

УДК 101.8:303.446+165.12

DOI:

10.15372/PS20170402

Д.В. Малахов

**МЕТОДОЛОГИЯ
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЫ
«СОЗНАНИЕ – МИР»*
ЧАСТЬ I**

Статья посвящена герменевтической составляющей методологии междисциплинарных исследований. Рассматривается классическая ноэтико-ноэматическая структура интенциональности и выявляется форма ее модификации применительно к проблеме интеракции сознания и квантово-механических процессов в фигуре наблюдателя. Интенциональность выступает онтологическим и методологическим принципом связи, сообразно с которым осуществляется взаимоопределение состояний квантовых систем, активных состояний сознания и классических альтернатив. Формулируется методологический принцип сопряжения целостных смысловых конфигураций различных дисциплин, основывающийся на феноменологической философии Э. Гуссерля и метафизике процесса А. Уайтхеда.

Ключевые слова: сознание, интенциональность, ноэзис, ноэма, феноменологическая редукция, эйдетическая редукция, региональные онтологии, актуальные события, метафизика процесса, наблюдатель квантово-механических процессов

D.V. Malakhov

**THE METHODOLOGY OF INTERDISCIPLINARY STUDIES
IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHICAL PROBLEM
«CONSCIOUSNESS – THE WORLD»
PART I**

The article deals with the hermeneutical component of the methodology of interdisciplinary studies. We consider the classical noetic-noematic structure of intentionality and reveal the form of its modification with reference to the problem of interaction of con-

* Статья подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор № Г16МС-020 от 20.05.2016 г.).

consciousness and quantum mechanical processes in an observer's figure. Intentionality serves as an ontological and methodological principle of relation according to which states of quantum systems, active states of consciousness and classical alternatives are mutually defined. We formulate a methodological principle of conjugation of holistic notional configurations of various disciplines which bases on Husserl's phenomenological philosophy and Whitehead's process metaphysics.

Keywords: consciousness; intentionality; noesis; noema; phenomenological reduction; eidetic reduction; regional ontologies; actual events; process metaphysics; quantum mechanical observer

Философские представления о мире и сознании коренным образом меняются с появлением в 20-х годах XX в. новой теории о строении физической реальности – квантовой механики. Ньютоновская теория, послужившая основанием для развития классической физики и естествознания, базируясь исключительно на материально-физической части онтологии Декарта, рассматривает мир и сознание исходя из идеи о каузально закрытой физической реальности. Практически одновременно с появлением квантовой теории зарождаются и начинают развиваться философские концепции, существенно усложнившие взгляд на природу сознания и способы его функционирования. Открытие двусоставной природы психических феноменов (Ф. Brentano) и сложной структуры интенционального сознания, в котором интенциональный акт отличен от интенционального предмета (Э. Гуссерль), послужило поводом для пересмотра как дуалистических подходов к интерпретации феномена сознания, так и его каузальных детерминант.

Методологические подходы к изучению связи многопланового феномена сознания с парадигмальными изменениями научной картины мира и мировоззрением в целом предполагают междисциплинарный характер исследований. Проблема построения «междисциплинарной» методологии видится нам сопряженной с проблемой прояснения специфики связи онтологии и методологии в решении конкретных эпистемологических задач. Как будет показано далее, методология может привнести в онтологию черты и смыслы, имплицитно ей не присущие. Последствия могут повлиять на формирование научной картины мира и мировоззренческих, в том числе ценностных установок.

Одной из трудноразрешимых проблем философии сознания является проблема дуализма ментального и физического. Однако постулируемый дуализм мыслящей и протяженной субстанций требует уточнения: идет ли речь об онтологии или о методологии? Ведь

при внедрении методологических идей в научную и общую картины мира из онтологии элиминируются существенные спекулятивные положения, задающие онтологическим конфигурациям глубину и *избыток сущностей*, необходимый для герменевтической работы. Для примера обратимся к декартовской философии, являющейся фундаментом новоевропейской научной картины мира.

