является единичностью, который уже не может быть чем-то повторимым, это тип, который единственен и включает в себе все типы, это всеединство (Alleinheit) в бесконечности” (К III 6, S. 199).

Итак, первая структурная проблема мира в феноменологии Гуссерля вырастает в результате отличия самого мира от тех “единичностей”, от тех “типов” и “групп”, которые им, миром, охватываются.

#### а) ОТ “СУЩЕГО” (SEIENDES) К МИРУ КАК ЦЕЛОМУ

Существенное значение этого поворота именно для феноменологии зафиксировал один из самых верных и доверенных учеников Гуссерля Э. Финк: “Если в догматической метафизике движущей основополагающей проблемой был вопрос о происхождении с у щ е г о, то феноменология четко и решительно ставит вопрос о

<sup>4</sup> Здесь и далее *Манускрипты* Гуссерля цитируются вместе с их обозначениями, принятыми в Лувенском архиве, – а также с указанием соответствующих страниц.



происхождении м и р а”<sup>5</sup>. Смысл именно этого поворота разъясняют и другие интерпретаторы феноменологии. «...Специфически новое в феноменологическом понятии мира состоит в том, что мир уже нельзя понимать просто как совокупность сущих; “мир – не скопление вещей” (A VII 20 S. 97)...»<sup>6</sup> (Альвин Димер). При этом никак не отрицается, и даже специально осмысливается, как мы увидим далее, тот факт, что в мире *имеется* необозримое множество вещей (Dinge). Однако же суть мира как такового к этому, по Гуссерлю, вовсе не сводится. “Мир является сохраняющимся сущим высшего порядка, его бытие есть бытие в вещах [с характеристиками] времени, как они были и как они суть. Но мир – не вещь. Всереальность (Allrealität), всеединство (Alleinheit) реальностей не есть некая реальность (eine Realität)” (К III 6, S. 220 – курсив мой. – Н.М.).

Это гуссерлевское разъяснение представляется чрезвычайно важным и уместным. Оно фиксирует действительное различие между вещами, конкретными и отдельными вещными “единичностями”, скоплениями вещей, с одной стороны, – и такой всеобъемлющей целостностью, таким *всеединством*, каким является мир как целое. (Обратите, кстати, внимание на то, что Гуссерль, бесспорно, не знавший русской философии, пользуется категорией *Alleinheit*, немецким эквивалентом “всеединства” – этого термина, который был весьма популярен в российской мысли той же эпохи.) Целостность мира, что вполне верно, всё-объединяет – объединяет также и вещи мира, но сам мир – не вещь. Отсюда, как мы ещё увидим, вытекает множество следствий. Но об одном надо сказать сразу. На указанном основании отвергаются все те традиционные концепции, которые строятся на однозначном уподоблении мира вещам или на простом превращении мира в некое материально-вещественное целое – наподобие футляра, но футляра бесконечного, не ограниченного какими-либо “стенками”. (Подобным образом и пространство мыслится как некое “вещное” вместилище, против чего с полным на то основанием боролся Кант.)

В этом “пункте” своей концепции Гуссерль настаивает на том, что философы должны поразмыслить над *спецификой понятия мира*, которая не учитывается во множестве концепций мира, особенно в натуралистических: в них, согласно Гуссерлю,

<sup>5</sup> Fink E. Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Kant – Studien. Bd. XXXVIII. S. 339.

<sup>6</sup> Diemer A. Edmund Husserl. Versuch einer systematischer Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim am Glan, 1965. S. 160.

понятие мира принижается и тем самым искажается. Между тем оно, это понятие, “не является понятием, подобным понятию о какой-либо или о любой вещи, это и не всеобщее понятие, а “понятие” в новом смысле” (К III 6, S. 226).

Стародавнее философское понятие “сущее” (das Seiende) используется Гуссерлем как раз для обозначения тех “единичностей”, которые реально, вещно наличны (jedes einzelne Vorhandene). И разве не из них состоит мир? Этот “наивный” вопрос, как мы увидим, у Гуссерля оказывается куда более сложным, чем принято думать. Однако если даже принять, что мир охватывает, с чем соглашается и Гуссерль, необозримое множество отдельных наличных вещей и вещных групп, это обстоятельство не только не исчерпывает объяснения специфики мира, но в той же мере (поначалу) выступает препятствием для глубокого понимания мира, в какой мир просто уподобляется вещам и вещным группам, целостностям.

Преодолению этой ошибки служит, в частности, приведенное ранее гуссерлевское указание: мир – “не реальность (Realität)”. Для тех наших читателей, которые привыкли к формуле: “Мир материальный – объективная реальность, данная нам в ощущении”, сказанное Гуссерлем покажется по меньшей мере странным. Между тем *мир как целостность, как всеединство*, действительно, не может быть дан “в ощущении” (если ощущающее существо не уподобляется всемогущему, всевидящему – причем сразу, в единый “момент” всё видящему – Богу). Мир как целое, в чем Гуссерль совершенно прав, отличается от таких вещно-материальных “реальностей”, которые мы непосредственно ощущаем, наблюдаем в опыте повседневной жизни. Обозначая специфику мира с помощью понятий “всеединство”, “тотальность всех тотальностей” (понятий, которые издавна употреблялись и, видимо, всегда будут употребляться в философии), Гуссерль скорее заостряет, акцентирует проблему, нежели решает её. Вместе с тем указание на то, что мир – “понятие” в новом смысле, отличающееся от других всеобщих понятий, помогает делу. Полагаю, Гуссерль прав, когда он выделяет и отделяет понятие мира как *единственное* в том смысле, что с его помощью фиксируется всё ранее существовавшее, существующее сейчас и могущее существовать в будущем как целостное, совокупное единство, как *всеединство*. При этом понятие мира, в самом деле, формируется не так, как формируются – через движение от единичного через особенное ко всеобщему – обычные родовые понятия. Речь, действительно, идет о таком “понятии”, которое образуется иным образом – через **коренное отличие** от всего повторяющегося,



