



Рябушкина Т.М. «Жизнь есть знание»: С.Л. Франк и западноевропейская трансцендентальная традиция осмысления феномена жизни. DOI 10.24411/2686-7206-2020-10102 // Антиномии. 2020. Т. 20, вып. 1. С. 35–68.

УДК 321.01

DOI 10.24411/2686-7206-2020-10102

«ЖИЗНЬ ЕСТЬ ЗНАНИЕ»: С.Л. ФРАНК И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ ФЕНОМЕНА ЖИЗНИ¹

Татьяна Михайловна Рябушкина

кандидат философских наук,
доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики», г. Москва, Россия.
E-mail: ryabushkinat@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-9229-9924
ResearcherID: K-7083-2015
SPIN-код: 6128-3467

*Статья поступила 13.07.2019, принята к печати 03.09.2019,
доступна online 06.04.2020*

Статья представляет собой трансцендентально-феноменологическое исследование феномена жизни, показывающее, каким образом с теоретико-познавательной точки зрения можно объяснить осознание различия между живым и неживым, а также изменения понимания этого различия в процессе развития западноевропейской мысли.

Анализ понятия живого существа как «цели природы», введенного И. Кантом, и понятия «живого тела», предлагаемого Э. Гуссерлем, выявляет, что живое отличается от неживого особым характером каузальности. Однако кантовский априоризм с его ограниченным набором форм не объясняет наличие в сознательном опыте *различных* типов предметов, таких как живое и неживое. Кант вынужден признать, что *невозможно априорно познать особую каузальность живого*, не сводимую к действующей причине, определяющей объективный порядок явлений. Гуссерлю не удастся показать укорененность феномена жизни в *субъективности*, то есть осуществить осмысление жизни в рамках общего феноменологического проекта осмысления сознания как *единственной* сферы смыслообразования. Более того, поздние размышления философа демонстрируют невозможность конституирования жизни на основе пассивного синтеза как глубинной, предшествующей активности эго, работы сознания.

Работы С.Л. Франка показывают, что основанием единства *душевной жизни* является *единство, выходящее за пределы сферы сознания*. Это позволяет Франку доказать

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX–XX вв.)».

неразрывную связь *жизни и знания*, однако его понимание жизни как абсолютного бытия нельзя признать обоснованным.

Проясняя соотношение понятий «жизнь» и «знание», автор прослеживает, каким образом смена *познавательных установок* несет с собой изменения понимания места и роли жизни в сознаваемом человеком мире. Сначала совершается переход от отождествления *истины и жизни*, от признания мира в целом живым к утверждению существования в мире не только живых, но и неживых вещей, затем происходит сведение жизни к организму – предмету биологии, а в дальнейшем – постепенное исчезновение жизни из сознания, стирание смысловой границы между живым существом и машиной.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, феноменология, субъективность, конституирование, трансцендентность, жизненный мир, живое тело, пассивный синтез, всеединство, живое знание, живое существо, неживой объект, сознательное, досознательное.

Введение. Проблема, которой посвящено данное исследование, – поиск оснований и смыслового ядра понятия жизни – является одной из важнейших для трансцендентально-феноменологической философии, поскольку тесно связана с проблемой отношения сознания к предмету, с поиском оснований предметных *единств* и условий возможности существования *различных типов* предметности.

Феноменологическое исследование жизни предполагает отказ от опоры на какие-либо научные дефиниции этого понятия и связанные с ним теоретические конструкции. Как подчеркивает Гуссерль в «Кризисе европейских наук...», преимущество данного подхода состоит в том, что только он позволяет понять, каким образом выстраивается бытийная значимость мира, на которой базируется всякое теоретическое знание. «Живое» не следует понимать как *организм – биологическую систему*: такая трактовка не является первичной и не составляет смыслового ядра понятия «жизнь». Так, например, для древних греков весь космос был живым. А.Л. Доброхотов отмечает, что в античном мышлении биологический и психологический смыслы слова «жизнь» выступают производными от онтологического смысла (Доброхотов 1986: 25). Живым может быть названо произведение искусства, причем эта характеристика применима к нему даже в том случае, когда оно не имеет прямой смысловой связи с чем-либо органическим, например когда речь идет о морском пейзаже или об изображении горных вершин.

Цель исследования – прояснить теоретико-познавательные основания, по которым самые различные явления могут осознаваться как живые, представляя особый тип предметности. Поиск подхода к решению данной проблемы будет опираться на анализ трансцендентально-феноменологической традиции осмысления соотношения понятий *знание и жизнь* и сопоставление ее с критическими размышлениями С.Л. Франка, которые, благодаря включенности в движение западноевропейской мысли, с одной стороны, и своеобразию подхода – с другой, вносят существенный вклад в разработку указанной проблематики.

В первой части статьи в контексте проблемы типизации предметов познания рассматриваются кантовское представление о живом существе как цели природы и понимание жизни, представленное в трудах Э. Гуссерля, посвященных анализу пассивного синтеза как основы, определяющей «сущностную» типичу воспринимаемого, а также «региональную» типичу, в частности различие живых и неживых вещей.

Вторая часть посвящена анализу вводимого Франком противопоставления созерцательной интуиции и интуиции-жизни – высшей ступени интуиции, в которой Я сливается с жизнью всеединства. В процессе исследования выясняется, что, несмотря на различие подходов Канта, Гуссерля и Франка к поиску оснований сознательного опыта, их размышления различными, но взаимно дополняющими путями ведут к утверждению о существовании *досознательных* смысловых связей и определенностей, влияние которых на сознание обуславливает представленность в сознании такого явления, как жизнь.

В третьей части исследования на основе проведенного анализа проясняются *отличительные особенности* таких смысловых целостностей, как «живые существа», а также *условия возможности* их существования в сознании. Далее предпринимается попытка проследить, каким образом возникают различные модификации понимания жизни, сменяющие одна другую в ходе историко-культурного развития. Одним из наиболее значительных изменений в трактовке жизни оказывается происходящее в несколько этапов сведение жизни, исходно воспринимаемой как свойство *сознательного мира в целом*, к свойству только отдельных его составляющих – *организмов*. Впоследствии происходит не менее важное для человеческого мироздания изменение – постепенное превращение сознания в *безжизненный* мир, в котором живое существо становится неотличимым от машины и начинает мыслиться по аналогии с ней.

Основной тезис относительно жизни, который будет доказан и проиллюстрирован, состоит в том, что все *результаты работы сознания*, для которой *познавательными ориентирами* являются не только *сознательные*, но и *досознательные данные*, представляются как *обладающие жизнью*.

I. Характер каузальности как отличительный признак живого в концепциях И. Канта и Э. Гуссерля. Кант выделяет в природе *объекты, происхождение и изменения которых не могут быть описаны ни действующей причинной связью, имеющей объективный характер, ни целевой причинной связью, устанавливаемой человеком сознательно и, таким образом, носящей субъективный характер* (посредством последней объясняется создание человеком тех или иных искусственных устройств). Указанные объекты формируют и воспроизводят себя сами и существуют скорее в противостоянии воздействиям внешних вещей, чем в зависимости от них. «Вполне возможно, что в теле животного, например, некоторые части (кожа, кости, волосы) могут быть поняты как сращения по чисто механическим законам. Однако о причине, которая доставляет необходимую для этого материю, модифицирует ее таким образом, формирует и располагает в соответствующих ей

местах, всегда надлежит судить телеологически, так, чтобы все в нем рассматривалось как организованное и, в свою очередь, служило в определенном отношении к самой вещи органом» [Кант 1994: 218].

Данные особые объекты Кант называет *целями природы*. Цель природы – это, во-первых, вещь, части которой (по своему существованию и форме) возможны только посредством их отношения к целому. Однако этого недостаточно для того, чтобы вещь могла быть названа целью природы, поскольку подобное отношение частей к целому существует и в произведении искусства. Объект выступает как цель природы лишь тогда, когда идея целого определяет форму и связь всех частей не как *причина* – ибо тогда вещь была бы продуктом искусства, а как *основание познания* систематического единства формы и связи всего многообразного, составляющего материю этой вещи (Кант 1994: 214). Иными словами, целью природы является вещь, которая не создана кем-то намеренно, но которую невозможно познать без полагания целесообразности ее устройства. Таким образом, «вещь существует как цель природы, если она есть причина и цель самой себя... ибо в этом утверждении заключена каузальность, которая не может быть связана просто с понятием природы, если одновременно не приписывать природе и цель». Кант добавляет, что, «хотя эту каузальность можно мыслить без противоречия, постигнуть ее нельзя» (Кант 1994: 212).

Но каким образом в природе наряду с объектами, подчиняющимися действующей причинной связи, и во взаимодействии с ними могут иметь место объекты, обладающие особенной каузальностью, – живые существа. Кант оказывается перед дилеммой: либо всю природу, начиная с материи, придется наделить свойством жизни, либо следует присоединить к природе находящийся с ней в общении *сверхприродный* принцип (душу) (Кант 1994: 216). Принятие любого из этих положений означало бы признание существования того, что не может быть дано ни в каком чувственном созерцании.

Для Канта неприемлем выход за рамки явлений, поэтому он останавливается на том, что утверждает существование природных взаимосвязей, которые не могут быть *исчерпывающе* описаны посредством действующей причинной связи, но тем не менее *не предполагают ничего сверхчувственного*. Для обозначения объектов, определяемых такими взаимосвязями, он использует термин *организм*: «Организм не есть просто машина, ибо машина обладает только движущей силой; он же обладает и формирующей силой, причем такой, которую он сообщает материи, ее не имеющей (он ее организует), следовательно, обладает распространяющейся формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом)» (Кант 1994: 215).

Объективный порядок возникновения явлений, следования их друг за другом во времени определяется, по Канту, причинностью как априорной формой рассудка, и, вообще говоря, в кантовской теории познания нет никакой иной формы, которая выполняла бы ту же функцию. При этом *в отношении организмов Кант признает недостаточность действующей причинности и заявляет о необходимости признания объективного характера некой иной причинности*. По утверждению Канта, «априорно понять такого рода каузальность невозможно» (Кант 1994: 217).

Следовательно, по мнению Канта, *существует особое основание возникновения и существования живых организмов*. Это основание не сводится к действию одних явлений на другие: «...органические существа, – единственные, которые, даже если рассматривать их самих по себе и безотносительно к другим вещам, могут быть мыслимы только как цели природы, и только они дают понятию *цели*, не практической, а цели *природы*, объективную реальность, а тем самым естествознанию основу для телеологии» (Кант 1994: 217).

Именно организмы создают базис для телеологии в изучении природы *в целом*. Действительно, если организмы, причина существования которых недоступна познанию, являются частью природы, то не следует ли признать и природу в целом недоступной для познания на основе действующей причинности? Кант признает неизбежность этого вывода: «Строго говоря, организация природы не аналогична никакой известной нам каузальности» (Кант 1994: 216); «...понятие целей природы... вводит разум в совсем иной порядок вещей, отличающийся от порядка простого механизма природы, который нас здесь больше не удовлетворяет. В основе возможности продукта природы должна лежать идея» (Кант 1994: 218).

Однако поиск причинности, отсылающей к сверхчувственному, при всей его необходимости, по Канту, может стать лишь движением на поводу у нашего разума, а вовсе не поиском реальных отношений вещей. Кант пишет: «...не следует искать в материи принцип определенных целевых отношений и... нам не остается другого способа судить о порождении ее продуктов как целей природы, кроме объяснения их действием высшего рассудка в качестве причины мира. Но это – основа только для рефлектирующей, не для определяющей способности суждения, и она не дает нам никакого права на объективное утверждение» (Кант 1994: 236-237).