Одним из оснований философии Декарта выступает понятие субстанции (или вещи), истолкованное в естественно-научной классической парадигме в контексте материи и мышления *самих по себе*. Действительно, в соответствии с данной парадигмой субстанция понимается как начало, не нуждающееся для своего бытия ни в каком ином начале (ни в какой иной вещи). Усечение декартовского определения субстанции с подгонкой его под физическую картину мира Ньютона приводит к радикальному размежеванию материального и духовного (идеального) начал в сущем в целом на вещь мыслящую, духовную (*res cogitans*) и вещь материальную, протяженную (*res extensa*). Однако факт размежевания по признаку ненуждаемости субстанций не соответствует *полному* определению субстанции (вещи), которое дается Декартом в «Первоначалах философии» и имеет существенную метафизическую/теологическую смысловую нагрузку: «Под субстанцией мы можем разуместь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог. Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постигать лишь при содействии Бога. Таким образом, имя субстанции неоднозначно соответствует Богу и его творениям... иначе говоря, ни одно из значений этого имени не может отчетливо постигаться как общее для Бога и для его творений» [5, с. 334].

В то же время, в отличие от онтологического и метафизического понимания субстанций, в методологическом требовании «радикального сомнения» утверждается необходимость «отмысливания» не нуждающейся ни в чем ином субстанции: «Итак, отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела: однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то

самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение Я мыслю, следовательно я существую – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования» [5, с. 316]. Природа человеческого ума, выводимая из методологического требования, обосновывает себя через предельную форму самоочевидности, к которой также «не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление» [5, с. 316].

Исходя из требования *методологического* разделения субстанций в научной и общей картинах мира Нового времени в той или иной степени принимается *онтологический* тезис об их изолированном и автономном существовании. Примечательно, что А.В. Ахутин [1, с. 158], сравнивая феноменологию и философию Нового времени, делает заключение о различной природе философских начал. В первом случае таковым выступает «Первоначало сущего», во втором – «Метод», требованиями которого к познанию и самопознанию человеческого разума определяются категориальные структуры метафизики и онтологии. Методология науки совершает своего рода подмену в отношении онтологии.

Вернемся к современной проблематике связи сознания и сущего. Включение сознания «вовнутрь эпистемологических теорий», когда последние становятся «спецификациями проблем философской антропологии, в особенности – проблем свободы и цели человеческого бытия и познания» [9, с. 236], ставит вопрос о способах и целях такого включения, о конкретизации областей эпистемологии, в которых допускается вовлечение фактора онтологически активного сознания. По всей видимости, говорить следует о двух формах такого включения. Во-первых, в качестве философских элементов общей картины мира, где вопрос о человеке ставится предельно широко, а его привилегированное положение (если таковое признается) проясняется апелляциями к существующим и возникающим философским, культурологическим, теологическим и психологическим концепциям. Во-вторых, в качестве методологического и теоретического фактора наблюдения, описания и интерпретации определенного рода физических процессов.

Междисциплинарный характер исследований проблемы «сознание – мир» предполагает более сложные композиционные связи

методологии и онтологии, а специфика дисциплин требует различения сущностных конфигураций их онтологий, выявления характера, способов и последовательности их корреляции, а также установления принципов и оснований сопряжения имплицитных содержаний онтологий со структурами сознания и опыта. В целом, методологическая работа в междисциплинарном подходе может рассматриваться в контексте сближения с герменевтикой, обнаруживая тем самым собственные основания и в критериях истинности научного познания, и в событиях/актах понимания.

В связи с требованием о «различении» уточним исходный посыл настоящей работы: *методологический порядок различения онтологий, рассмотренный в герменевтическом ключе, осуществляется в сознании, различающем собственные структуры и регионы, мыслительные акты и их мыслимое содержание*. Подход к проблеме связи «сознание – мир» должен быть обеспечен методами выявления сложной, многоуровневой структуры сознания и, обнаруживая априорные формы синтетического единства этой структуры, должен конституировать способы ее корреляции со структурами Универсума. Тогда герменевтическим основанием методологии междисциплинарных исследований предстает не столько аналитическое соотношение отдельных элементов сознания и объективного мира, ведущее к практикам редукционизма, сколько синтез различных *целостных* конфигураций того и другого. С идеей «различенности» связано дальнейшее обращение к феноменологической философии Гуссерля и углубление этой идеи в интерпретации положений метафизики процесса А.Н. Уайтхеда.

Характер классической феноменологической методологии, основывающийся на базовом понятии *интенциональности*, определяется кругом вопросов, изначально присутствующих в гуссерлевском замысле «философии как строгой науки», с одной стороны, и внутренним убеждением основателя трансцендентальной феноменологии в предельной интеллектуальной и духовной значимости сделанных им открытий, – с другой.