от единичного, особого, всеобщего посредством своеобразного скачка мысли к *неповторимо-единственному*. Вместе с тем – и здесь также заключено специфическое для “понятия” мира противоречие – структуры мира как целого в толковании Гуссерля имеют прямое отношение к прояснению структур единичного, особенного, всеобщего.

#### б) МИР – ГОРИЗОНТ ВСЕХ ГОРИЗОНТОВ

С помощью понятий “горизонт”, “горизонтность” (*Horizonthaftigkeit*) Гуссерль и стремится пояснить, как именно люди движутся к весьма непривычному и в высшей степени своеобразному понятию мира как целого. Здесь я не могу вдаваться в подробности в вопросы, почему и как Гуссерль в раскрытии означенной темы не только не примыкает к кантовскому рассмотрению понятия мира как “регулятивного принципа разума”, но решительно оспаривает ход мысли Канта<sup>7</sup>. Скажу кратко: в отличие от Канта, который уводит тему мира (и природы) как целого из тех разделов, где речь идет об опыте, Гуссерль настаивает на том, что к “понятию” мира, несмотря на его уникальность и единственность, мы движемся всё же... через данности опыта.

Проблематика “горизонта” и “горизонтности” в работах Гуссерля также сложна и многообразна. Главное, что следует отметить в связи с этим: Гуссерль показывает, что в любом конкретном опыте относительно сущего – кроме познания этого сущего – всегда дан “внешний горизонт”, независимо от того, замечаем ли мы, люди, или не замечаем, объективируем или нет данный факт. При опытном освоении какого-либо предмета (или группы предметов) всегда “дано его окружение (*Umgebung*), которое всегда (*jederzeit*) дано одновременно в той же созерцаемости (*Anschaulichkeit*), причем дано в качестве заднего фона (*hintergrundmäßig mitgegeben*) – дано как множество одновременно соаффицирующих (*mitaffizierender*) субстратов”<sup>8</sup>. У этого “внешнего” (по отношению к конкретному акту опыта) горизонта есть свой горизонт и т.д.

Что касается мира, то он мыслится Гуссерлем как “горизонт всех горизонтов”, или как “абсолютный внутренний горизонт”. “Сам мир, универсальный горизонт... в котором заключен бытийственный смысл всего для меня сущего”, – так определен

<sup>7</sup> Об этом см.: *Мотрошилова Н.В.* Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // *Вопр. философии.* 2007. № 7.

<sup>8</sup> *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik. Hamburg, 1948. S. 171.

мир в одной из рукописей Гуссерля (К Ш 10, S. 11). Алвин Димер поясняет данные слова следующим образом: “Естественно, этот абсолютный горизонтный характер имеет значение для всякой формы мира в любом восхождении по ступеням и затем, в частности, для абсолютного горизонта самой идеи мира”<sup>9</sup>. Иначе говоря, не надейтесь непосредственно разглядеть эту “абсолютную горизонтность” – подобно тому, как вы представляете себе воображаемую линию горизонта (что особенно наглядно в случаях, когда перед вами простирается “бесконечная даль” моря, неба, равнины).

И всё же оба фактора (“наглядность” географического горизонта и идеальность “абсолютного горизонта” в идее мира) связаны друг с другом. Ведь в обычной жизни, опытным образом осваивая вещи и “вещные” фрагменты мира, люди в самом деле способны к “горизонтному” видению и мышлению. “Горизонты”, действительно, сопровождают наш опыт. Есть горизонты видения дома, улицы, города, пространства страны, ближнего и дальнего космоса, и эта “горизонтность” как бы наглядно убеждает нас в непрерывности и единстве горизонтов. Вместе с тем в познании, взятом и в его историческом, общечеловеческом срезе, и в виде опыта одного человека, “горизонт всех горизонтов” складывается скорее всего благодаря скачку мысли, рождающему качественно новое “понятие” мира как абсолютного горизонта.

При этом на пути к такому совокупному понятию мира философия также должна сокращенно, структурно пройти те различные ступени, которые проходила человеческая мысль в её истории, и которые, вероятно (не всегда замечая это), проходят и отдельные люди в их жизненном опыте.

#### в) ПЕРВЫЕ СТУПЕНИ – “ПРИРОДА”, “ЗЕМНОЙ МИР” КАК НАЧАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ МИРА

“Первая ступень, – отмечает Гуссерль в одной из рукописей – это земной (*irdische*) мир, однако не в нашем смысле, а в смысле конечного мира с его конечной природой, с конечным пространством...” (В Ш 1, S. 34–35). Речь у Гуссерля идет вот о чем. Мы начинаем приобщаться к миру как целостности не иначе и не раньше, чем *сначала* просто пребывая на Земле и так или иначе осознавая это. Главное здесь даже не в том, что мы, люди, живем именно на планете Земля, хотя и это в какой-то момент становится по-своему

<sup>9</sup> Diemer A. Op. cit. S. 172.