Таким образом, телеология в отношении природы в целом, а не только отдельных организмов – лишь регулятивный принцип нашей способности суждения; мы не вправе утверждать, что наши суждения о целесообразности природы описывают реальные природные связи: «Принцип разума присущ природе только как субъективный принцип, т.е. как максима... исходя из примеров, которые природа дает нам в ее органических продуктах, мы вправе, даже призваны, ожидать от нее и ее законов лишь того, что в целом целесообразно. <...> Впрочем, этим отнюдь не решается вопрос, действительно ли то, о чем мы судим по этому принципу, есть преднамеренная цель природы, существует ли трава для быка или овцы, а они и остальные вещи природы – для людей» (Кант 1994: 220).

Итак, Кант феноменологически выделяет живые существа на фоне прочих явлений по тому признаку, что первые предполагают особый род каузальности, отсылающий за пределы сферы явлений. Данная отсылка за пределы сферы сознательного чувственного опыта понимается им как *формальное* требование разума.

Однако известные трудности кантовского априоризма дают о себе знать и в вопросе об основаниях и смысле феномена жизни. Прежде всего, это трудность объяснения существования в сознании не только *формальных* всеобщих и необходимых, но и *содержательных* связей, определяющих

отличительные особенности предметов и их отношений друг к другу. Так, кантовская теория познания объясняет то, что *все без исключения* явления имеют ту или иную причину (все явления подчиняются причинности как априорному понятию рассудка), однако она никак не объясняет то, что определенное явление происходит по *определенной* причине, именно этой, а не иной. Конкретные связи, полагает Кант, не могут быть даны самой материей явлений, поскольку она есть лишь неоформленное многообразное (ощущения). Не способны обеспечить конкретику связей и общие формы чувственности – пространство и время. Особенности связи образуются в результате действия способности воображения – «слепой», по словам самого Канта, функции души. Подчинение этой силы рассудку задает лишь формальные рамки синтеза, тогда как содержательные связи формируются воображением вслепую (фигурный синтез). Если принять во внимание неустойчивость, произвольность продуктов воображения, то окажется, что постоянство *конкретных* причинных связей остается для Канта не меньшей загадкой, чем для Д. Юма. Очевидно, что Канту не удастся объяснить и то, что одни явления мыслятся подчиненными особой каузальности, позволяющей считать их целями природы, а другие нет. Каковы основания возникновения во «внешнем» опыте, определяемом *одним и тем же* набором априорных форм, двух различных типов предметности – живых существ и неживых вещей? На этот вопрос в кантовской теории невозможно найти ответа.

Вопрос об основаниях *типизации* предметности становится одним из важнейших в феноменологии Гуссерля, нацеленной на то, чтобы постичь мир как данный во всем своем разнообразии и смысловой определенности благодаря сознанию.

Вместе с тем гуссерлевское осмысление жизни не сводится к проблеме типизации предметов. Философ утверждает, что доступный изначально дающему созерцанию мир – это мир «конкретно-действительной жизни» (Гуссерль 2004: 67). Жизненный мир Гуссерля – это живой мир. Сознание в целом есть жизнь: «...жизнь сознания есть *свершающая* [leistendes] жизнь, которая – хорошо ли, плохо ли – вершит [leistet] бытийный смысл, создает его уже как чувственно созерцающая и тем более – как научная жизнь» (Гуссерль 2004: 128).

Более того, сознание существует *благодаря жизни* как ее «свершение»: «Трансцендентализм... говорит, что бытийный смысл предданного жизненного мира есть *субъективное образование*, свершение опытно познающей, донаучной жизни. Это в ней выстраивается смысл и бытийная значимость мира» (Гуссерль 2004: 100).

«Жизнь» у Гуссерля выступает как ответ на вопрос о «последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни, где целенаправленно возводятся все значимые для него научные построения» (Гуссерль 2004: 138). Гуссерль утверждает: «Источник этот называется: *Я-сам*, со всей моей жизнью действительного и возможного познания и, в конце концов, со всей моей конкретной жизнью вообще» (Гуссерль 2004: 138).

Таким образом, с одной стороны, жизнь для Гуссерля есть некое неотъемлемое свойство сознания и источник всех его смыслообразований. С другой стороны, жизнь для него – это тип предметности, конституированной сознанием: «...я понимаю, что эта жизнь сознания во всех отношениях есть интенциональное свершение... Конституированный результат свершения есть в этом смысле вся реальная, мирская [mundane] объективность, в том числе объективность людей и животных, т.е. объективность “душ”» (Гуссерль 2004: 271-272).

Как соотносится первое понимание жизни со вторым? Не оказывается ли жизнь *условием возможности самой себя* как смысла, который может быть дан только благодаря сознанию?

Гуссерль задает вопрос о том, «что суть души (прежде всего человеческие) в мире, жизненном мире, и как они суть», «что *существенно свойственно* душе как таковой (слово это понимается совсем не в метафизическом смысле, а, скорее, в смысле наиболее изначальной данности психического в жизненном мире)» (Гуссерль 2004: 282).

Согласно Гуссерлю, я могу сознавать других живых существ только посредством сознания собственной жизни, жизни Я. «То, что существенным образом составляет живую телесность, я познаю только по своему живому телу [Leib], а именно по своему постоянному и непосредственному властвованию единственно в этом теле [Körper]. <...> Только исходя из моего оригинального опытного властвования, этого единственно оригинального опыта живой телесности как таковой, я могу понять какое-либо другое тело как живое тело, в котором в своем властвовании воплощено другое Я» (Гуссерль 2004: 288-289).

Живое тело (*Leib*) как властвующее бытие отлично от пространственного тела (*Körper*). Живое по сути своей не пространственно: «...властвование протекает в модусах “движения”, но это принадлежащее властвованию “я двигаю” (как при ощупывании, при толчке я двигаю руками) в нем самом не есть пространственное, телесное движение, которое как таковое мог бы воспринять каждый другой. Мое тело, к примеру часть тела “рука”, двигается в пространстве; но властвующее действие “кинестезы”, которое телесно воплощено в единстве с телесным движением, само не осуществляется в пространстве как пространственное движение, а лишь косвенно со-локализовано в нем» (Гуссерль 2004: 288-289).

Только благодаря собственному опыту связи себя как *живого (властвующего) тела* с определенным *телом, обладающим протяжением (пространственной формой)*, я связываю другие Я-субъекты с «их» телами и воспринимаю их локализованными тут и там в пространстве-времени. При этом другие Я сознаются мною как «несобственным образом существующие [inexistent] в этой свойственной телам форме, тогда как сами они и, следовательно, души вообще, рассмотренные сообразно их собственной сущности, вовсе в нем не существуют» (Гуссерль 2004: 289).

Замечания Гуссерля о том, что живое по сути своей не является неразрывно связанным с пространственной формой, чрезвычайно важны и должны быть приняты во внимание в дальнейшем исследовании феномена живого.

Итак, живое тело отсылает к Я-субъекту, моему или другому сознанию. *Живым оказывается познающее, сознающее существо.*

Но как феноменологически отличить пространственное тело, связанное с Я-субъектом, от «просто тела»? Трудность их различения связана с тем, что живое тело, по словам Гуссерля, есть *также и просто тело* (Гуссерль 2004: 291). Нельзя не заметить того, что ключевым смысловым различием живого и неживого для Гуссерля, как и для Канта, служит характер *каузальности* того и другого типа предметов. При этом Гуссерль замечает, что если придерживаться жизненного мира, дающего изначальное обоснование всякому бытийному смыслу, то *каузальность имеет принципиально иной, отличный от утверждаемого той или иной научной теорией, смысл*, все равно, идет ли речь о природной каузальности или о каузальности между душевным и душевным и между телесным и душевным.

Согласно Гуссерлю, *тело по своей сущности есть локализованный в пространстве-времени субстрат каузальных свойств* (Гуссерль 2004: 291). Это означает, что каждое тело «не только вообще по необходимости существует вместе с другими телами, но – как типически это тело среди типически связанных с ним, в типической форме взаимосвязи, протекающей в типике последовательности»; «каждое “есть” так, как оно есть, при тех или иных “обстоятельствах”»; изменение свойств одного отсылает к изменениям свойств в другом» (Гуссерль 2004: 290).

Коренное отличие Я-субъекта от тела, по мнению Гуссерля, заключается в том, что «...если мы отнимем каузальность, тело потеряет свой бытийный смысл как тело, его нельзя будет отождествить или различить как физическую индивидуальность. Но Я есть “это” Я и имеет свою индивидуальность в себе и из себя самого, а не из каузальности» (Гуссерль 2004: 289-290).

Правда, живое тело (Я), властвующее над пространственным телом, оказывается посредством последнего локализованным в пространстве и связанным с другими пространственными телами каузально. Будучи обусловленным психофизически, оно становится различимым и идентифицируемым для каждого, однако возможность такой идентификации, по утверждению Гуссерля, совершенно ничего не прибавляет к его бытию как *ens per se*. Философ утверждает, что в качестве сущего живое «заранее содержит в себе свою единственность», «пространство и время не являются для него принципами индивидуации, оно не знает никакой природной каузальности, которая по своему смыслу неотделима от пространство-времени» (Гуссерль 2004: 290-291).

Живое тело (другое Я) содержит в себе основания своего бытия, своей индивидуальности, оно не нуждается во внешней каузальности, чтобы быть определенным. Но каким образом *конституируется* сознанием такой особый тип предметности? Каковы условия его возможности?

Единство и устойчивость всякого воспринимаемого предмета у Гуссерля определяются *потенциальными* переживаниями, которые *предначертаны* в смыслообразующей интенциональности *актуальных* переживаний (Гуссерль 2010: 67). Активный синтез вещи включает истолкование имплицитного смысла, заложенного благодаря пассивному синтезу. Гуссерль пи-

шет: «...каждый продукт активности в качестве низшей ступени необходимо предполагает некую пассивность, формирующую предданность (vorgebende Passivitat), и, следуя произведенному в активности, мы наталкиваемся на конституирование в пассивном генезисе. <...> К самой сущности генезиса относится то, что я, Ego, уже при первой направленности взгляда могу иметь в опыте вещь» (Гуссерль 2010: 103).

Вследствие пассивного синтеза универсум заранее дан как универсум «вещей», каждая из которых имеет свою конкретную типичу, выражающуюся в «основных словах» того или иного языка, причем вся особенная типика перенимается из наиболее всеобщей, «региональной» типики. Именно к последней Гуссерль относит различие живых и неживых вещей. Далее, «в кругу живых мы различаем одушевленные [animalische], т.е. живущие не просто по инстинкту, но всегда также и в своих Я-актах, в противоположность живущим только инстинктивно (как, например, растения). Среди одушевленных вещей особо отличаются люди, причем настолько, что только под их углом зрения получают свой бытийный смысл просто животные, как вариации их самих» (Гуссерль 2004: 300-301).

Таким образом, все то, что делает вещь живой, конституируется в пассивности – исконной продуктивности, которая организует гилетические данные в значимые осмысленные структуры. В результате живое оказывается самоданным: «...в живом потоке интенциональности, в коей состоит жизнь Я-субъекта, в модусе вчувствования и горизонта вчувствования уже заранее интенционально имплицировано каждое другое Я» (Гуссерль 2004: 337).

Фактически Гуссерль соглашается с Кантом в том, что основание бытия живого не сводится ни к какой известной каузальности. Это означает, что аналогично тому как Кант приходит к полаганию данного основания за пределами мира явлений, у Гуссерля возникает необходимость полагания искомого основания не в горизонте других сознательных представлений, а в иной сфере. Для Гуссерля такой сферой выступает сфера пассивности.

В сферу первичной (примордиальной) пассивности Гуссерль включает темпорализацию, опирающуюся на ассоциации (так, *ассоциация одновременности* является условием возможности темпорального синтеза), ассоциативное структурирование чувственных полей, возникновение аффектов, а также формирование смысловых единств посредством кинестетических чувствований (см. об этом: Viceaga 2010: 16).