Как показывает историк феноменологического движения Герберт Шпигельберг [13, с. 640–641], одной из существенных черт феноменологического метода в целом является отказ от позитивистски ориентированного рассмотрения познания в соответствии с принципом простоты, или экономии мышления, известного также как «бритва Оккама». Методологическое требование не умножать

теоретические сущности фатальным образом сказывается на феноменологических исследованиях и применении феноменологических методов. Истоком такого положения дел выступают сама природа феноменального и устанавливаемая с ней сознанием идеальная (интенциональная) связь.

Феноменологическая методология непосредственно вытекает и тесно связана с замыслом, который создатель трансцендентальной феноменологии придал учениям об интенциональности сознания, о структуре интенционального акта, о сущностном корреляте акта с идеальной предметностью, о процедурах «эпохе», «трансцендентальной» (или «феноменологической») и «эйдетической» редукций, об абсолютном характере бытийствования трансцендентального Я. Вместе с тем само понятие интенциональности претерпело изменения, в значительной мере утратив как структурную сложность (так и что?). Интенциональность зачастую понимается как простая направленность внимания, как психическое или интеллектуальное усилие постигнуть объективный (изначально внеположный человеку) смысл того или иного явления, высказывания, события. Между тем гуссерлевское понятие интенциональности определяется сложным целостным актом сознания, полагающим предмет как абсолютно значимый для жизни сознания. В.И. Молчанов, отмечая негативное содержание термина «значение»/«смысла», которое не тождественно идеальному или реальному предмету, психическому образу предмета, знаку, с помощью которого обозначен предмет, не есть психологическое событие, образ или чувство, указывает на положительное содержание как способ связи с предметом: «Значение идеально и непредметно; оно есть всегда отношение к предмету, но не есть сам предмет» [8, с. 160].

Дескриптивный метод феноменологии, ставящей целью фиксацию и описание первичного опыта сознания, требует определенных операций или процедур, проводимых сознанием в отношении себя самого. К таким процедурам в гуссерлевской феноменологии относятся процедуры эпохе и феноменологической редукции, также основанные на понятии интенциональности.

Смысл процедуры *эпохе* (греч. ἐποχή – «воздержание от суждений») заключается в занятии сознанием своего рода отстраненной и выжидающей феноменального раскрытия сущего позиции. По сути, это позиция сознания, *входящего* в сферу явленности (феноменальности) и находящегося в режиме активного ожидания явления (фе-

номена). В процедуре воздержания от суждений осуществляется первичное различие между явлением (феноменом) и явленностью (феноменальностью).

Значение трансцендентальной, или феноменологической, редукции состоит в результирующей волевого усилия, выводящей сознание за пределы естественной установки, в которой бытие мира полагается как естественное и очевидное бытие каузальных связей, в установку трансцендентальную, или феноменологическую. В феноменологической установке сознание, нарушившее естественным образом присущие ему переживания истинности видимого миропорядка, обретает ранг чистого сознания, переживания которого отныне редуцируются к чистым переживаниям, связанным с существованием феномена как имманентного сознанию. При этом значимость естественной установки сознания и всего, что было с ней связано, не подвергается ни окончательной негации, ни обесмысливанию, но в полной мере сохраняет значение *необходимого* миропорядка – как в себе самом, так и в качестве предданого феноменологическим процедурам.

В этой двуединой и динамически воспроизводимой структуре установок сознания (естественной и феноменологической) возникает интенциональная структура, в которой имманентные сознанию интенциональные акты (переживания) *отличены* от интенциональных предметов – конституируемых чистым сознанием идеальных смыслов («сущностей»). Такого рода различие, при котором сознание содержит собственный акт и предмет, не тождественный этому акту, называется нозтико-ноэматической структурой интенциональности или структурой интенциональной различенности мыслительных актов и мыслимого содержания. «Ноззис» (греч. νόησις – «мышление», «умозрение») обозначает различные акты сознания, в которых конституируются предметы, в то время как «ноэма» (греч. νόημα – «мысль») обозначает идеальные предметы, которые конституируются в сознании путем нозтических актов.

Важность указанного различия подчеркивает К.А. Свасьян в связи с фундаментальной особенностью интенционального сознания, задающего онтологическую возможность выхода за собственные пределы. И отмечает, что «предмет, имеющий значимость в пределах *только* сознания, не сводится при этом к актам сознания, а сохраняет по отношению к ним своеобразную трансцендентность», благодаря чему «сознание... всегда имеет дело не с субъективными

ощущениями и впечатлениями, в которых растворена предметность, а с самим предметом... данным, однако, не в эмпирически-преходящем наличии, а в чистой смысловой структуре собственного *умного* и непреходящего единства» [12, с. 79].