важным. Самое же существенное: к понятию бесконечного и единственного мира мы вынуждены двигаться только *через посредство конечного* (в разных смыслах) *опыта*, в котором нас окружает тоже вполне конкретное, конечное земное пространство. И этот окружающий мир в свою очередь предстает перед нами прежде всего как мир определенных, конечных, т.е. преходящих, изменчивых вещей и состояний.

У Гуссерля имеются самые различные заходы к темам вещи, вещественного “мира” и “природы” как более обширной целостности, которая, однако, отнюдь не исчерпывает для основателя феноменологии понятия мира. Они, эти заходы и повороты, воплотились во множестве подробнейших и интереснейших текстов более раннего (Лекции 1907 г. о вещи и восприятии), среднего (“Идеи” II и III) и позднего периодов. Здесь они будут охарактеризованы лишь в их общей проблемно-теоретической связи с темой мира.

#### в<sub>1</sub>) ВЕЩЬ – “МАТЕРИАЛЬНО РЕАЛЬНОЕ”

Это одна из начальных структур, которые выделены Гуссерлем на этой первой ступени анализа мира. В “Идеях II” Гуссерль говорит о “состоявшейся” (erfüllter) вещи как “материальной реальности”<sup>10</sup>, относя эту характеристику к существенным свойствам вещи. К ним же относятся и другие свойства вещи – например её форма (Gestalt), а в более общей форме то, что именуется “чувственной схемой”.

Вот здесь, в этом, так сказать, “материалистическом” пункте исследования (вещного) мира я дам пояснение относительно специфики его феноменологического анализа. (Замечу, что здесь одновременно будет поясняться специфика феноменологической онтологии как учения о бытии мира.) Когда феноменология обращается к проблемам вещей как тел (Körper) природы, тела человека (Leib) (как части проблемы мира в целом), то “её область – это не пространственные формы, вещи, души (Seelen) и т.д. как таковые в их эйдетической всеобщности, а трансцендентальное сознание со всеми его трансцендентальными событиями, которые должны исследоваться в непосредственной интуиции и в эйдетической всеобщности... В феноменологии сознания вещи вопрос ставится не о том, каковы *суть* вещи вообще, что им как таковым присуще по истине; ставится вопрос о том, каки-

<sup>10</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana. Bd. IV. Haag, 1952. S. 37.

ми свойствами обладает сознание вещи, какие выделяются виды этого сознания, в каких формах и в каких коррелятах вещь как таковая изображается и говорит о себе через сознание”<sup>11</sup>. Иными словами, всё, что о понимании мира и его структур Гуссерлем говорилось ранее и будет говориться далее, надо воспринимать именно с этим феноменолого-трансценденталистским коэффициентом: речь идет не о мире, как он существует вне и независимо от человеческого сознания, а о мире, как он дан человеческому сознанию и “конституирован”, т.е. воспроизведен, выстроен в этом сознании.

Аргументаций (соответственно текстов) в пользу трансценденталистского построения феноменологии у Гуссерля много<sup>12</sup>, но суть их проста и сводится к “двудеинному” доводу: во-первых, и о вещах, и о мире в целом мы знаем и судим исключительно благодаря призме их явленности нашему сознанию (здесь – продолжение декартовского и особенно кантовского трансцендентализма); во-вторых, сознание “конструирует”, т.е. сложным и ступенчатым образом формирует, выстраивает такие целостности, как “вещь”, “вещный мир” и тем более такое “всеединство”, как мир в целом (эти тезисы утверждаются уже в острой полемике с Декартом или Кантом, которые, по Гуссерлю, не смогли раскрыть всей специфики и сложности конституирования мира).

В тех разделах самых разных (ранее упомянутых) текстов, которые посвящены вещи и вещиности как первоначальным и частным структурам мира, весьма много интересного для тех, кто интересуется темами вещи, её восприятия, активного и пассивного “эстетического, т.е. чувственного, синтеза”, пространственных свойств воспринимаемой вещи, синтеза впечатлений различных органов чувств и т.д. Всё это, повторюсь, исследуется, во-первых, с точки зрения конституирования вещи в сознании, а во-вторых, в связи с интересующим нас здесь обширным вопросом о конституировании мира как целого. И анализ здесь весьма содержательный, богатый оттенками<sup>13</sup>. Вернемся к теме мира.

<sup>11</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch // Husserliana. Bd. V. Haag, 1971. S. 84.

<sup>12</sup> Об этом см.: Мотрошилова Н.В. “Идеи Г” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. С. 541–568. Гл. “Истина и правда трансцендентального идеализма Гуссерля”.

<sup>13</sup> Об этом см., например: Мотрошилова Н.В. Учение Э. Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве: Лекции 1907 года // Историко-философский ежегодник '98. М.: Наука, 1999. С. 301–329.



Этой стадии анализа (от чего мы здесь полностью отвлечемся) предшествует второстепенная тема “животной – animalischen – природы”. А вот конституирование человеческого тела – это уже важнейшая тема, сторона на пути и к телу как целому, и к пониманию человеческой телестности как существенной структуры мира.