Однако неясно, как эти *общие* разновидности пассивного синтеза обеспечивают имплицитную заданность *различных* типов предметности, и прежде всего живых существ. В частности, каким образом примордиальные ассоциации, основанные только на сходстве, дают в результате устойчивую типичу предметов? Что касается кинестез, то они способны в лучшем случае обеспечить самоданность Я как живого, но *исходную данность* других живых существ как *живых* они обеспечить не могут. В самом деле, для распознавания их как живых необходимо осуществить перенос на них собственных кинестетических чувствований, а значит, сознание их как живых не является непосредственным. Что касается утверждения Гуссерля о том, что кинестезы суть основания устойчивости продуктов ассоциаций,

основания конституирования единства смысла, то философ признает, что «если бы чувственные данные вдруг стали бы появляться в беспорядке, если бы наше визуальное поле внезапно наполнилось бы беспорядочной путаницей цветов, кинестетические мотивации утратили бы свою силу» (Husserl 2001: 152).

Таким образом, кинестезы *предполагают* некоторую упорядоченность, *предданную по отношению к пассивному синтезу*. Невозможность указать источник этой упорядоченности составляет существенную трудность гуссерлевского осмысления *процесса конституирования жизни*. Поскольку же этот процесс ускользает от схватывания при помощи феноменологической рефлексии, не удается осмыслить субъективность как источник смыслообразования. Что касается феноменологического описания готовых типов предметности, то и оно не может быть принято. Вытекающее из гуссерлевского априоризма утверждение о *постоянстве* типов предметов не позволяет решить проблему осмысления историко-культурных изменений понимания жизни.

Эти трудности открывают путь для дальнейшего исследования феномена жизни, предполагающий признание зависимости сознания от некоторых смысловых целостностей, которые не конституируются сознанием, а являются результатами восприимчивости познающего субъекта к иному по отношению к сознанию.

П. С.Л. Франк: поиск основания жизни за пределами сознательного опыта. Своеобразие подхода Франка к проблеме отношения сознания к предмету обусловлено его стремлением преодолеть трудности и ограничения, присущие кантовскому трансцендентализму и гуссерлевской феноменологии.

В противовес Гуссерлю Франк утверждает: «...раскрытие “интенциональной” природы акта сознания, указание на присущую ему отнесенность к предмету не тождественно объяснению природы предмета как такового. “Смысл” предполагает психический акт, смыслом которого он является; “предмет” мыслится независимым от этого акта. Что смысл отличается от фактической, изменчивой природы индивидуального акта, что он в самом акте *мыслится* как нечто независимое, идеальное, вневременное, не мешает ему быть смыслом именно акта, т.е. стороной или моментом *переживания*. Таким образом, мы имеем здесь дело лишь с описанием своеобразной природы “интенционального акта” как такового, и подлинная гносеологическая проблема – проблема *отношения* этого акта к независимому от него предмету остается вообще незатронутой» (Франк 1995: 103).

Франк стремится увидеть в различных *смысловых образованиях* сознания результаты *познания* некоторой независимой от сознания реальности, тогда как у Гуссерля эти образования полагаются укорененными в субъективности как «последнем источнике», не имеющими отношения к какой-либо независимой от них реальности и представляющими собой единственно возможные предметы познания. Франк не согласен с тем, что познание сводится к феноменологическому описанию конституированных сознанием смыслов, и понимает знание как «определение чего то транс-

цендентного» (Франк 1995: 63). Такое заострение гносеологической проблемы является сильной стороной позиции русского философа.

Но если, как полагает Франк, «“предмет” необходимо мыслится трансцендентным “сознанию”, если его основа – сфера “имеющегося” – не совпадает с сознанием и в этом смысле трансцендентна ему», то разрешима ли проблема познания? Франк так описывает имеющуюся здесь трудность: «Нужно как будто поглядеть, каково то, что есть независимо от нашего созерцания его, – нужно что-то увидеть, не глядя» (Франк 1995: 155).

Решение этой, казалось бы неразрешимой, задачи Франк усматривает в обосновании того, что помимо *актуально данного*, то есть сознаваемого, существует неизвестное, не данное, но *потенциально имеющееся*. Без него, по Франку, мы не имели бы цели познания, а познав предмет, не могли бы быть уверены в том, что познали именно его, а не нечто иное.

Таким образом, для Франка, как и для Гуссерля, актуально данные предметные единства предполагают в качестве условия их возможности *потенциальные единства*. Однако понимание характера последних существенно различается у Франка и Гуссерля. В силу направленности феноменологии на смысловую абсолютизацию сознания Гуссерль не может признать, что потенциальности – это нечто иное по отношению к сознанию, но считает их результатами пассивного синтеза, которые, с одной стороны, являются продуктами субъективности, а с другой – образуют поле предметов, *преданных* активному сознательному познанию. По Франку, не данное, но потенциально имеющееся – это не результат синтеза, а само сущее: «...область данного не исчерпывает всей полноты сущего» (Франк 1995: 173).

Сравнивая позиции двух философов, нельзя не вспомнить размышления позднего Гуссерля, свидетельствующие о том, что он был близок к признанию отношения сознания к иному. Гуссерль утверждает, что мы никогда не найдем отдельных элементов, подлежащих синтезу, но всегда будем обнаруживать преданные синтезу целостности. Кроме того, как мы выяснили, попытки Гуссерля объяснить существование первичных целостностей на основе механизма примордиальных ассоциаций не приводят к успеху: ассоциирование уже предполагает наличие первичных целостностей, определяющих работу сознания, и в принципе не может быть базисом таких единств, которые сами заключают в себе неисчерпаемое множество единств. Франк выступает против признания того, что единство предмета и сознания в целом возникает путем ассоциации: «...не может быть и речи о каком-либо соединении или слеплении между собой двух отдельных, обособленных “представлений” или душевных явлений вообще, ибо ни в душевной жизни, ни в предметном сознании нет вообще таких отдельных, замкнутых в себе содержаний или явлений. Всякая ассоциация, по какому бы пути она ни шла, есть в конечном итоге... ассоциация *части с целым*, непосредственное слияние частного содержания с более широким или глубоким слоем душевного единства, как бы вращение всего вновь притекающего частного материала в это целостное единство» (Франк 1995: 547).

Итак, согласно Франку, поиск основания единства сознательных определенностей приводит к некоторому реально существующему, но не вме-

щающемуся в пределы сознания единству – единству *душевной жизни*: «...познавание есть не что иное, как *актуализация* потенциального единства душевной жизни» (Франк 1995: 561).

Каким образом становится возможным говорить о существовании потенциально имеющегося единства душевной жизни и что под ним подразумевается? По мнению Франка, душевная жизнь заявляет о себе не как сознание, а как бытие: «...признак “сознания” не исчерпывает собой природы душевной жизни. Сознание, как самопроникнутость или самоявственность, есть принадлежность чего-то, некоей реальности: мы не только познаем себя, но и существуем, и сознаем себя именно как нечто сущее – хотя и не как предмет, противостоящий сознанию, но все же как реальность, не исчерпывающуюся этой своей сознательностью. <...> Логически определить ту основную черту, которая – помимо сознания – объединяет между собой чувства, настроения, ощущения, стремления, невозможно; можно только – да и то требует больших усилий абстрагирующего внимания – просто подметить, уловить ее. Это есть именно то, что мы называем *переживанием* или непосредственным бытием, поскольку оно не исчерпывается сознанием» (Франк 1995: 479).

Утверждая, что «*жить* важнее и первее, чем *сознавать*», и что «*действенность* предшествует *созерцанию*» (Франк 1995: 479), мыслитель объявляет момент непосредственного бытия более существенным и первичным признаком душевной жизни, чем момент сознания.

В чем состоит единство душевной жизни? Франк выделяет три «формирующих центральных единства душевной жизни» (Франк 1995: 546), различая и обозначая их по преобладающим моментам их переживания. Низшее единство, называемое *чувственно-эмоциональным*, относится к сфере чувственных впечатлений-ощущений и связанных с ними эмоциональных переживаний. Это начало организует стихию душевной жизни через непосредственные оценки-стремления, укрепляющие в душевной жизни и привлекающие в нее «желательное», «приятное» и ослабляющие и отталкивающие «нежелательное», «тягостное».

Далее, «в лице самопреодоления, переживания “мужества” или “силы воли” мы имеем непосредственное проявление второго, высшего *сверхчувственно-волевого* единства души» (Франк 1995: 547).

Наконец, в лице *духовного или идеально-разумного Я* «мы непосредственно имеем то коренное и глубочайшее единство нашего “я”, которое связует наше душевное существо *сверхиндивидуальной* сферой абсолютно-го, или, вернее говоря, которое *есть сама эта связь*, само излучение абсолютно *сверхиндивидуального* единства в ограниченную область душевного единства индивида» (Франк 1995: 551).

Как поясняет Франк, «духовное или идеально-разумное “я” непосредственно выступает как *объективная и сверхиндивидуальная* инстанция в нас и вместе с тем как последний, абсолютный корень нашей личности. <...> Это есть начало совершенно иного порядка в душевной жизни, не имманентная, а трансцендентная, формирующая ее сила – “глубокий Логос, присущий душе и сам себя питающий” по выражению Гераклита, “разумная

часть души” в описании Платона, “действенный разум” по характеристике трезвого Аристотеля» (Франк 1995: 551).

Итак, по Франку, основу единства душевной жизни составляет сверхиндивидуальная сфера абсолютного бытия как единства. Единство душевной жизни оказывается не «внутренним», субъективным единством, но единством *непосредственного знания* об абсолютном бытии. Тем самым душевное единство сливается с абсолютным всеединством, душевная жизнь – с жизнью всеединства.

В свете такого понимания процесс познания видится как процесс приобщения сознания к сверхвременному всеединству (Франк 1995: 561). Выделяемые нами на уровне сознания отвлеченные и замкнутые определенности рассматриваются Франком как бытие более низкого уровня по сравнению с всеединством как абсолютным бытием. Знание этих определенностей оказывается не самодовлеющей истиной, а лишь приближением к ней: «...знание производного бытия есть тем самым несовершенное или неадекватное знание, ибо всякое адекватное знание или всякая истина есть совпадение с самим предметом, а единственным предметом знания является само всеединство» (Франк 1995: 279).

И только благодаря тому, что в нашей душевной жизни есть глубинная область, называемая *духовной жизнью*, возможно подлинное знание. В данной области душевная жизнь слита с абсолютным бытием и переживается и сознается в этой слитности, и поэтому душевное переживание не есть нечто только субъективное, но представляет собой объективное знание и укорененность в объективном бытии. Франк утверждает: «...мнение об исключительной субъективности и замкнутости душевной жизни обнаруживается как слепой предрассудок. Внутренний, как бы подземный мир наших переживаний не есть подземная тюрьма, в которой мы отрезаны от внешнего мира» (Франк 1995: 593).

Понимание знания как слияния душевной жизни с жизнью всеединства приводит к тому, что *знание отождествляется с жизнью*, становится живым знанием или «знанием-жизнью». «В живом знании, которое мы имеем в лице нашего глубочайшего *самосознания*, нам непосредственно дано именно это *органическое единство* самого бытия, в силу которого все производное, относительное, субъективное вместе с тем коренится в абсолютном, первичном, самодовлеющем и есть лишь его обнаружение» (Франк 1995: 585).

Обретение живого знания Франк определяет как *прочувствование*, обозначая этим термином «*эмоционально-душевное проникновение в природу объекта*, – переживание, которое, будучи одновременно и субъективно-душевым явлением, и объективным познанием, возвышается над самой этой противоположностью и образует явление *sui generis*» (Франк 1995: 591). Проникновение в природу предмета (предметом познания, в конечном счете, является всеединство) осуществляется благодаря особой интуиции. Эту интуицию Франк отличает от созерцательной интуиции и называет *интуицией-жизнью*, так как в ней Я не только созерцает объект, но и живет им: «...*знать* что либо в этом смысле и значит не что иное, как *быть* тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью» (Франк 1995: 362).

Прочувствование позволяет достичь единства жизни и знания о бытии: «Сама жизнь есть знание – в этом простом... факте заключается вся разгадка явлений прочувствования (как и “духовной жизни” вообще)» (Франк 1995: 592).