В отношении значения данных процедур исследователи расходятся во мнениях. Так, Шпигельберг полагает, что феноменологическая редукция не является определяющей процедурой для феноменологии, в отличие от редукции эйдетической, поскольку Гуссерль неоднократно заменяет одно понятие другим, смешивает эпохе и трансцендентальную редукцию, вместо «заключения в скобки» говорит о «подвешивании», а также утверждает, что сам смысл и необходимость редукции остаются неясными [16]. М. Ришир оценивает процедуру воздержания от суждений иначе, видя в ней своего рода «альфу и омегу» творческой активности сознания и, различая, в то же время не отделяет процедуру эпохе от трансцендентальной редукции по значимости. Существенно новая форма активности заключается в том, что вопрос о смысле идеальной и реальной предметности оказывается выведенным из-под власти обыденного восприятия и пассивной вовлеченности совокупности мнений, при которых «мы независимо от нашей воли всякий раз захвачены тем, с чем вступаем в отношения, то есть являемся в равной мере и стороной, затронутой соотношением, и стороной, определяющей отношение» [10, с. 210].

Феноменологический метод предъявляет требования также к интенциональной предметности, входящей в нозтико-нозматическую структуру чистого сознания, где идеальная предметность предстает в виде *комплексов* «эйдетических», или сущностных, объектов, также имманентных сознанию. Данное сознание и есть предмет анализа трансцендентальной феноменологии как эйдологии чистого сознания. При этом эпистемологическая истинность источника первичных созерцаний и интуиций, исходя из которых сознанием формируются объективные структуры смысла, указывающие на единство феноменальности как таковой (явленности и явленного), не только не ставится Гуссерлем под сомнение, но утверждается в качестве первичного принципа всей феноменологии: «Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким образом, как оно себя дает» [4, с. 80].

В этом смысле методологическое требование заключается в *настройке* сознания на видение или усмотрение смысла феномена, состоящееся в редукции к первичным предметным интуициям сознания, а также к интенциям, в которых сознание направлено на собственные интенциональные акты, т.е. на рефлексию. Несмотря на бытующие мнения об изолированности сферы чистого сознания от мира действительно существующих вещей, трансцендентальная установка сознания у Гуссерля следует обратному замыслу: «Трансцендентальное сознание не является закрытой системой с конечным и определенным числом форм, категорий и принципов. Наоборот, это бесконечно открытое и динамическое поле интенциональных актов, структура которого определяется интенциональными отношениями к объектам во всех их явных и неявных, активных и пассивных импликациях вместе с функциональными правилами синтеза, которые конституируют известные объекты как синтетические единства» [14, с. 382].

Методологической процедурой, благодаря которой сознание получает возможность усмотрения сущностного единства в соотноении с собственной интенциональной системой «акт – предмет», является эйдетическая редукция. В отличие от феноменологической редукции, сводящей все самоданные содержания объективного мира вещей к его имманентно-трансцендентальному (чистому) феномену, редукция эйдетическая направлена от фактов и конституируемых на их основе чистых феноменов к сущностям и сущностным единствам этих фактов, т.е. выполняет своего рода обратный ход сознания от феноменологической установки к естественной. При этом следует иметь в виду, что сознание *не* покидает ни одной, ни другой установки (раз приобретенное, чистое сознание не может подвергнуться аннигиляции), но обретает видение объективной фактичности мира в качестве конститутивной и интуитивной сущностей, располагающихся как бы «за» фактами и в своем единстве обуславливающих конфигурации актуальных и потенциальных единств «факт-сущность». Именно в отношении процедуры эйдетической редукции Гуссерль употребляет известное понятие трансцендентальной феноменологии «усмотрение сущностей» (*Wesensanschauung*). По мнению Э. Штрекер, «эйдетическая редукция является методом прояснения различий между тем, что существенно принадлежит вещи, и тем, что принадлежит ей случайно» [14, с. 383].

В современной философии зачастую высказываются мнения, что в своей трансцендентальной феноменологии Гуссерль «мощно и последовательно выражает линию “ничто”, потенциализма и формализма, чистого и безмолвного математического знания» [7, с. 60], выступая при этом своего рода глашатаем кибернетической и постмодернистской бесчеловечности, интеллектуально освоившей идею о том, что эмпирическая, психологическая, живая реальность представлена в феноменологическом опыте мышления «*лишь* (выделено нами. – Д.М.) интенционально, направленностью на нее, то есть в виде *состояния сознания*» [7, с. 61].