«Тело человека (Leib), – пишет Гуссерль, – первоначально конституируется как нечто двойственное: с одной стороны, оно – физическая вещь, м а т е р и я; у него есть протяженность, в которую входят его реальные свойства – такие как цвет, гладкость, жесткость, теплота и другие подобные материальные свойства; с другой стороны, я “им” (телом) и “в” нем (в теле) что-то ощущаю: тепло при рукопожатии, холод в ногах, ощущения соприкосновения с чем-либо в кончиках пальцев... И таким способом мое тело, вступая в физические отношения с другими телами (удар, явление, столкновение и т.д.), вообще доставляет не только опыт физических событий, относимый к телу человека и к вещам, но такие специфические события (человеческой) телестности (Leibesvorkommnisse), которые мы и называем событиями о щ у щ е н и я (Empfindnisse). Такие события отсутствуют в случае “чисто” (bloß) материальных вещей» (Hua IV, S. 145–146).

Эта констатация была бы элементарной, даже банальной, если бы в различных текстах Гуссерля (в “Идеях II”, “Идеях III”, в “Лекциях по феноменологической психологии”, в “Кризисе”) она не была включена в *подробнейший* и взаимосвязанный разбор других структур, а также в дальнейшее “ветвящееся” структурирование каждой из основных структур, относящихся к проблематике человеческого тела. Здесь я лишь кратко обозначу “стволы” и “ветви” всей этой важной и в наши дни особо актуализированной тематики.

- Речь идет о связи событий ощущения с “темными побуждениями” (dunkle Trieben), с чувствами (“Gefühle”). С точки зрения Гуссерля, именно в теле гнездятся такие побуждения “низшего этажа” (E III 2, S. 51); они имеют немаловажное значение для понимания того, что именуется человеческой волей.

- Подробно анализируются зрительные и слуховые ощущения, а также их взаимосвязь, переплетение с осязанием, обонянием. (См., например § 37 “Идей II”, Hua, Bd. IV, S. 147 u. f – различие и сопоставление визуальной и тактильной “областей”.) «Естественно, глаз может ощущаться и тем самым локализоваться, но это возможно только благодаря “ощущению соприкос-

новения”. Подобным образом дело обстоит со слухом» (Id. II, S. 149). Отсюда – утверждение, согласно которому субъект, если бы он был бы только видящим или только слышащим, не смог бы познавать в опыте (erfahren) никакой телесности (Leiblichkeit): “Субъект, который обладал бы одним лишь зрением, не смог бы располагать телом, данным в явлении” (Id. II, S. 150). Такой субъект никогда не смог бы познавать в опыте свое тело так, как познают вещь “внешнего мира”, он никогда не смог бы сказать: “Это – мое тело”», – так разъясняет мысли Гуссерля А. Димер<sup>14</sup>.

• Большое внимание уделяется противоположности “локализации” и “кинестезии” в пространственной структурализации человеческого тела в мире. Локализация человеческого тела, как и сознание такой локализации – от простейшего ощущения “я – здесь” до более сложных форм – является предпосылкой перемещения феноменологического анализа по ступеням, ведущим к тому качеству человеческой жизнедеятельности, которое определяется как наделенность “душой”, “духовностью”. (То же можно сказать о гуссерлевской проблематике кинестезии, т.е. анализе ощущений, достигаемых благодаря движениям нашего тела.) Здесь феноменолог совершает перемещение по последовательным ступеням анализа: “тело как орган воли и носитель свободного движения” (заголовок § 38 “Идей II”), благодаря чему совершается переход к истолкованию некоторых свойств человеческого тела как “невещественных” (nicht-dinglicher) (Ideen II. Hua, Bd. IV, S. 153 u. ff).

Эти и другие ступени анализа, если их вырвать из контекста и из целостного исследования, могут навести на мысли, будто Гуссерль здесь просто следует по пути, проложенному физиологией, физиологической психологией, “философией ощущений”, которая, вспомним, была очень популярной на рубеже XIX и XX вв., а также в первые десятилетия прошлого столетия. Но вспомним и о том, что Гуссерль уже в конце XIX в., досконально изучив соответствующие работы, проложил свой путь в философии, приведший к антипсихологической, и тем более, к антифизиологической позиции “Логических исследований”. К середине 1910-х годов и (особенно) в более позднее время эта тенденция только усилилась.

Специфика анализа человеческого тела в гуссерлевской феноменологии может быть кратко определена следующим образом.

• Гуссерль стремился максимально конкретно и наиболее полно учесть результаты исследований человеческого тела, которых

<sup>14</sup> Diemer A. Op. cit. S. 189.



добились науки, включаемые в комплекс “Geisteswissenschaften”, наук о духе, но которые, с другой стороны, не вступали бы в противоречие с данными естественных наук о человеческом теле.

• Нет ничего удивительного в том, что Гуссерль при построении феноменологического образа, картины мира приписывает столь значительную роль выявлению структур человеческого тела. «При конституции мира как мира действительного и возможного объективного опыта для меня и, соответственно, для каждого человека собственное тело играет центральную роль, роль ядра (“Kern”-Rolle)» (С. 6, S. 7). И понятно почему: именно благодаря телу, его органам, ощущениям, восприятиям мы непосредственно, жизненно, действительно, т.е. изначально-опытным путем, соприкасаемся с миром, осваиваем, своеобразно “познаем” его. Этот опыт относительно мира ничем другим невозполним, незаменяем. Если мы попробуем вообразить себе разумное существо с другим телом, другими органами чувств, то и мир, осваиваемый такими существами, предстал бы иным (хотя бы это был, предположим, тот же космос, та же планета Земля). И уж, во всяком случае, история мира сложилась бы иначе, чем история человечества.

В конструкции Гуссерля “моё” тело даже именуется “Ursache”<sup>15</sup>, т.е. буквально “первоначальное” – в том, например, смысле, что изначально только благодаря “опыту тела” человек способен узнавать о других вещах и о телах других людей.