Всмотревшись в содержание интуиции всеединства, «мы убедимся, что мы на краткое мгновение имеем тогда перед собой в едином познавательном акте и, следовательно, как единство, бесконечное многообразие, и что воспоминание о нем, т. е. позднейшее, так сказать, затемненное, вновь потенциализованное обладание этим единством многообразия служит нам затем руководящей нитью в построении системы отвлеченных определенностей» (Франк 1995: 270). логика фразы?

Франк убежден, что то единство, к которому отсылают и на котором базируются сознаваемые нами единства (как предметные единства, так и единство самого сознания) – это не нечто субъективное, но само абсолютное бытие: «Переживать», “чувствовать” значит не только “быть в себе”, как бы жариться в собственном соку отрешенной субъективности; это значит вместе с тем *быть во всем*, быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия, т.е. это значит *переживать и все остальное на свете*» (Франк 1995: 593).

Итак, у Франка основанием *единства душевной жизни* выступает несознаваемое, но существующее единство, то есть само *бытие* как единство. Исходя из этого философ считает возможным говорить об абсолютном бытии – чистой, сверхиндивидуальной *жизни*, к которой высшая, духовная, жизнь человека относится как часть к целому. Абсолютное бытие (всеединство) мыслится им как *органическое единство*. Жизнь предстает неотъемлемым свойством бытия. Мыслитель указывает, что бытие как таковое – это «*живая времяобъемлющая вечность*», «*вечная жизнь или живая вечность*» (Франк 1995: 323, 325).

Можно ли говорить о какой-либо общности понимания жизни в рамках трансцендентально-феноменологической традиции в свете проведенного исследования взглядов Канта, Гуссерля и Франка?

Пытаясь определить характерную черту единства душевной жизни, позволяющую отличить его от других единств, Франк отмечает, что для объяснения формирования душевного единства неприменима *каузальность*, известная нам из какого-либо *сознательного* опыта. Философ пишет: «...опытно-данный характер слитного, первичного единства душевной жизни, придающий особый отпечаток всей душевной Жизни, есть нечто, по самому существу не имеющее аналогии в механически-телесном мире и потому не объяснимое ни из какой комбинации процессов или явлений этого мира» (Франк 1995: 537).

Таким образом, Франк, вслед за Кантом и Гуссерлем, указывает на то, что живое отличается от неживого характером каузальности. Проводя параллель между рассуждениями этих мыслителей о каузальности живого, следует отметить, что все они фактически признавали, что корни феномена живого невозможно найти путем рассмотрения причинных связей *сознательного* опыта. При этом Кант и Гуссерль, каждый по своим основаниям,

не могли в поисках корней феномена жизни выйти за пределы сферы сознательного опыта, и поэтому существование в сознании такого типа предметности, как живое существо, не получило у них объяснения. Франк делает ставший необходимым для трансцендентально-феноменологической традиции шаг к признанию *зависимости сознания от иного по отношению к нему*.

Существенным результатом, полученным русским философом при исследовании феномена жизни, является демонстрация того, что сознание нами какого-либо явления как *живого* обусловлено причинной связью этого явления с *иным по отношению к сознанию*, а не с чем-либо входящим в сферу сознательного опыта. Значимым представляется и то, что эта связь с иным понимается Франком как отношение к некоторой системе *целостностей, к единству*.

Уязвимым для критики положением концепции Франка представляется утверждение о том, что сущность абсолютного бытия доступна нам непосредственно, что абсолютное бытие, благодаря интуиции особого рода, становится *сознаваемым*. Это чрезвычайное упрощение проблемы познания реальности, независимой от сознания. Указание на особую интуицию-жизнь претендует на исчерпывающее решение проблемы познания, однако в действительности не решает ее, так как не делает понятным *способ* познания субъектом мира, не раскрывает, каким образом *субъект познания* может «проникнуть в предмет», выйти к тому, что существует независимо от него. Убежденность Франка в том, что переживание нами предмета обеспечивает непосредственное «проникновение» в собственную природу предмета, базируется на аргументе о причастности душевной жизни абсолютному бытию: «...факт, что в лице переживания мы вообще *есмы*, т.е. что душевная жизнь есть *бытие вообще*, содержит указание на сверхиндивидуально-объективную сторону переживания. Ибо, хотя бы все *содержание* нашей душевной жизни было сплошь субъективным и индивидуальным, само *бытие ее* есть нечто сверхиндивидуально объективное» (Франк 1995: 592). Познающий, безусловно, сам есть часть *реальности*, однако это не означает, что он исходно причастен к *знанию* об этой реальности.

Итак, жизнь – прежде всего, *сознаваемый феномен*, и важным является открытие Франком того, что *феномен жизни был бы невозможен без установления отношения сознания к иному, несознаваемому*, а также того, что *жизнь есть знание*, результат познания реальности. Но нет никаких оснований утверждать, что этот феномен *совпадает* с самой реальностью, что в данном случае мы имеем *абсолютно адекватное* знание, которое лишено субъективных черт. Можно лишь сделать вывод о том, что именно *сознание отношения феномена к несознаваемому, но влияющему на сознание единству есть сознание жизни*.

III. Жизнь как явление, связывающее сознательное и досознательное. Дальнейшее исследование феномена жизни должно состоять в прояснении онтологического статуса единства, на которое указывают размышления Франка и позднего Гуссерля, – единства, не принадлежащего сфере сознания, но тем не менее оказывающего влияние на смыслообразование и

выступающего в качестве условия возможности различных типов предметов, в том числе живого и неживого. Исходные целостности, влияющие на сознательную синтетическую активность, не могут быть бытием, не зависящим от субъекта, но должны входить в сферу *субъективного*; в противном случае не могло бы быть речи о том, что на них базируется смыслообразование, работа сознания, что они могут включаться в качестве составных частей в сознательный синтез. Уместно обозначить область этих исходных целостностей термином «досознательное». Досознательное относится к сфере субъективного, но не является сознаваемым, будучи *условием возможности* сознательных представлений и оказывая влияние на формирование их смыслового содержания.

При этом следует признать, что сознаваемый нами мир не есть замкнутая «темница субъективности», устройство которой никак не связано с несубъективной реальностью, иначе, по справедливому замечанию Франка, гносеологическая проблема остается просто незатронутой. Эта проблема имеет перспективу решения, если рассматривать сознаваемый нами мир как некоторый, пусть неокончательный, не вполне адекватный, но все же результат *познания* реальности, существующей независимо от субъекта. Тезис Франка о том, что *жизнь есть знание*, верен в том смысле, что тот или иной тип предметов (прежде всего, интересующее нас живое) возникает в результате установления *познавательного* отношения субъекта к реальности.

Исходя из этих соображений, можно попытаться понять досознательные целостности, на которые опирается работа сознания, как результат *восприимчивости познающего субъекта к реальности*. Признавая существование восприимчивости, необходимо избегать необоснованных утверждений о характере результатов, полученных благодаря этой способности. Их не следует отождествлять ни с самой реальностью, ни с «чувственными данными», лишенными единства. Мы не имеем права утверждать, что восприимчивость к реальности носит *чувственный* характер, так как обладающее чувствами живое существо есть сознаваемый предмет, а значит восприятие, являющееся *условием возможности* такого предмета, само не должно быть чувственным.

Мы не располагаем данными, чтобы точнее определить свойства этого первичного восприятия реальности, но полагаем справедливым утверждение, что оно имеет *досознательный* характер. Действительно, обладая восприимчивостью к иному, субъект познания не в состоянии напрямую воспринимать себя и, вследствие отсутствия у субъекта восприятия себя самого как воспринимающего, первичное восприятие неизбежно остается *несознаваемым*.

Итак, примем, что *первичные целостности*, на которые опирается синтетическая работа сознания, представляют собой *результаты восприимчивости субъекта к реальности*.

Рассмотрим способ формирования смысловой целостности Я как живого, воспринимающего существа. Может показаться, что у сознаваемого Я нет досознательной основы, поскольку принципиально невозможно «направить» восприимчивость на самого себя как познающего (воспринима-

ющего), невозможно воспринять саму способность к восприятию. Однако если бы субъекту не был каким-то образом дан познающий, то познание не могло бы выйти на сознательный уровень, ибо *восприятие имеет сознательный характер лишь в том случае, если оно сопровождается восприятием самого себя как воспринимающего*. Поскольку восприятие субъектом самого себя принципиально невозможно, но сознание все-таки существует, остается предположить, что *данной субъекту познавательной способностью следует считать способность, созданную самим субъектом на досознательном уровне при помощи слепой производительной силы – трансцендентально-воображения*. Эта «наброшенная» познавательная способность выступает инструментом, посредством которого субъект познания воспринимает не только нечто иное по отношению к субъективности, но и саму сброшенную познавательную способность. Результатом применения сброшенной познавательной способности оказывается восприятие, сочетающее *восприятие реальности с восприятием самой воспринимающей способности*, то есть сознательное восприятие. Таким образом, помимо досознательного слоя данных, полученных благодаря восприимчивости самого субъекта, образуется слой сознательных данных, приобретенных благодаря сброшенной познавательной способности к восприятию.

Будучи инструментом для получения сознательных представлений, сброшенная познавательная способность становится для субъекта объектом *самопознания*, то есть принимается за самого познающего субъекта. Применение сброшенной познавательной способности для познания этой же способности в качестве *познавательного инструмента* дает нам сознание нашего сознательного опыта как *индивидуального субъективного опыта*, а самих себя как *индивидуальных субъектов*. Поскольку субъект может создавать множество набросков, существует множество индивидуальных сознаний.

Сознательный опыт, определяемый свойствами сброшенной познавательной способности, *индивидуален*, тогда как *досознательные* «данные» – первоначальные (не опосредованные наброском) результаты восприимчивости к иному, а также наброски субъективности – являются *общими* для всех индивидуальных субъектов. Не будучи сознаваемыми, они существуют для субъекта как *нечто непознанное, неизвестное* и существенно влияют на сознательное познание.

Кроме того, к сфере досознательного относятся *связи* восприятия, полученного при помощи наброска. Поясним этот тезис. Указанное восприятие сочетается с восприятием самого наброска, и поэтому именно благодаря ему субъект становится сознающим. Связи элементов этого восприятия определяются свойствами наброска, но последний на уровне сознания предстает не таким, каков он есть, а таким, как он воспринят посредством него самого как познавательного инструмента. Следовательно, указанные связи не могут быть сознаваемы адекватно уже на уровне первичного сознания, но они даны субъекту на досознательном уровне, поскольку определяющий их набросок есть досознательная данность. В ходе дальнейшего сознательного познания индивидуальный субъект вынужден при помощи

воображения выстраивать связи элементов первичного сознания, и базисом данных построений будут имеющиеся на досознательном уровне связи этих элементов. Индивидуальному субъекту представляется, что его сознательное познание базируется только на неоформленных, несвязанных данных – *ощущениях*, тогда как на самом деле связи этих сознательных данных существуют на досознательном уровне и, так же как и первичные досознательные данные, влияют на построение сознательных связей.

Как осуществляется влияние досознательного на сознание? *Восприимчивость наброска* дает результаты, отличные от результатов, полученных благодаря *восприимчивости самого субъекта*. Таким образом, субъект имеет два слоя различных данных *об одной и той же реальности*. Назовем различные данные, которым соответствует один и тот же воспринимаемый предмет, *соответственными*. Сознательные и досознательные данные не могут вступить в прямое противоречие друг с другом, однако их различие смутно чувствуется. Субъект испытывает чувство неудовольствия, внутренней дисгармонии, связанной с теми или иными сознательными данными, и направляет свои познавательные усилия на устранение этой дисгармонии, то есть на приведение сознательных данных в соответствие с досознательными. Действующее на сознательном уровне (вторичное) воображение создает все новые и новые связи элементов первичного сознания, формируя таким образом сознаваемые предметы и их взаимосвязи.