Односторонность подобных суждений может быть показана как на примере исторического развития идей Гуссерля (например, в так называемой «генетической» феноменологии), так и при более пристальном внимании к форме единства метода и онтологии в процедуре эйдетической редукции. Спецификой эйдетической редукции является акцентирование определяющего значения естественной установки сознания, в которой постоянно воспроизводится непосредственная, чувственная связь с окружающим миром.

Данный тезис может быть подтвержден обращением к структурному единству ноэзиса и ноэмы, в котором гилетическая открытость ноэтики-ноэматической структуры подтверждает высказанное предположение. Согласно положениям трансцендентальной феноменологии, первичные содержания сознания (восприятие сенсорных данных – цвета, звука, прикосновения) оживляются посредством интенциональной формы – ноэтических фаз. Ноэтические фазы представляют собой фазы переживаний, придающие смысл чувственно воспринимаемому предмету. Ноэзы, придавая смысл самим предметам на основе чувственных данных, направляются не на эти данные, а на предметы в их смысловой данности, которую Гуссерль называет ноэмой. Каждой ноэтической (смыслопорождающей) фазе соответствует ноэматическая фаза, что говорит о единстве чувственного опыта с опытом идеального (сущностного) конституирования. Связь ноэматических фаз, в которой выделяется смысловое ядро, дает полную ноэму, выступающую данностью предмета *в одном из возможных смыслов*.

Конституирование производится как бы «снизу вверх». Идеальный предмет обуславливается деятельностью сознания, включающего различное единство чувственных восприятий и чистых переживаний имманентности феноменов сознанию, исходя из кото-

рого ноэзис восходит к сущностным единствам ноэмы и, будучи обогащенный смыслом, возвращается в виде горизонта возможных смыслов будущего ноэтического единства чувственности и чистых переживаний. При этом смысловая данность может быть отвергнута или подтверждена вследствие последующего осуществления процедур эпохе и трансцендентальной редукции.

В интерпретациях гуссерлевской феноменологии, подобных той, что была приведена выше, теряется телеология интенциональной жизни сознания – абсолютная ответственность за судьбу сущего. Вследствие этого существенной видится оценка, даваемая З.М. Какабадзе гуссерлевскому «трансцендентальному Я» как началу, сосредоточивающему в своей интенциональной деятельности онтологию как смысловую *определенность* значений и отношений сущих вещей мира, которые «относясь друг к другу, в конечном счете, относятся ко мне и находят во мне тот “центр” мировых отношений, в зависимости от которого получают свои определенные значения, определенный образ. Я как субъект с моими “интенциями” и “интенциональными актами” составляю некоторый центр системы мировых отношений, и вещи, определяя себя в отношениях между собой, в конечном итоге определяют себя в отношении ко мне. Я, образуя и понимая себя сам через самого себя, через мои “интенции”, образуя и понимаю окружающий мир через меня, т.е. образуя и понимаю его в зависимости от того, как отвечает он мне, моим “интенциям” и “интенциональным актам”» [6, с. 98].

Метод эйдетической редукции может применяться в дисциплинарных областях, предстающих как «региональные онтологии» (онтологии естественных наук, наук о жизни и наук о сознании). Отдельно взятая региональная онтология призвана выявить сущностную структуру конкретной части мира и научной дисциплины посредством их корреляции с комплексом сущностных единств, присущих этой части как имманентному сознанию единству чистых феноменов.

В отличие от так называемой «позитивной», феноменологическая методология призывается к рассмотрению Универсума как структурной иерархии сущностных единств, не сводимых к научной картине мира и ее методологической унификации. Штрекер отмечает, что «сфера сущностей, составляющих регион, определяется концептуальной структурой соответствующей науки. Феноменология того, что представляют собой эти сущности и что значит для них

существовать, будет... меняться от региона к региону. И регионы региональной онтологии будут соответствовать областям научного исследования» [14, с. 386].

Для обоснования методологического подхода к различению предметных областей и их региональных онтологий, а также для расширения методологической сферы до философско-антропологического и ценностного горизонтов обратимся к некоторым положениям философии процесса Уайтхеда.