“Моё тело, – пишет Гуссерль, – это личностная центральная вещь (Zentralding), по отношению к которой упорядочены все другие пространственные объекты; и оно – центр моей телесной деятельности, касающейся меня самого или касающейся других людей. Через мое тело все непосредственные или опосредованные личностные воздействия входят в пространственный мир” (D 13 VII, S. 1). Гуссерль имеет в виду простой и, в принципе, ясный факт: когда мы говорим слова “здесь”, “там”, “выше”, “ниже” и т.д., то имеем в виду расположение вещей (Dinge) или других человеческих тел относительно тела какого-либо человека, которое в данном случае служит своего рода “точкой отсчета”. Или, как пишет Гуссерль: «Но ведь во всем заключено отношение к телу человека; “вне” его находится всё... Оно само, взятое в целостности, это “нуль” всякого ориентирования; в этом смысле оно – абсолютное “Здесь” для всякого “там” (D 10 I, S. 13); или: мое тело – это само “Здесь” (das Hier)...» (B III 12/VI, S. 33).

<sup>15</sup> “Ursache” (нем.) – причина.

Тут могут возникнуть “объективистские” возражения. Когда мы говорим, что дом “здесь”, а парк – “там”, то как будто имеем в виду независимое от нас пространственное взаиморасположение дома и парка. Однако сам смысл слова “здесь” (как и “сейчас”), действительно, предполагает присутствие какого-либо существа, для которого *наличие* “здесь” и “теперь” только и имеет смысл (для дома или парка самих по себе эти моменты не имеют никакого смысла). А что же такое “присутствие”, “наличие”, если не – прежде всего – определенное положение человеческого тела “здесь” и “теперь”?

Имея в виду именно телесную, “вещественную”, материально-органическую сторону человеческого тела, Гуссерль уже в III томе “Идей” наметил контуры “науки о человеческом теле”, которую назвал “соматологией”. Согласно Гуссерлю, эта наука, с одной стороны, входит в состав “материального естествознания”. Но поскольку человеческое тело – “двойственной природы”, соматологическое исследование должно обладать своей спецификой, сотрудничая с психологией органов чувств (Hua V, S. 7 u. ff) и философией.

• Вместе с тем Гуссерль никак не мог придерживаться установок тех дисциплин, которые изучали человеческое тело так, *как если бы* оно было подобно вещам природы, *как если бы* наделенность тела человека “духом” и “душой” (об их различении – далее) не имело никакого значения. Эту установку Гуссерль считал чисто “натуралистической” и снова же противопоставлял ей “феноменологическую установку”. Суть последней, говоря коротко, состояла в том, чтобы уже в простейших проявлениях, движениях, свойствах человеческого тела обнаружить зародыши их “одушевленности”, а также истоки и предпосылки “духовности”, которая является наиважнейшей стороной человеческого, “персонального” мира.

• Итак, целью Гуссерля было, сохраняя различие “природы” и “духа”, при осмыслении структур единого, единственного, всеобъемлющего мира навести мосты между отдельными “мирами” и во всеоружии перейти к главной теме феноменологии – теме “конституции духовного мира”. Так называется третий раздел “Идей II”. Во Введении (§ 48) к нему Гуссерль пишет: “Последующие исследования посвящены прояснению взаимосвязанных групп метафизических и научно-теоретических различений, которые в их совокупности имеют своим источником трудное различие между *душой* и *духом*, фундаментальное во всей этой группе различений. От него с очевидностью зависит противоположности мира природы и духовного мира, естест-



венных наук и наук о духе, различие между естественно-научным учением о душе на одной стороне и учением о личности (учение о Я, эгология), учение об обществе (о сообществе) на другой стороне. От прояснения этих различий определяющим образом зависит всё наше воззрение на мир (Weltanschauung). Внутри феноменологии им соответствуют большие области исследований” (Hua, IV, S. 172).

Гуссерль упоминает о значительных заслугах В. Дильтея в деле преодоления “натуралистической трактовки наук о духе”, трактовки “чисто дескриптивной” и отвечающей стилю эпохи, которая определялась господством естествознания. В более поздних работах, особенно в “Кризисе”, Гуссерль оправданно увяжет кризисное состояние наук, а вместе с ними и всего “европейского духа”, т.е. культуры, её ценностей и норм, с превалированием объективизма и натурализма, которое началось в новое время и продолжается ещё и сегодня. Поэтому философы и ученые, которые – подобно Дильтею или Гуссерлю – шли не от господствующих установок нововременного естествознания, а от специфических проблем и потребностей “наук о духе” (Geisteswissenschaften), раньше других распознали приметы общеевропейского, а значит, и общецивилизационного, кризиса. И они раньше других заговорили о построении иной модели наук, учитывающей “внутреннюю” встроенность субъективности, духовности в образ того мира, в котором реально, фактически живет и действует человек. Как мы видим, намечки нового образа и нового “конструирования” мира можно обнаружить уже в текстах Гуссерля, возникших к середине 10-х годов XX в.

#### “СВЯЗАННОЕ С ДУШОЙ” (DAS SEELISCHE) И ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ДУХУ КАК СТРУКТУРЫ МИРА

В современной философии, в сущности, исчезло такое понятие, как “душа” (die Seele), которым ещё в первой половине XX в. пользовались философы различных ориентаций, не говоря уже о психологах. Что касается нового времени, то вопрос о соотношении тела и души принадлежал к числу коренных проблем философии и психологии. Возникает вопрос: почему это понятие было разжаловано? Говоря коротко, авторы XX в. сочли его данью религиозным ориентациям, долго господствовавшим над философией; “душу”, говорили эти авторы, невозможно обнаружить, описать с помощью научных методов. Следовательно, это неверифицируемое, ненаучное понятие следует отбросить.