Принятие тех или иных результатов работы воображения в качестве знания о мире определяется тем, насколько эти результаты соотносятся, гармонизируются с *соответственными* досознательными данными. Создание и отбор продуктов вторичного воображения – длительный и сложный процесс, в ходе которого постепенно формируется сознание, состоящее из предметов как связанных друг с другом целостностей.

Приведенное понимание способа формирования сознательного опыта позволяет прояснить, в чем состоит отмеченная Кантом, Гуссерлем и Франком *особенная каузальность живого*. *Явления, содержание которых определяется не только сознательными, но и досознательными данными, и представляет собой результат гармонизации первых со вторыми, сознаются познающим субъектом как обладающие жизнью*.

Будучи сознательным построением, живое подчиняется основным структурообразующим связям сознания – пространственности временности, причинности (эти связи вытекают из описанного выше способа познания субъектом мира; см. об этом: (Рябушкина 2014: 330-335)). Возникновение и изменение живого существа на первый взгляд вполне объясняются посредством построения действующей причинной связи, в соответствии с которой проявления жизни представляются как результат действия физиологических и психологических механизмов, однако при этом некоторое неуловимое, но важное основание останется за гранью объяснения. *Влияние досознательного* привносит в сознание *принципиально новое*, и это явление нового сознается как *рождение* живых существ. Рождение и смерть можно рассматривать как служащий для объяснения возникновения и уничтожения живого *особый род причинной связи*, который, не вступая в противоречие

с общей для всех сознательных явлений действующей причинной связью, тем не менее отличает живое от неживого. Эта дополнительная причинная связь, является, хотя и не вполне адекватным, но все же сознанием того, что истоки живого лежат за пределами сознательного опыта.

Причина изменений живого заключена не только в чем-то внешнем по отношению к нему, но, прежде всего, в нем самом; живое способно расти и развиваться, способно *рождать нечто новое*, в том числе *живое* знание, *живые* прекрасные произведения искусства. Данными свойствами живое обязано своим досознательным «корням».

Первобытное сознание формируется в установке на уменьшение диссонанса восприятий в целом и поэтому стихийным образом настраивается как на сознательные, так и на досознательные соответственные восприятия, не проводя между ними различия. Следствием первобытной нерасчлененности восприятий выступает всецело живой мир, в котором причинность мыслится как рождение и смерть. Такое миропонимание сохраняется и в культурах древности. Смерть живого существа не делает его *неживым*, а приводит к его обновлению, возрождению. Для этого этапа познания характерно представление о *вечно умирающей и вечно возрождающейся* природе, обусловленное ориентацией на вневременное досознательное.

В дальнейшем ходе познания понимание жизни становится иным, и этот процесс обусловлен сменой *познавательных установок*. Под познавательной установкой следует понимать один из возможных способов согласования *соответственных* сознательных и досознательных данных, принятый и применяемый до тех пор, пока он дает значимые результаты. Выяснение сути познавательной установки той или иной эпохи дает ключ к осмыслению характерных для нее пространственных, временных, каузальных, эстетических, этических представлений и определению их структурных особенностей. Если априоризм, присущий трансцендентально-феноменологической традиции, замыкает сознание в круге одних и тех же неизменных, неразвивающихся форм и типов предметов, то исследование процесса познания как смены познавательных установок позволяет осмыслить сознательный мир как мир, *открытый для структурных изменений*. Разумеется, рассмотрение этого сложного процесса выходит за рамки данной статьи. Здесь мы сможем лишь тезисно указать на отдельные его моменты.

Формирование нового понимания жизни, происходящее в античности, обусловлено тем, что познающий начинает сознавать существование *различных* соответственных досознательных результатов познания, служащих ориентиром для построения сознательных явлений и их связей. Первоначально это сознание представляет собой лишь неясное ощущение зависимости нашего отношения к различным сознательным явлениям от того, насколько они отвечают чему-то иному, находящемуся за пределами сознательного мира. Постепенно познающий приходит к мысли о существовании незримого «образца» сознательных явлений. Утверждая, что причиной вещи является ее *вечный образец*, античность как бы угадывает, что работа вторичного воображения ориентирована на достижение единства с

досознательным. В качестве отношения, соединяющего разнородное, выступает *гармония* (Лосев 2000а: 291).

Работа познающего по соединению разнородных начал породила различие истинного и неистинного бытия и отождествление истины (истинного знания) и реальности. Античный человек утверждает гармонию – в противовес ставшей осознанной дисгармонии, жизнь – в противовес безжизненности, познание природы – в противовес ремесленничеству как созданию неживых вещей. В результате возникает мир античности – мир как прекрасное живое существо. Так, например, Платон в «Тимее» называет космос «целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями» (Платон 1994: 435-436). Жизнь космоса – это «жизнь блаженного бога» (Платон 1994: 437).

Поскольку гармония сознательного и досознательного может быть найдена только в живом существе, античное творчество есть создание жизни. Отсюда следует, что познание есть не что иное, как рождение – рождение прекрасного живого существа. «...Вся эта сфера прекрасного – как сознание – трактуется при помощи учения о рождении. Прекрасно то сознание, говорит Платон, которое рождает» (Лосев 2000b: 231-232).

Античная онтология вытекает из познавательной установки на гармонизацию сознательного и досознательного. Именно поэтому Франк мог найти у античных философов отождествление жизни и бытия, на которое он ссылаясь как на подтверждение своей теории. Так, например, проанализировав учение Плотина, он приходит к выводу: «...абсолютное бытие здесь, как и у Платона, в последнем своем основании есть абсолютная жизнь» (Франк 1995: 377).

Доказывая бессмертие души через взаимопереход противоположностей, Платон опирается на утверждение: если бы действительность остановилась только на одной противоположности и не переходила бы в другую, то она осталась бы в неподвижном состоянии и омертвела бы. А.Ф. Лосев, определяя философскую ценность этого аргумента, замечает, что указанное утверждение является бездоказательным. «Эта омертвелость никого не может испугать ни логически, ни фактически. Если на Луне, например, нет жизни, то, значит, по крайней мере для настоящего времени, логически необходимый переход от жизни к смерти для Луны не имеет совершенно никакого значения» (см.: Платон 1993: 421). Современного человека действительно не может удивить мертвый мир. Неживое обрело реальность наравне с живым и зачастую представляется даже более устойчивым к изменениям и разрушениям, чем живое. Жизнь – структурная особенность мира, возникающая вследствие античной познавательной установки на достижение гармонии между сознательным и досознательным. Платон мог руководствоваться в своих рассуждениях о мире постулатом о тождестве реальности и жизни с тем же правом, с каким в современной познавательной установке человек может опираться на утверждение о тождестве реальности и языка.

Вместе с осознанием противоречивости и неоднородности сознательных содержаний мир впервые разделяется на живое и неживое. Как осуществляется такое разделение?

Неживая вещь – продукт творчества, созданный в установке исключительно на гармонизацию сознательного опыта как самостоятельного и не связанного с досознательным. Неживое признается действительным и сохраняется, поскольку уменьшает внутреннюю дисгармонию сознательного мира, а также, не имея реального соответственного восприятия в досознательном, не вызывает диссонанса с ним.

Но в античности сознательный мир еще не приобрел для человека самостоятельной значимости. *Ремесла* – умения создавать различного рода неживые вещи – Платон полагает недостойными того, чтобы ими заниматься, так как они имеют отношение только к смертному телу, помогая за ним ухаживать (Платон 1990: 260).

Действительно, изготовленные человеком полезные вещи подстраиваются под природу человека, *представленную на сознательном уровне*, а не под *действительную, укорененную в досознательном* человеческую природу, что закрепляет несовершенное сознание самого себя и препятствует самопознанию. Отсюда вытекает характерное для античности пренебрежительное отношение к производящей деятельности, облегчающей человеку жизнь, но не связанной с рождением прекрасного и с познанием (Платон 1994: 386).

Заметим также, что наличие в сознаваемом мире античного человека неживых вещей не противоречит идее о всеобщей одушевленности, поскольку все вещи без исключения пронизаны мировой душой и от нее неотделимы. В целом можно утверждать, что живой космос – это реальность, которую знала античность и которая являлась почвой как обыденного, так и философского мировосприятия той эпохи.

В Средневековье сознательным образом досознательного выступает *трансцендентное*; подлинная реальность полагается *за пределами* сознаваемого человеком мира. Средневековый мир видится живым лишь постольку, поскольку он определяется досознательным, а не противостоит ему. Мир земной остается живым как подобие мира небесного и утрачивает жизнь как отпавший от этого мира.

Сознание возможности *отпадения чувственного мира от мира Божественного* (ощущение разрыва сознательного и досознательного), *принятие возможности полной безжизненности* земного мира – одна из ключевых характеристик Средневековья.

Уход из жизни уже не понимается как часть жизненного круговорота, как обратная сторона рождения. Человек начинает ощущать опасность превращения живого не в *мертвое* (что обещает возрождение), но в *безжизненное*; он мыслит два вида ухода, из которых один допускает воскрешение, а другой – нет. Последний предстает как смерть самой души, то есть обращение живого в *неживое*.

Открытие существования в сознательном мире такого, нового, типа содержания, как *нерукоотворное* (не созданное человеком) *неживое*, оказывает на сознание потрясающее действие: мысль об угрожающей душе опасности становится определяющей. Основной заботой человека объявляется спасение души, то есть предотвращение безвозвратного, непоправимого ухода

из жизни. Противостоять угрозе смерти возможно только на пути уподобления Богу. Эта забота есть не что иное, как стремление человека восстановить свою связь с досознательным, поскольку именно она определяет его в качестве *живого* существа. Смерть ждет всех, кто утратил подобие Богу: «...боязливых и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая» (Откр., XXI, 8).

«Вторая», окончательная смерть – смерть души – парадоксальным образом трактуется как состояние, связанное со *страданием*. По словам Августина, «при последнем осуждении, хотя человек и не перестанет чувствовать, однако так как само чувство не будет доставлять приятного удовольствия и благотворного покоя, но будет мучительным вследствие страданий, то жизнь эту справедливо следует называть скорее смертью, чем жизнью» (Августин Блаженный 1998: 556).

Представление о «второй» смерти, на первый взгляд противоречивое, имеет гносеологическое объяснение. В характерной для данной эпохи установке на уподобление досознательному сознание разрыва сознательного и досознательного есть сознание сильнейшего диссонанса результатов познания, то есть величайшее страдание. Именно поэтому с представлением о смерти души связано представление о страдании. Понятие «жизнь» в данную эпоху не сводится к понятию «организм». Чувствовать – еще не значит жить, так как жизнь соотносима не со всяким чувством, а с чувством удовольствия от гармонии с досознательным. Лишенный этого чувства, по сути, не является живым, поэтому нет противоречия в том, чтобы испытывать страдания, не будучи живым.

Таким образом, на данном этапе познания имеет место различение двух жизней – жизни подлинной, связанной с трансцендентной Божественной реальностью, и жизни чисто физической, которая есть жизнь только по видимости. Аналогичным образом двойкой может быть и смерть: смерть чисто физическая – это не смерть подлинная, тогда как смерть, отрывающая от Божественного мира, оказывается смертью окончательной, настоящей.

Сведение смысла живого к понятию организма – результат *принятия сознательного мира в качестве единственной реальности*. Тенденция к тому, чтобы утверждать *автономию чувственного мира*, намечается с началом Нового времени, достигая завершения в эпоху ницшеанского «великого полдня», сулящего человеку избавление от «теневого», «задних» миров.

Основание для возникновения этой тенденции состоит в том, что в процессе сознательного творчества продуцируется все больше вещей, имеющих значимость исключительно для сознательного мира и человека как эмпирического существа, и их бытие ждет своего осмысления. Сознательный мир становится все более весомым сам по себе, он отягощается множеством новых продуктов сознательного творчества, которые требуют гармонизации друг с другом. Все больше творческих ресурсов расходуется на внутреннюю гармонизацию сознательного мира, что ведет к дальнейшему увеличению числа продуктов воображения, которые не имеют соответствия в досознательном и значимы лишь как составляющие «чувственного»

мира. Сознаваемый «чувственный» мир растет на глазах, и его внутренние противоречия приобретают для познающего все большую остроту, по сравнению с которой диссонанс сознательного и досознательного становится все менее заметным.