Космология Уайтхеда представляет собой метафизическую систему, базирующуюся на действенном *онтологическом* принципе внутренних отношений – сращении «актуальных событий» (*actual occasion*) в системную ткань мироздания, разделяемого на уровни конечного/смертного и бесконечного/бессмертного миров – «Мир Деятельности» и «Мир Ценности». Характер взаимодействия этих миров реализуется в онтологическом и аксиологическом способах их существования *друг для друга*: по образцу сращения действительных сущностей, оба мира представлены, но не смешаны друг в друге. Их онтологический статус остается самобытным, но, в отличие от картезианского понятия субстанции, не самодостаточным: Мир Деятельности реализуется вследствие указания *собой* на Мир Ценностей, и наоборот [15, с. 306–307].

Наблюдается заметное сходство феноменологической онтологии с положениями метафизики Уайтхеда. Следует согласиться с мнением Шпигельберга о том, что метафизику Уайтхеда роднит с феноменологией обращение к реализму непосредственного схватывания как «матрицы всех научных абстракций» [13, с. 94]. Мы, в свою очередь, полагаем, что параметры сходства могут быть расширены на основе понимания метода эйдетической редукции, утверждающего значимость как феноменологической, так и естественной установок сознания, а также ценностно-телеологического значения единства мышления и опыта действительного присутствия в мире. Так, в понятиях непосредственного («физического») и теоретического («концептуального») «схватывания» (*prehensia*) Уайтхед видит идеальный и эсхатологический замысел о человеке и Вселенной.

Теоретическая (концептуальная, или смысловая) прегензия получает ценностное измерение в единстве с прегензией физической – первичным (чувственным, или интуитивным) схватыванием актуальных событий. Телеология единства «Миров» выступает двояко,

означая совместность ценностно-познавательных действий человека и его призвания со стороны Абсолюта. Наделяя смыслом физическую Вселенную, человек обретает космологический статус «бес-смертия» – вхождения в Мир Ценностей и причастность к «первоначальной природе Божества» – основанию единства Мира Деятельности и Мира Ценностей [17, р. 380–381].

С телеологией уайтхедовских «Миров» может быть соотнесена такая гуссерлевская форма единства чистого сознания, как «телос». С точки зрения В.В. Бибихина, «чистый разум у Гуссерля *внутренне присущ миру* и имеет началом своим Бога», вследствие чего для него и оказывается возможным, «чтобы философами были *все*, чтобы *все* строили себя в свободном, благом разуме» [3, с. 323]. Примечательно мнение А.А. Рубениса, выделяющего у Гуссерля универсальное значение «телоса» (выходящее за строгие рамки феноменологии). Выступая в качестве универсальной интенциональности, телос понимается и как универсальная телеология «не только в смысле связи акта сознания и предмета, но и в смысле тотальности, которая направляет познание к постоянному возрастанию и бесконечному усилению», где «“тотальность”... и есть универсальная телеология, делающая возможным единство сознательной и познавательной жизни» [11, с. 104].

Телос основывается на внутренней динамике различного единства естественного и феноменологического способов существования сознания. За основную характеристику этого единства берется целостность мировосприятия, при которой, в отличие от классических онтологии и гносеологии, естественная (эмпирическая) целостность мира полностью сохраняется на всех этапах теоретического познания, но при этом мыслится «в качестве принципа, условия реализации интенциональных структур сознания» [11, с. 105].

Полагаем, что рамки рассмотрения уайтхедовского положения о порядке взаимного раскрытия Мира Деятельности и Мира Ценности могут быть также расширены. Предлагаем в дальнейшем именовать данное положение принципом двух миров Уайтхеда. В соответствии с этим принципом единство онтологии и методологии означает, что *целостные смысловые конфигурации одной дисциплины (понятия, концепты, идеи) соотносятся с целостными же конфигурациями других дисциплин*. Тогда проблема «сознание – мир» предстает как проблема выявления связи смыслаодевающего соз-

хания и конституируемого им смысла реальности (сущего в целом, уровней физической реальности, культуры и т.д.).