Но тогда возникает следующий вопрос, относящийся уже к Гуссерлю: почему этот сторонник “философии как строгой науки” сохраняет понятия “душа” и “связанное с душой, относящееся к душе” (*das Seelische*), как будто дискредитировавшие себя перед лицом науки?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо прояснить, какое именно содержание Гуссерль вкладывает в названные понятия. В качестве материала снова же будет взят текст 1910-х годов, под именем “Идей II” опубликованный в IV томе “Гуссерлианы”.

Проблематика, о которой пойдет речь, прямо примыкает к ранее рассмотренной теме человеческого тела и его конституции. Если в традиционной философии, тем более, в религии и в чисто теологических концепциях, “душа” понималась как нечто пусть и “нематериальное”, но онтологизируемое (душа в теле, а после смерти покидающая тело и переселяющаяся в мир иной), то в феноменологии Гуссерля “*das Seelische*” интерпретируется как процедура объяснения, как общее обозначение для специфических аспекта, “момента”, ступени анализа, переходного от фиксирования структур человеческого тела к структурам человека как такового, в частности человеческого духа. Вот как сам Гуссерль поясняет подструктуры, заключенные в обобщающем (и тоже структурирующем) понятии “*das Seelische*”: “В известном смысле понимание человека проходит через явление [физического] тела (*Körper*), которое является [особым] телом, *Leib*. Оно в известном смысле не останавливается на теле как таковом (*Körper*) – не на него нацелено это понимание, как бы проходящее сквозь тело. Понимание также ориентировано не на связанный с телом дух, а на [всего] человека. И понимание человека, понимание вот этой личности, которая, скажем, танцует и с удовольствием смеется или аплодирует, или ведет со мной научную дискуссию и т.д. – это не понимание духа, который в плену у данного тела, а постижение чего-то, что реализуется через посредство (*durch das Medium*) телесного проявления, что существенным образом включает в себя эти телесные проявления и конституирует некоторый объект, о котором я могу сказать: он о б л а д а е т (*hat*) человеческой телесностью (*Leiblichkeit*), он, объект, имеет тело (*Körper*), которое является физической вещью (*Ding*) с теми или иными свойствами, он обладает переживаниями и предрасположенностью к ним. И объект этот имеет своеобразие, которое состоит в обладании двумя сторонами: так или иначе двигаться, так или иначе танцевать, так или иначе говорить и т.д. Человек в своих движениях, действиях, в своей способности говорить, писать и т.д. – это не про-



стое соединение, сплетение какой-то вещи, именуемой душой, с другой вещью, именуемой человеческим телом (Leib). Ведь Leib, человеческое тело, само – сплошь (durch und durch) одушевленное тело. Всякое движение этого тела одушевлено – хождение и передвижение (das Kommen und Gehen), стояние и сидение, бег и танец и т.д. Таково же и всякое человеческое деяние, всякое создание чего бы то ни было (Leistung, Erzeugnis) и т.д.” (Нua, IV, S. 240).

Иными словами, с помощью понятий “душа”, “относящееся к душе” (das Seelische) Гуссерль пытается вычленил, суммарно охватить структуру, помечающую ту специфическую особенность человеческой жизнедеятельности, человека как такового, которая, с одной стороны, отличает его от тел природы, а с другой – от чисто духовной (geistliche) составляющей человеческого бытия и человеческого существа. На этом пути основатель феноменологии пытается преодолеть и натурализм в понимании тела человека, человеческих телесных движений (неотъемлемых, как он справедливо полагает, от каких-то форм “одушевления”), и непосредственное “одухотворение” всех этих проявлений (неотъемлемых также и от особенностей человеческого тела). Ибо особая телесность человека, обозначаемая словом “Leiblichkeit”, является, по Гуссерлю, фундамирующей структурой по отношению к тому, что суммарно охватывается словом “das Seelische”.

Но в человеке, рассуждает далее Гуссерль, есть также проявления, которые следует отнести к слою “духа” (Geist), “духовного”. «Что касается отдельного человека, то надо, – пишет Гуссерль, – провести такое различие:

1. единое человеческое тело (Leib), т.е. физическое тело (Körper), которое является носителем смысла, которое одушевлено;

2. единый дух (Geist); в случае государства, народа, объединения и т.д. мы имеем множество человеческих тел, находящихся в физических отношениях, во взаимной коммуникации, которая требует прямых или опосредованных контактов. То, что относится к этому, наполнено смыслом. Всякое тело имеет свой дух, но все они, сверх того, охвачены общим (общественным) духом (Gemeingeist), который не наряду с ними, но является охватывающим их “смыслом” или “духом” (Geist). Это объективность “высшей ступени»» (Нua, IV, S. 243).

Так в феноменологии Гуссерля появляется важнейшая ступень толкования и мира, и человека, охватываемая понятием “дух” (Geist).