В качестве основания, по которому посюсторонний мир принимается в качестве действительного, выступает *идея* о принципиальной согласованности (*предустановленной гармонии*) сознательного («здесьнего мира») с досознательным («Божественным миром»). Чтобы объяснить существование диссонанса в условиях предустановленной гармонии миров, прибегают к различению *сознательного мира как такового и нашего знания о нем*. Диссонанс трактуется как несоответствие *знания* о сознательном мире *самому этому миру*. Происходит *разделение сознательного мира на мир как таковой (объективный мир) и мир, как он представляется мне (субъективный мир)*. Если первый в силу предустановленной гармонии может считаться заслуживающим принятия в качестве действительности, то второй должен подвергаться корректировке в процессе сознательного творчества до тех пор, пока не будет полностью сообразовываться с первым. Родоначальником данной познавательной установки выступает Р. Декарт.

На этом этапе познания между досознательным и сознательным полагается *гармония*, а поскольку свойство быть *живым* обусловлено гармонией явления с досознательным, сознательный мир все еще видится полностью живым. Жизнь, благодаря предустановленной гармонии наполняющая весь сознательный мир, представляется столь же неуничтожимой, как и сама гармония: «Не только неразрушима душа (зеркало неразрушимого универсума), но и самое животное, хотя его машина часто гибнет по частям и покидает или принимает органические одеяния» (Лейбниц 1982: 427).

Однако понимание жизни на этапе утверждения предустановленной гармонии оказывается своеобразным. Так как гармония сознательного мира с досознательным мыслится *заведомо существующей*, предустановленной, *досознательное перестает быть ориентиром сознательного творчества* и оказывать влияние на содержание сознания. Если в античности досознательное в виде «вечного образца», «формы» определяло смысловое содержание вещи и тем самым выступало в качестве *цели вещи*, то теперь, когда досознательное утрачивает содержательное влияние на сознательные явления, *целевая причина относится исключительно к субъективному миру* и изгоняется из мира объективного. Действующая причина объявляется единственно возможной причиной объективного мира.

Поскольку явление, с одной стороны, принадлежит миру объективному, а с другой – познаваемо, то возможен случай совпадения объективного и субъективного – явления и знания о нем. В данном случае происхождение явления может быть описано как при помощи действующей, так и посредством целевой причинности. Это *имеет место только в случае наличия исчерпывающего знания о явлении*. Подобного рода знание в отношении природных вещей доступно только Богу.

В итоге *живое трактуется либо как результат взаимодействия пространственных тел, либо как результат конструирования Богом*. Согласно

Лейбницу, живое тело есть машина, созданная Богом (Лейбниц 1982: 424). Мир есть слаженно работающий механизм.

Декарт на основе открытия *непроизвольных* действий живого существа приходит к пониманию того, что все они могут совершаться благодаря его органам, которые взаимодействуют между собой как части машины (Декарт 1994: 180). Механистическое учение о живом получает общее признание. Упомянем лишь Ж.О. Ламетри, опубликовавшего сочинение под названием «Человек-машина», и Т. Гоббса, для которого человек также был машиной.

Итак, на данном этапе познания субъект сосредотачивается на гармонизации объективного и субъективного – двух пластов сознательного мира, в результате чего досознательное перестает оказывать *содержательное* влияние на явления. В итоге сознательный мир, признаваемый живым в силу принципа предустановленной гармонии, на деле рассматривается как механизм.

В мире предустановленной гармонии человек видится *отличным от механизма* лишь постольку, поскольку он есть *субъект познания*. Следствием этого является начатое Декартом, но характерное для данной эпохи в целом *сведение человека к вещи мыслящей, к субъективности*.

На следующем этапе человек стремится найти способ приведения субъективного и объективного к единству, не опираясь на идею о предустановленной Богом гармонии. Основанием возможности достичь указанного единства выступает идея об *интеллектуальной интуиции* – интеллектуальном продуцировании объектов, которое есть также познание этих объектов. Продуцирующее – интеллигенция или Я – есть та исходная точка, в которой имеет место *абсолютное тождество* созерцающего и созерцаемого, субъекта и объекта: «Я *есть* по необходимости тождество субъекта и объекта, – субъект-объект; и оно является таким прямо, без всякого дальнейшего посредства» (Фихте 1993а: 81). На данном этапе *полагается возможность гармонизации мира без какой-либо опоры на досознательное*, вследствие чего *сознательный мир как целое утрачивает жизнь*.

Живыми остаются только мыслящие, воспринимающие существа. Каковы гносеологические основания указанного изменения понимания жизни? Диссонанс явления и соответственного ему досознательного восприятия оказывается особенно значительным в ситуации, когда само досознательное изменяется, преобразуется. Это имеет место в случае создания набросков субъективности. Новые наброски воспринимаются субъектом при помощи самой наброшенной познавательной способности и, таким образом, «проявляются» в сознательном мире. В результате работы вторичного воображения по построению связей элементов первичного сознания, соответственных наброску, *наброски сознаются субъектом как живые существа*. Наброски, поскольку они обладают познавательными способностями, сознаются как существа, в той или иной степени *воспринимающие мир*. Стало быть, связь существ, обладающих восприимчивостью, с досознательным не может быть порвана даже в установке на автономизацию сознательного мира. Воспринимающие существа оказываются лишь отдельными островками жизни на фоне утратившего жизнь мира. Именно такое понимание

жизни можно найти у Канта, который как мы видели, разделяет природу на органическую и неорганическую.

С разделением природы на живую и неживую причинная связь «рождение» сохраняет силу лишь в отношении существ, способных к восприятию (данным существам соответствуют досознательные наброски субъективности). Вместе с тем человек сознает, что живой организм, поскольку он есть *часть мира, в целом ставшего неживым*, оказывается все менее отличным от хитроумной машины. Это сознание порождает в человеке ни с чем не сравнимый ужас – ужас Натаниэля из «Песочного человека» Гофмана. Невозможность созерцать сознательный мир как *живой мир* переживается человеком как катастрофа. Он жаждет жизни и повсюду в мире ищет ее. И. Гердер страстно противится тому, чтобы «изо дня в день все более ощущать себя машиной», призывая то, что безвозвратно потеряно: «Сердце! Тепло! Кровь! Человечество! Жизнь!» (Мейнеке 2004: 306).

Будучи связанной исключительно с *набросками субъективности*, жизнь принимает новую форму: она превращается, прежде всего, во *внутреннюю* жизнь воспринимающего существа, которая, однако, парадоксальным образом проявляется вовне, формируя его внешний облик и поведение («органическая сила» Гердера).

Из того, что живым признается лишь соответствующее наброску (познающее, обладающее сознанием), вытекает положение о том, что *мышление есть жизнь*. И.Г. Фихте пишет: «...мышление, как все самостоятельное, живо по самой своей сущности; и именно потому мысль может быть мыслима только самостоятельной, а самостоятельность может быть приписываема только мышлению, ибо и самостоятельности, и мышлению сопутствует жизнь» (Фихте 1993b: 413).

Представители немецкого идеализма, руководствуясь идеей интеллектуальной интуиции, полагают отождествляемую с жизнью мысль истоком сознательного мира. Утверждение о том, что *в основании* сознательного мира все-таки лежит жизнь, позволяет смягчить то чувство утраты жизни, которое испытывает человек, созерцая сам этот мир, где жизнь «сжалась», «сосредоточилась» лишь в организмах, перестав быть достоянием целого мира. Так, согласно Фихте, не следует сводить жизнь к жизни индивида; жизнь есть основа всех явлений сознательного мира, в том числе и индивидов: «...не индивид, а единая, непосредственная, духовная жизнь есть создатель всех явлений и самих являющихся индивидов» (Фихте 1993b: 686-687).

Шеллинг в своем понимании живого также опирается на идею о том, что *живое есть разум*. При этом если для Фихте неживая природа является действительно неживой (не-Я), хотя основанием ее выступает жизнь (Я), то для Шеллинга неживой природы не существует, поскольку природа – это Я, хотя и бессознательное. Шеллинг утверждает: «...так называемая мертвая природа вообще не что иное, как не достигшая зрелости интеллигенция» (Шеллинг 1987: 233).

По Гегелю, *идея*, будучи основой, принципом развития мира, не может не быть также и *жизнью*. В духе как идее, то есть в *живом* духе, понятие

и реальность едины; представление же о мертвой природе (под «мертвой природой» Гегель понимает неорганический мир) является результатом разделения понятия и реальности (субъективного и объективного, формы и материи) в субъективном абстрагирующем мышлении (Гегель 1972: 211).

Таким образом, рассматриваемой эпохе удастся сохранить жизнь сознательного мира за счет того, что в основе этого мира полагается *познающий*, который в своей интеллектуальной интуиции тождественен самому себе как познаваемому.

Следующая познавательная установка несет с собой новое понимание характера *отношения между субъектом и объектом*, – отношения, которое, начиная с эпохи «предустановленной гармонии», играет ключевую роль в формировании структуры сознательного мира. Новое понимание намечается А. Шопенгауэром и принимает четкие формы в работах Ф. Ницше. Прежде утверждалось, что существуют, с одной стороны, объективные явления, а с другой – субъективные представления о них, причем между теми и другими имеет место *соответствие*, которое ведет к диссонансу, поскольку, вообще говоря, представление о предмете *не тождественно* самому предмету. В том или ином виде субъектно-объектный дуализм был *нервом* всех философских концепций двух предшествующих эпох.

Однако все попытки привести субъективное и объективное к единству оказываются тщетными. Более того, работы немецких идеалистов, направленные на построение «философии тождества», демонстрируют *принципиальную невозможность* устранения противоположности субъективного и объективного. Гегель утверждает, что единство субъективного и объективного, по сути, *всегда* имеет место («все действительное разумно, все разумное действительно»), но при этом *единство противоположностей не означает их уничтожения* (так называемый закон единства и борьбы противоположностей). Этот открытый Гегелем «закон» есть следствие того, что в установке на абсолютизацию сознания *необходимо полагать источник диссонанса внутри сознательного мира* и противопоставление субъективного и объективного играет роль этого необходимого источника, а потому от него нельзя избавиться, не разрушив сами основы познавательной установки эпохи. Иными словами, закон единства и борьбы противоположностей есть *закон данной познавательной установки*, ему подчинены *все* системы немецкого идеализма. Так, Шеллинг пишет: «В Я содержатся изначальные противоположности – субъект и объект; оба они *друг друга снимают, и тем не менее один невозможен без другого*... они должны быть объединены, ибо ни один не может уничтожить другого; однако существовать вместе они тоже не могут. Таким образом, противоборство идет не столько между двумя факторами, сколько между неспособностью объединить два бесконечно противоположных друг другу фактора, с одной стороны, и необходимостью сделать это, чтобы не было снято тождество самосознания, – с другой» (Шеллинг 1987: 278). Понимание того, что диссонанс субъективного и объективного непреодолим на основе идеи об интеллектуальной интуиции, влечет за собой поиск новой постановки проблемы познания, новой познавательной установки.