Особенность принципа двух миров Уайтхеда может быть проиллюстрирована на примере *трансдукции* – метода историко-философского исследования, разработанного В.С. Библером и дополненного А.В. Ахутиным феноменологическим содержанием. Трансдукция представляет собой метод исследования перехода («точки трансдукции») от одной «логической культуры ума» к другой (скажем, от неоплатонистской к средневековой) и их *границ* как своеобразных *проницаемо-непроницаемых* топологий ума. «Эта точка, в которой одна эпохальная логика..., сосредотачиваясь в своем начале, вдумываясь в основополагающее начало своей архитектуры, одновременно и (1) внутренне... *переходит* в логику, изначально (эпохально) иную (предполагает ее, допускает, делает мыслимой), и (2) решительно расходится с этим допущением, отступает от этого предложенного ею же *хода* мысли, не допускает своего *снятия*, отвечает открывшемуся новшеству *новым* самоопределением» [2, с. 297]. Общеметодологической особенностью трансдукции выступает порядок перехода: не от частного к общему (индукция) или от общего к частному (дедукция), а от общего к общему. Согласно А.В. Ахутину, точка трансдукции – это рывок к совершенно новой «онтологической» структуре (иному «Началу»), благодаря которой совершается возвратное интеллектуальное движение к прежней онтологии с целью уяснения ее предельных логических возможностей [2, с. 297–298].

Не превращаясь в иную структуру («другое Начало»), прежняя структура сохраняет горизонт самораскрытия, причем традиционно принятые хронологические способы идентификации преемственности Начал могут быть как расширены, так и изменены в зависимости от выбранного объекта исследований. Например, в случае избрания в качестве точки трансдукции «онтологической» структуры «Логоса» изменяется и содержательная последовательность: предметом выступают особенности понимания, которые препятствуют непосредственной трансляции этого понятия из одной философской или богословской системы в другую и которые, будучи возвращены в собственную систему, предстают в ней в виде новой смысловой структуры.

Трансдукция рассматривается в основном как внутренний метод историко-философского исследования, его применение к меж-

дисциплинарной проблематике современной эпистемологии остается под вопросом. В отличие от трансдукции, в методологическом аспекте принципа двух Миров Уайтхеда постулируется изначальная взаимная настроенность различных планов мироздания и планов сознания (как форм осмысления первых). Можно сказать, что данный принцип предшествует методологическим процедурам обнаружения взаимопереходов понятий в точках трансдукции в том смысле, что указывает на взаимопереходы смысловых целостностей, которые могут обозначаться различными понятиями или системами понятий[†].

Во второй части статьи мы рассмотрим проблему поиска онтологических и методологических оснований для интерпретации связи активного сознания квантового «наблюдателя» и изменения состояний квантово-механических систем. Будет показано, что сопряжение интенционального сознания с миром квантово-механических процессов предполагает определенные формы ревизии классического понимания субстанциальности, близкие положениям метафизики Уайтхеда, а также модификацию классической нозтико-ноэматической структуры интенциональности сознания.

Окончание следует

Литература

1. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007.
2. Ахутин А.В. // Трансдукция / Ахутин А.В. Поворотные времена: Статьи и наброски. – СПб.: Наука, 2005.
3. Бибихин В.В. История современной философии (единство философской мысли). – СПб.: Наука, 2014.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: Общее введение в чистую феноменологию. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
5. Декарт Р. Первоначала философии / Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1.
6. Какабадзе З.М. Проблема человеческого бытия. – Тбилиси: Мецниереба, 1985.
7. Кутырев В.А. Крик против небытия // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 60–72.

[†] В историко-философском контексте данный методологический подход был применен нами в статье: Малахов Д.В. К истоку «негативности» в философии Мартина Хайдеггера // Вопросы философии. – 2016. – № 7. – С. 189–202.

8. *Молчанов В.И.* Феноменология в современном мире. – Рига: Зинатне, 1991.
9. *Порус В.Н.* О перспективах эпистемологии // Наука в культуре. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. – С. 210–236.
10. *Ришир М.* Епохи, мерцание и редукция в феноменологии // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. – С. 209–228.
11. *Рубенис А.А.* Телеологизм гуссерлевской концепции сознания // Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций. – М.: Наука, 1989. – С. 99–109.
12. *Свасьян К.А.* Феноменологическое познание: Пропедевтика и критика. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2010.
13. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение: Историческое введение. – М.: Логос, 2002.
14. *Штрекер Э.* Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия. – М.: Логос, 1996. – С. 376–392.
15. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. – М: Прогресс, 1990.
16. *Spiegelberg H.* Is the reduction necessary for the phenomenology? Husserl's and Pfänder's replies // Journal of the British Society for Phenomenology. – 1973. – Vol. 4 (1). – P. 3–15.
17. *Whitehead A.N.* Adventures of Ideas. – Cambridge University Press, 1933.