Казалось бы, нет ничего более традиционного в философии, чем понятие духа и его философское толкование. Между тем феноменология, особенно в более поздний период её развития, в значительной степени складывается из противостояния самым различным, сформировавшимся из многих источников образам духа и духовного. В целом же Гуссерль стремится, во-первых, преодолеть “объективистские” (например, объективно-идеалистические) подходы, превращающие “дух” в некую самостоятельную, якобы “сверхчеловеческую” (чаще всего “божественную”) реальность, “положенную” выше природы и человека с его особой, ограниченной духовностью. Во-вторых, его не устраивают и субъективистские толкования, отождествляющие “дух” с некоторым “высшим этажом” индивидуальной духовности человека. И тем, и другим подходам Гуссерль противопоставляет понимание, согласно которому понятия “дух”, “духовное” фиксируют, обобщают *множественные, разветвленные по содержанию структуры, которые мы выделяем, описываем и синтезируем на общем пути нового объяснения мира и человека.*

Какие же смыслосодержания имеются в виду и какие теоретические цели ставятся, когда в поздней феноменологии рассматриваются структуры духа и духовности?

• Прежде всего, как мы уже показали, имеется в виду скорректировать традиционное понимание мира – как мира, действительно окружающего человека. В нововременной философии на его место “подставляется” природа, понимаемая физикалистски и отделяемая от человека. “Мы ощущаем здесь, – пишет Гуссерль, – неприятную трудность, известное напряжение между природой, которая стояла у истока, и природой, которая теперь возникла в общественной связи. Мы исходили из натуралистской (естественно-научной) установки, в свете которой природа как физическая, в виде человечески телесной (*leibliche*), одушевленной природы становится данностью и для теоретического познания. Однако этот натуралистически рассмотренный мир не есть сам (*d i e*) мир. Более того: *преддан мир в качестве мира повседневности (Alltagswelt)* и внутри него вырастают теоретический интерес и относящиеся к миру науки, среди которых – естествознание с его идеалом истин в себе” (Hua IV, S. 208). Обратите внимание: слова, выделенные мною курсивом – одна из первых формулировок, фактически означающих жизненный мир (но ещё без употребления слова “*Lebenswelt*” – его пока заменяет “*Alltagswelt*”).



• Если “тела” (Körper) природы и чисто натуралистически взятые человеческие тела – только плоды абстрагирования в рамках натуралистического ориентированного естествознания, то какие же тела нас окружают в нашей действительной, повседневной жизни? Ответ на этот вопрос и выливается в описание и осмысление одной из структур **духовности**. Речь пойдет о том, что издавна (также и в марксизме) именуется “второй природой”, т.е. о многочисленных “телесных единствах”, созданных и создаваемых человечеством, т.е. реально-конкретными объединениями, сообществами (Gemeinschaften), из “материала” природы, притом часто уже прошедшего предварительную обработку (добытый металл, срубленная древесина и т.д.). Конечно, каждый из таких объектов фигурирует как некая физическая, наличная здесь и теперь (daseiende) вещь. Однако главное в ней – то, что она “значит”, тот “смысл” (Sinn), который она имеет для людей. “Книга с её листами из бумаги, с её переплетом и т.д. – это [физическая] вещь (Ding). Этой вещи смысл не принадлежит как нечто второе – он в известном смысле проникает физическое целое, “одушевляя” его... Духовный смысл, одушевляющий физические проявления, в известном смысле с п л а в л е н с ними, а не находится по отношению к ним в некоей рядоположенности (Nebeneinander)” (Hua IV, S. 238). И это, поясняет Гуссерль, касается всех “духовных продуктов” (Geisteswerke), т.е. всех вещей, которые имеют духовный смысл, духовное значение (einen geistigen Sinn, eine geistige Bedeutung). Что бы из таких объектов мы ни взяли – стакан для питья или башню древнего замка, столовую ложку или здание знаменитого театра, – сказанное равно относится ко всем им.

• В отношении человеческих существ, обязательно располагающих, как сказано, телом, пусть и подчиняющимся велениям природы, действует тот же принцип: людей следует (и часто приходится) рассматривать как “духовные живые существа” (die geistigen Lebewesen – Hua IV, S. 239).

• В ходе этого рассмотрения Гуссерль последовательно выводит философию в сферу изначального, фундаментального социально-исторического анализа и окружающего мира, и сущности человека. “Это фундаментальный анализ, который осмысливает духовные объекты, все единства человеческого тела (Leib) и смысла, а следовательно, не только отдельных людей, но человеческие сообщества, все культурные формообразования, все индивидуальные и социальные творения (Werke), институты и т.д.” (Hua IV, S. 243).

Снова хотела бы подчеркнуть: к зрелому социально-историческому пониманию мира и человеческой сущности Гуссерль приходит уже к середине 1910-х годов, т.е. за два десятилетия до “Кризиса”.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ:  
ЗНАЧЕНИЕ ОБНОВЛЕННОГО  
ГУССЕРЛЕВСКОГО ПОНИМАНИЯ МИРА  
ДЛЯ ФИЛОСОФИИ

Гуссерль бьется за то, чтобы нововременным “отвлеченным началам” (термин В. Соловьева), т.е. абстракциям мира и человека, противопоставить более жизненные, а значит, более достоверные их толкования. Удастся ли ему достичь поставленных целей? Вопрос очень непростой, и пока он вряд ли предполагает однозначный ответ, который бы всех удовлетворил. Выскажу по этому поводу свое суждение, которое тоже не будет однозначным, а скорее антиномичным.