В соответствии с сохраняющейся установкой на автономизацию сознательного мира диссонанс по-прежнему трактуется как *несогласованность, имеющая место в рамках сознательного мира, а не как противостояние этого мира в качестве целого миру иному*. Но вместе с тем находится новое объяснение диссонанса, которое заключает в себе обоснование возможности его преодоления и приведения сознательного мира к внутреннему единству. А. Шопенгауэр предлагает рассматривать все составляющие сознательного опыта как *представления*. Последние не являются *ни субъективными, ни объективными*, но соединяют в себе черты того и другого. С одной стороны, все представления (составляющие сознательного мира) суть результаты *объективации*. *Субъективных* представлений не существует, так как субъект – это «то, что все познает и никем не познается» (Шопенгауэр 1999: 20), а значит, субъективное не может быть представляемо. Субъект всегда остается «вне поля зрения»; ничто из сознаваемого не есть субъект, следовательно, мы имеем только один ряд представлений – объекты, и нет другого ряда, который мог бы дисгармонизировать с этим рядом. На данном этапе дисгармония полагается существующей *внутри объективного ряда*, и это открывает перспективу ее преодоления. Сколь бы велика ни была несообразность одних объектов с другими, как бы они ни «конфликтовали» друг с другом, все же приведение их к гармонии не является *принципиально* невозможным, тогда как единство субъективных и объективных содержаний недостижимо ввиду их принципиальной несоизмеримости, наличия у них взаимоисключающих атрибутов. В *полной объективации сознательного мира* состоит надежда новой эпохи на избавление от диссонанса. Такова ее познавательная установка.

Различные философские направления мысли данной эпохи акцентируют те или иные стороны обусловленного познавательной установкой единого миропонимания. Позитивисты утверждают необходимость исключения субъекта из мира. Феноменология подчеркивает, что «сами вещи» даны благодаря сознанию, но при этом они представляют собой не вещи сами по себе в кантовском смысле, а интендированные сознанием предметы. Указанные направления не исключают, а дополняют друг друга: можно показать, что феноменология тоже выводит субъективное из поля сознательного опыта. Идею интенциональности принимает и экзистенциализм, также выступая против полагания двух миров – «внутреннего» и «внешнего». М. Хайдеггер указывает, что человеческому существованию («экзистенции присутствия») принадлежит направленность на предметный мир, при этом мир присутствия не есть сущий сам по себе, он есть некий проект, наброшенный присутствием (Хайдеггер 2001: 219).

Познающие живые существа, поскольку их пытаются представлять, включать в предметный мир, теперь лишаются *внутреннего, субъективного* мира и *объективируются, отелесниваются*¹. Сохраняется введенное Кантом

¹ Против самообъективации выступают экзистенциалисты, но они уже не могут противопоставить ей ничего иного, кроме «бытия к смерти», «ничто» (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Они мыслят в рамках познавательной установки, в соответствии с которой субъект, для которого существует сознаваемый мир, сам не может быть *чем-то* сознаваемым.

понимание жизни как *организма*, однако организм теперь рассматривается как часть *всецело объективированного* сознательного мира.

Следствием *опредмечивания* познающего, воспринимающего существа является стремление объяснить его поведение на основе понятия *инстинкта*. Ницше трактует «волю к власти» как инстинкт, тем самым лишая поведение живого существа его *внутренней, субъективной стороны* (осознанности, обдумывания, целенаправленности). Сознательная воля не отрицается вовсе, но объявляется результатом нашей ошибочной рефлексии о своем поведении. Утверждается, что вовсе не сознательная воля в действительности определяет наши действия [Ницше 1996: 641]. Ницше пишет: «...я – тело, только тело, и ничто больше; а душа есть только слово для чего-то в теле. <...> Орудием твоего тела является также твой маленький разум...» (Ницше 1996: 24).

Поскольку живые существа и неживые предметы теперь образуют *единый объективированный мир*, человеческое познание направляется на поиск *единой причинной связи*, единой объяснительной схемы, для которой живые организмы не составляли бы исключения. Ни действующая, ни целевая причины не подходят для этой роли. Искомую объяснительную схему предлагает теория происхождения видов Ч. Дарвина. Составляющие этой схемы – *изменчивость и естественный отбор*.

Изменчивость замещает ставшие неприемлемыми причинные связи предшествующих эпох. Полагание изменчивости фактически является *признанием наличия в природном мире внезапных, далее необъяснимых изменений*. Новая познавательная установка, *исключающая все субъективное из области сознаваемого*, в конечном счете делает невозможным построение причинной связи, объясняющей возникновение новых целостностей. Действительно, всякий вопрос о том, как возник тот или иной объект, требует обращения к субъективности, которая осуществляет *опредмечивание*, а такое обращение при данной установке невозможно. Именно поэтому феноменология может лишь *описать* различные типы предметов, но не *объяснить* их существование.

Показательно, что Ницше как провозвестник эпохи подвергает критике *каузализм*. Он указывает на то, что понятие «причина» проистекает из нашего представления о сознательной, целенаправленной воле действующего индивида (Ницше 2005: 308-309). С критикой причинности выступают и другие влиятельные направления эпохи, например *позитивизм*. О. Конт пишет: «...основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу заключается в повсеместной замене недоступного определения причин в собственном смысле слова – простым исследованием законов, т.е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями» (Конт 2003: 73-74).

Элиминация причинности – неизбежное следствие познавательной установки эпохи, для которой сознательный мир – это результат объективации, осуществляемой субъектом, это мир явлений, но таких, которым не соответствуют никакие *вещи в себе*. Будучи объективированными, основанными субъектом, явления не имеют собственной основы, и, следовательно, не могут быть причинами (Ницше 2005: 306).

Построение причинной связи состоит отныне не в объяснении того, как возникает то или иное создаваемое нами образование (подобное объяснение заслужит упрек в «субъективности», будет признано заведомо неадекватным), а в ответе на вопрос о том, что обеспечивает его сохранение в сознательном мире среди множества других образований. В дарвиновской теории происхождения видов таким ответом становится учение о естественном отборе. Данный вопрос, вообще говоря, не имеет прямого отношения к смыслу причинной связи и является вопросом о принятии или непринятии тех или иных сознательных содержаний. Принятие определенных содержаний, их сохранение в качестве составляющих сознательного мира, как мы помним, зависит от того, способствуют ли эти содержания гармонизации соответственных сознательных и досознательных «данных». Но в этой познавательной установке, в условиях полагания автономного характера сознательного мира, гармонизация состоит в подгонке, приспособлении одних продуктов объективации к другим. Отсюда вытекает учение о выживании наиболее приспособленных организмов.

Итак, принятие «эволюционного типа причинности» означает элиминацию причинности в ее прежнем смысле – причинности как объяснения происхождения новых явлений, а не их принятия, сохранения.

Неизбежное распространение эволюционного типа причинности на все явления сознательного мира (как органические, так и неорганические) в дальнейшем ведет к возникновению так называемой концепции глобального эволюционизма. Неорганические системы начинают рассматриваться по аналогии с организмами как становящиеся, развивающиеся, усложняющиеся. Изменчивость (спонтанное возникновение упорядоченных структур) приписывается не только биологическим системам, но и системам неорганической природы – возникает синергетика. Создаются аналоги естественного отбора, объясняющие сохранение неживых систем (например, теорий, гипотез). Известный тезис Ф.Г. Добржанского «ничто в биологии не имеет смысла кроме как в свете эволюции» получает расширение: «Ничто в науке не имеет смысла кроме как в свете эволюции» (Князева 2014: 44). Поскольку эволюционный тип причинности, по сути, означает элиминацию причинной связи, возникновение в сознательном мире нового оказывается необъяснимым, неожиданным, случайным: «Эмерджентность – это способ рождения новизны в процессе эволюции природы и общества» (Князева 2014: 48).

Заметим, что изменчивость живых существ есть (пусть и неадекватное) осознание влияния досознательного на содержания сознание. Познавательная установка эпохи такова, что досознательное может «проникать» в сознание лишь в крайне примитивизированной форме, позволяющей сблизить причинность живого и неживого и представить единую объективную причинность сознательного мира.

Эволюционная теория, включая в себя учение об изменчивости видов, фактически принимает во внимание неустранимое влияние досознательных данных на содержание сознания. Выраженное в чисто посюсторонних терминах, как того требует познавательная установка эпохи, это учение на деле указывает на то, что такие сознательные содержания, как ступени развития

жизни, ускользают от объяснения на основе чисто поюсторонней причинности.

Понимание *познавательной способности* как результата эволюционного процесса неминуемо ведет к ее *натурализации*. Это в дальнейшем порождает тезис о «телесности» познавательной способности. Утверждается и представление о том, что *познавательная способность базируется на инстинктивной деятельности живого существа*. Отношение познавательной способности и мира превращается в отношение «организм – среда». Так, Ницше пишет: «Полезность с точки зрения сохранения, а не какая-нибудь абстрактно-теоретическая потребность не быть обманутым, служит мотивом к развитию органов познания» (Ницше 2005: 280).

Жизнь, поскольку она лишь как «частный случай» входит в состав сознательного мира, в целом утратившего жизнь, не может мыслиться иначе, как преходящей, подверженной уничтожению. Единство сознательного мира предполагает, что живое состоит из той же «материи», что и неживое, а это означает, что живое есть лишь особое сочетание неживых элементов и его неминуемо ждет распадение на эти элементы.

Как ни странно это звучит, следует признать, что *философия жизни* делает очередной шаг к *безжизненности* сознательного мира, поскольку идет по пути отрицания связи сознательного (чувственного) с досознательным (сверхчувственным). Лежащий за пределами сознания слой результатов познания перестает давать надежду на обретение гармонии, перестает быть движущей силой сознательного творчества. Этим чувством вызвана идея Ницше о «смерти Бога». Как пишет Хайдеггер, «...слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь» (Хайдеггер 1990: 147).

В действительности чувство безжизненности и пустоты, столь остро испытанное Ницше в отношении сверхчувственного мира, связано не с самим досознательным, а с *традиционными образами*, которые принимала в человеческом сознании досознательная основа явлений.

Лишенное оплодотворяющего влияния досознательного, сознательное творчество сводится к производству вещей, выполняющих приспособительную функцию, создающих для человека комфортную среду обитания, отвечающих его вкусам и потребностям. При этом влияние досознательного проявляется в усиленном чувстве неудовольствия, возникающем вследствие «удаления» сознательного от досознательного, усиления их диссонанса. С «уничтожением» потустороннего мира досознательное продолжает являть себя, скрываясь под маской *бессознательных¹ инстинктов*.

¹ «Бессознательное» не следует отождествлять с «досознательным». Первое есть неадекватный образ второго, формирующийся в установке на автономизацию сознательного мира. Понятие о бессознательном есть либо результат переноса сознательных феноменов в область несознаваемого («бессознательная воля», «бессознательное мышление» в немецком идеализме), либо следствие учения об инстинктах как основе поведения человека (бессознательное как «вытесненные» из сознания проявления инстинктивной жизни в концепции З. Фрейда). В любом случае *бессознательное имеет сознательное происхождение*, то есть, по сути, относится к сознательному миру.

Влиянием бессознательного на сознание Фрейд объясняет возникновение неврозов, безумия. «Инстинкт» работает механически, по принципу насоса: чем больше вытеснено, тем больше «давление» на сознание и тем тяжелее невроз, в форме которого вытесненное прорывается в сознание. С теоретико-познавательной точки зрения это означает: чем упорнее пренебрегает человек досознательным, тем большее чувство неудовольствия из-за вытекающего отсюда расхождения сознательного и досознательного он испытывает. Франк пишет: «...всюду, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из себя самого, силой своего субъективного произвола, он именно в силу этого гибнет, становясь рабом и игрушкой трансцендентных сил – именно темных, губительных сил» (Франк 1990: 405).

Будучи опредмеченным, человек все еще остается живым *воспринимающим существом*, поскольку с ним связано представление о субъективности как *опредмечивающей деятельности*, хотя эта деятельность уже понимается как результат совместного действия инстинктов и эволюции.

В дальнейшем, с провозглашением «смерти субъекта», человеческое творчество оказывается в ситуации, когда исчезает последний остров жизни в сознательном мире – познающее, воспринимающее существо. В эпоху, когда реальность сводится к «письму», человек становится *знаком*, продуктом языка. *Язык есть чисто сознательное построение* (функцией естественного языка является *сохранение и передача информации* – результатов познания, смыслов, созданных в процессе сознательного творчества), *он не имеет соответствия в досознательном*. Можно показать, что *сознательный мир, претерпевая превращение в текстовый мир, полностью утрачивает жизнь*. Органическое более не противопоставляется неорганическому, грань между ними оказывается стертой. Становясь частью *языкового мира*, человек уже не может представлять живое иначе, чем по аналогии с компьютером – наиболее совершенным из известных ему *средств получения, хранения и трансляции информации*.