References

1. *Akhutin, A.V.* (2007). Antichnye nachala filosofii [Antique Principles of Philosophy]. St. Petersburg, Nauka Publ.
2. *Akhutin, A.V.* (2005). Transduksiya [The Transduction]. In: Akhutin, A.V. Povorotnye vremena: statyi i nabroski [Turning Time: Articles and Outlines]. St. Petersburg, Nauka Publ., 297–323.
3. *Bibikhin, V.V.* (2014). Istoriya sovremennoy filosofii (edinstvo filosofskoy mysli) [The History of the Modern Philosophy (the Unity of Philosophical Thought)]. St. Petersburg, Nauka Publ.
4. *Husserl, E.* (1999). Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii: Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology]. Moscow, Dom Intellektualnoy Knigi Publ. (In Russ.).
5. *Descartes, R.* (1989). Pervonachala filosofii [Principles of Philosophy]. In: Descartes, R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vol.]. Moscow, Mysl Publ., Vol. 1, 297–422. (In Russ.).
6. *Kakabadze, Z.M.* (1985). Problema chelovecheskogo bytiya [The Problem of the Human Being]. Tbilisi, Metsniereba Publ.
7. *Kutyrev, V.A.* (2008). Krik protiv nebytiya [A Cry against Non-Existence]. Voprosy filosofii [Problems of Philosophy], 8, 60–72.
8. *Molchanov, V.I.* (1991). Fenomenologiya v sovremennom mire [Phenomenology in the Modern World]. Riga, Zinatne Publ.
9. *Porus, V.N.* (1998). O perspektivakh epistemologii [On Prospects of Epistemology]. In: Nauka v kulture [The Science in the Culture]. Moscow, Editorial URSS Publ., 210–236.

10. *Richir, M.* (2014). Εποχή, mertsanie i reduktsiya v fenomenologii [Εποχή, flicker and reduction in phenomenology]. In: Richir, M. (Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami. [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Abroad]. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., Gaudeamus Publ., 209–228. (In Russ.).

11 *Rubenis, A.A.* (1989). Teleologizm gusserlevskoy kontseptsii soznaniya [Teleologism of Husserl's concept of consciousness]. In: Problema soznaniya v sovremennoy zapadnoy filosofii: kritika nekotorykh kontseptsiy [The Problem of Consciousness in Modern Western Philosophy: Criticism of Some Concepts]. Moscow, Nauka Publ., 99–109.

12. *Svasyan, K.A.* (2010). Fenomenologicheskoe poznanie: Propedeutika i kritika [Phenomenological Cognition: Propaedeutics and Criticism]. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., Alma Mater Publ.

13. *Spiegelberg, H.* (2002). Fenomenologicheskoe dvizhenie: Istoricheskoe vvedenie. [The Phenomenological Movement – A Historical Introduction]. Moscow, Logos Publ. (In Russ.).

14. *Ströker, E.* (1996). Gusserlevskaya ideya fenomenologii kak obosnovyvyayushchey teorii nauki [Husserl's idea of phenomenology as a proving theory of science]. In: Sovremennaya filosofiya nauki: znanie, ratsionalnost, tsennosti v trudakh mysliteley Zapada: Khrestomatiya. [Modern Philosophy of Science: Knowledge, Rationality, and Values in Writings of the West Thinkers: Reading Book]. Moscow, Logos Publ., 376–392. (In Russ.).

15. *Whitehead, A.N.* (1990). Izbrannye raboty po filosofii [Selected Works on Philosophy]. Moscow, Progress Publ. (In Russ.).

16. *Spiegelberg, H.* (1973). Is the reduction necessary for the phenomenology? Husserl's and Pfänder's replies. Journal of the British Society for Phenomenology, 4 (1), 3–15.

17. *Whitehead, A.N.* (1933). Adventures of Ideas. Cambridge University Press.

Информация об авторе

Малахов Данила Владимирович – к.филос.н., н.с., Институт философии НАН Беларуси, Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований (Республика Беларусь, 220072, Минск, ул. Сурганова 1, корп. 2, e-mail: lzmiev@gmail.com).

Information about the author

Malakhov, Danila Vladimirovich – Candidate of Sciences (Philosophy), Researcher at the Centre of Philosophical-Methodological and Interdisciplinary Studies, Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Belarus, (1, k. 2, Surganov st., Minsk, 220072 Republic of Belarus, e-mail: lzmiev@gmail.com).

Дата поступления 25.01.2017