С одной стороны, мне представляется первостепенно важной и меткой та критика Гуссерля в адрес традиционных философии и науки, в ходе которой он обнаруживает: мир, в котором мы *действительно* живем, существенно отличается от образа мира (мира чисто природных объектов) в традиционных концепциях нового времени. Ведь нас, в самом деле, окружают не только (а по мере исторического развития – не столько) вещи природы, сколько вещи, уже прошедшие сквозь горнило человеческой деятельности. Гуссерль прав и в том, что они, являясь нам и в своей “вещности”, всегда уже несут в себе “смысл” и “значение”, т.е., скажем так, особую “духовность”, которую они приобрели в ходе социально-исторического развития. И человек, поскольку он работает с такими вещами и общается с другими людьми, предстает, конечно, также и как тело, но прежде всего как “одушевленное” и как “духовное” существо. Казалось бы, кому-кому, а Марксу и марксистам это было давно и хорошо известно. Маркс к тому же работал с понятиями “опредмечивание” и “распредмечивание” как структурами человеческой деятельности, которые в данном контексте вполне уместны.

Однако смысл и значение гуссерлевской концепции состоит не в одном лишь возврате к более точной, более “жизненной” философской диспозиции. Правда, и это дорогого стоит. Гуссерль решает, по крайней мере, четыре теоретические задачи, которые остались нереализованными и в марксизме, и в иных философских концепциях последнего века.



Во-первых, в отличие от марксизма и от других концепций прошлого и настоящего, основатель феноменологии *содержательно, конкретно, структурно* (а не на уровне общих призывов, лозунгов, тезисов) развёртывает эти новые исходные установки; он именно содержательно пересматривает понятие "мир", раскрывая многочисленные, ветвящиеся структуры (из них мы смогли презентировать лишь малое число) и очерчивая следствия, позволяющие пересмотреть и выводные, второстепенные структуры.

Во-вторых, предложив новую теорию мира, Гуссерль последовательно освобождается от натурализма в более конкретных, более частных философско-теоретических объяснениях. (Чего не делал догматический марксизм, пытавшийся "совместить" XI тезис Маркса о Фейербахе с гносеологией, построенной на чисто натуралистической теории отражения. Кстати, и в "скорректированных" марксистских теориях деятельности непреодоленный натурализм присутствовал чуть ли не в каждом звене объяснения.) В гуссерлевской феноменологии была глубоко продумана и проведена в жизнь стратегия и тактика объяснения чувственного опыта, "усмотрения сущности" и т.д., что вытекало из новой теории мира, было следствием решительного поворота к социально-исторической модели деятельности и познания, выводом из теории "жизненного мира". Конечно, не все оттенки и детали этого поворота (наметившегося ещё в 1910-х годах, но более последовательно осуществленного в 20-30-х годах) могли быть продуманы и осуществлены одним человеком. Но *направления* анализа, бесспорно, оказались плодотворными и многообещающими.

В-третьих, отвергаемые понятийные конструкции Гуссерль объясняет в их специфически-частном значении *особых теоретических установок* определенного этапа исторической практики (например, нововременная модель, которая выдавалась за "истинное", всеобщее и реальное отношение человека и природы, осмысливается как функционально значимая ориентация для осуществления тех или иных, например, естественно-научных практик в данных исторических условиях).

В-четвертых, вместо отвергаемых конструкций Гуссерль стремится предложить те толкования, которые касаются сути подлежащих объяснению проблем, фактов, отношений. Так, отвергнув платонистские или гегельянские концепции идей, идеального, "объективного духа" и т.д., Гуссерль попытался построить свою теорию, которая уже без всякой примеси мифологии (вроде платоновской локализации идей где-то "на хребте неба")

и без идеалистических метафор, иносказаний на современном уровне объясняет суть, генезис, структуры идеального как особого мира.

Однако всё перечисленное – лишь одна сторона дела. Есть и другая сторона, способная вызвать критические сомнения в адрес задуманного и сделанного Эдмундом Гуссерлем.

Гуссерлевская реформа, обращенная к проблеме и понятию мира, вылилась в реализацию весьма специфической “феноменологической установки”. Нет спора, результат выглядит более “жизненным”, чем абстракции нововременной мысли. Кстати, есть сходство, на чем нет возможности остановиться, между критикой философии “отвлеченных начал” у В. Соловьева и других российских философов и их движением к “Всеединству”, к философии жизни – и опровержением нововременных “абстрактных установок” с продвижением к “всеединому” миру у Гуссерля. Да и эпоха, стимулировавшая такое продвижение, в сущности, одна и та же. Но как в случае с “всеединством” в толковании отечественных философов, так и применительно к концепции мира у Гуссерля закрадывается сомнение: не имеем ли мы дело с новой (или обновленной) системой абстракций, которую уместно толковать, причем по-гуссерлевски, как результат применения теоретической установки, более функциональной для новой эпохи? А тогда возникает более общий вопрос: не сводится ли судьба философии к тому, чтобы от эпохи к эпохе видоизменять, варьировать подобные установки, полностью отказываясь от поисков истин “в себе”, значимых на все времена?

## МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ И ГАБРИЕЛЬ МАРСЕЛЬ

*В.П. Визгин*

Бердяев отнес философию Габриеля Марселя (1889–1973) к учениям об экзистенциальной мысли, не к самой экзистенциальной мысли, а к мысли об этой мысли, т.е. ко *вторичной* экзистенциальной философии. Если эта характеристика, на наш взгляд, несправедлива по отношению к Г. Марселю, о чем мы говорим в другом месте, то к феноменологии Мориса Мерло-Понти (1908–1961) она подходит лучше. Почему? Дело в том, что экзистенциальность мысли предполагает свидетельскую выражен-