Итак, безжизненность сознательного мира выступает следствием попыток игнорировать влияние досознательного на содержание сознательного опыта. Однако роль досознательного в сознательном творчестве никогда не может быть сыграна до конца, а значит, возможна смена познавательной установки, в результате которой сознательное творчество станет творчеством жизни.

Заключение. Исследование позволяет сделать вывод о том, что феноменологическое описание работы *сознания* по конституированию различных типов предметов, таких как живое и неживое, необходимо дополнить исследованием лежащих *за пределами сознания условий возможности* сознательного опыта. Без учета последних типы предметов оказываются необъяснимыми причудами субъективности и не могут быть осмыслены как достигнутые той или иной эпохой результаты *познания*, что лишает возможности понимания эпохальных структурных трансформаций сознания, истоков кризисных явлений в сознании человека.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Августин Блаженный. 1998. Творения. В 4 т. Т. 3. О Граде Божиим (Кн. 1–13). Санкт-Петербург ; Киев : Алетейя. 595 с.
- Гегель Г.В.Ф. 1972. Наука логики. В 3 т. Т. 3. Москва : Мысль. 371 с.
- Гуссерль Э. 2004. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 400 с.
- Гуссерль Э. 2010. Картезианские медитации. Москва : Акад. проект. 229 с.
- Декарт Р. 1994. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Москва : Мысль. 633 с.
- Доброхотов А.Л. 1986. Категория бытия в классической западноевропейской философии. Москва : Изд-во Моск. ун-та. 248 с.
- Кант И. 1994. Сочинения. В 8 т. Т. 5. Критика способности суждения. Москва : Чоро. 414 с.
- Князева Е.Н. 2014. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. Москва ; Санкт-Петербург : Университет. кн. 352 с.
- Конт О. 2003. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). Ростов-на-Дону : Феникс. 256 с.
- Лейбниц Г.В. 1982. Сочинения. В 4 т. Т. 1. Москва : Мысль. 636 с.
- Лосев А.Ф. 2000а. История античной эстетики. Ранняя классика. Москва : АСТ. 624 с.
- Лосев А.Ф. 2000б. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Москва : АСТ. 846 с.
- Мейнеке Ф. 2004. Возникновение историзма. Москва : РОССПЭН. 480 с.
- Ницше Ф. 1996. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Москва : Мысль. 829 с.
- Ницше Ф. 2005. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Москва : Культур. революция. 880 с.
- Платон. 1990. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. Москва : Мысль. 860 с.
- Платон. 1993. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. Москва : Мысль. 528 с.
- Платон. 1994. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. Москва : Мысль. 654 с.
- Рябушкина Т.М. 2014. Познание и рефлексия. Москва : Канон+. 352 с.
- Фихте И.Г. 1993а. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Мифрил. 687 с.
- Фихте И.Г. 1993б. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург : Мифрил. 798 с.
- Франк С.Л. 1990. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. Москва : Правда. С. 181-559.
- Франк С.Л. 1995. Предмет знания // С.Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. Санкт-Петербург : Наука. С. 35-416.
- Хайдеггер М. 1990. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. № 7. С. 143-176.
- Хайдеггер М. 2001. Основные проблемы феноменологии. Санкт-Петербург : Высш. религиозно-филос. шк. 446 с.
- Шеллинг Ф.В.Й. 1987. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Москва : Мысль. 637 с.
- Шопенгауэр А. 1999. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Мир как воля и представление. Москва : ТЕРА – Книжный клуб ; Республика. 496 с.
- Biceaga V. 2010. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. London ; New York : Springer. 220 p.
- Husserl E. 2001. Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic. Dordrecht : Kluwer Academic. 720 p.

Tatyana M. Ryabushkina, Candidate of Philosophy, National Research University Higher School of Economics. Moscow, Russia. E-mail: ryabushkinat@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-9229-9924
ResearcherID: K-7083-2015
SPIN-код: 6128-3467

Article recived 13.07.2019, accepted 03.09.2019, available online 06.04.2020

“LIFE IS KNOWLEDGE”: S. FRANK AND WEST EUROPEAN TRANSCENDENTAL TRADITION OF UNDERSTANDING THE PHENOMENON OF LIFE

Abstract. The article is a transcendental phenomenological research for the phenomenon of life that shows how from the point of view of theory of knowledge it is possible to explain the consciousness of the difference between animate and inanimate objects, as well as changes in the understanding of this difference in the development of West European thought.

The analysis of Kant's conception of a “natural purpose” and Husserl's conception of the “lived body” shows that the living being differs from the inanimate object by the special character of causality. However, Kant's apriorism can't explain the existence of *various* types of objects, such as the animate and the inanimate, in conscious experience that subjects to *general a priori* forms. Kant is forced to admit that *it is impossible to cognize a priori the special causality of the living beings* – causality, which is not reduced to the “efficient cause” that determines the objective order of phenomena. Husserl fails to show that the phenomenon of life is rooted in subjectivity, i.e. he fails to understand the phenomenon within the framework of the phenomenological project of understanding consciousness as the single field of sense-giving. Moreover, the late reflections of the philosopher demonstrate the impossibility of constituting the animate object within *passivity* – the deepest layer of sense accomplishments that precedes ego's synthetic activity.

S. L. Frank's studies show that the basis of the *spiritual unity* is the *unity* that goes beyond the sphere of consciousness. It allows Frank to prove that there is an inseparable connection between *life* and *knowledge*, but his understanding of life as *absolute being* cannot be considered as proved.

Clarifying the relationship between the concepts of “life” and “knowledge”, the author shows how the change of *cognitive attitudes* brings a new understanding of the place and role of life in the human-conscious world. First, there is a change from the identification of *truth* and *life*, from the recognition of the world as an alive world to the assertion of the existence of not only animate but also inanimate things, then, there is a reduction of life to the organism – the subject of biology, and finally – the gradual disappearance of life from consciousness, erasing the semantic boundary between a living being and a machine.

Keywords: transcendental philosophy; phenomenology; subjectivity; constitution; transcendence; lifeworld; lived body; passive synthesis; all-unity; alive knowledge; living being; inanimate object; the conscious; the before-conscious.

This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant no. 18-011-01234: The Principle of Transcendentalism in Russian Philosophy (XIX–XX cent.).

For citation: Ryabushkina T.M. «Zhizn' est' znanie»: S.L. Frank i zapadnoevropeyskaya transtsendental'naya traditsiya osmysleniya fenomena zhizni [“Life is knowledge”: S. Frank and West European transcendental tradition of understanding the phenomenon of life], *Antinomii=Antinomies*, 2020, vol. 20, iss. 1, pp. 35–68. DOI 10.24411/2686-7206-2020-10102. (in Russ.).

References

Augustine of Hippo. *Tvoreniya. V 4 t. T. 3. O Grade Bozhiem (Kn. 1–13)* [Creations, in 4 vols. Vol. 3. The City of God (Books 1–13)], St. Petersburg, Kiev, Aleteyya, 1998, 595 p. (in Russ.).

- Biceaga V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, London, New York, Springer, 2010, 220 p.
- Comte A. *Dukh pozitivnoy filosofii. (Slovo o polozhitel'nom myshlenii)* [Spirit of Positive Philosophy (Word about positive thinking)], Rostov-on-don, Feniks, 2003, 256 p. (in Russ.).
- Descartes R. *Sochineniya. V 2 t. T. 2* [Works, in 2 vols. Vol. 2], Moscow, Mysl', 1994, 633 p. (in Russ.).
- Dobrokhotoy A.L. *Kategoriya bytiya v klassicheskoy zapadnoevropeyskoy filosofii* [The Category of Being in Classical West European Philosophy], Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1986, 248 p. (in Russ.).
- Fichte J.G. *Sochineniya. V 2 t. T. 1* [Works, in 2 vols. Vol. 1], St. Petersburg, Mifril, 1993, 687 p. (in Russ.).
- Fichte J.G. *Sochineniya. V 2 t. T. 2* [Works, in 2 vols. Vol. 2], St. Petersburg, Mifril, 1993, 798 p. (in Russ.).
- Frank S.L. *Nepostizhimoe* [Incomprehensible], S.L. Frank, *Sochineniya*, Moscow, Pravda, 1990, pp. 181-559. (in Russ.).
- Frank S.L. *Predmet znaniya* [Subject of Knowledge], S.L. Frank, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka*, St. Petersburg, Nauka, 1995, pp. 35-416. (in Russ.).
- Hegel G.W.F. *Nauka logiki. V 3 t. T. 3* [Science of Logic, in 3 vols. Vol. 3], Moscow, Mysl', 1972, 371 p. (in Russ.).
- Heidegger M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology], St. Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001, 446 p. (in Russ.).
- Heidegger M. *Slova Nitszhe «Bog mertv»* [Nietzsche's Words "God is dead"], *Voprosy filosofii*, 1990, no. 7, pp. 143-176. (in Russ.).
- Husserl E. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, 720 p.
- Husserl E. *Kartezijskie meditatsii* [Cartesian Meditations], Moscow, Akademicheskii proekt, 2010, 229 p. (in Russ.).
- Husserl E. *Krizis evropeyskikh nauk i transsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology], St. Petersburg, Vladimir Dal', 2004, 400 p. (in Russ.).
- Kant I. *Sochineniya. V 8 t. T. 5. Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Works, in 8 vols. Vol. 3. The Critique of Judgement], Moscow, Choro, 1994, 414 p. (in Russ.).
- Knyazeva E.N. *Enaktivizm: novaya forma konstruktivizma v epistemologii* [Enactivism: A New Form of Constructivism in Epistemology], Moscow, St. Petersburg, Universitetskaya kniga, 2014, 352 p. (in Russ.).
- Leibniz G.W. *Sochineniya. V 4 t. T. 1* [Works, in 4 vols. Vol. 1], Moscow, Mysl', 1982, 636 p. (in Russ.).
- Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Rannyya klassika* [The History of Ancient Aesthetics. Early classics], Moscow, AST, 2000, 624 p. (in Russ.).
- Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [The History of Ancient Aesthetics. Sophists. Socrates. Plato], Moscow, AST, 2000, 846 p. (in Russ.).
- Meineke A. *Vozniknovenie istorizma* [The Emergence of Historicism], Moscow, Rosspen, 2004, 480 p. (in Russ.).
- Nietzsche F. *Sochineniya. V 2 t. T. 2* [Works, in 2 vols. Vol. 2], Moscow, Mysl', 1996, 829 p. (in Russ.).
- Nietzsche F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostey* [The Will to Power. Experience of Reevaluation of All Values], Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2005, 880 p. (in Russ.).
- Plato. *Sobranie sochineniy. V 4 t. T. 1* [Works, in 4 vols. Vol. 1], Moscow, Mysl', 1990, 860 p. (in Russ.).
- Plato. *Sobranie sochineniy. V 4 t. T. 2* [Works, in 4 vols. Vol. 2], Moscow, Mysl', 1993, 528 p. (in Russ.).
- Plato. *Sobranie sochineniy. V 4 t. T. 3* [Works, in 4 vols. Vol. 3], Moscow, Mysl', 1994, 654 p. (in Russ.).
- Ryabushkina T.M. *Poznanie i refleksiya* [Knowledge and Reflection], Moscow, Kanon+, 2014, 352 p. (in Russ.).
- Schelling F.W.J. *Sochineniya. V 2 t. T. 1* [Works, in 2 vols. Vol. 1], Moscow, Mysl', 1987, 637 p. (in Russ.).
- Schopenhauer A. *Sobranie sochineniy. V 6 t. T. 1. Mir kak volya i predstavlenie* [Works, in 6 vols. Vol. 1. The World as Will and Representation], Moscow, TEPPA – Knizhnyy klub, Respublika, 1999, 496 p. (in Russ.).