

СПРОБА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ ВСЕЄДНОСТІ

© Рябенко А., 2006

Здійснено спробу провести певний синтез ідеї цілісного пізнання в контексті російської філософії всеєдності із феноменологічною філософією Е. Гуссерля, кінцевим результатом чого стало осмислення всеєдності засобом феноменологічної редукції та можливість по новому оцінити обидві філософські спадщини.

Ключові слова: всеєдине, феномен, інтенція, редукція, цілісне пізнання, синтез.

In the article was made an attempt to make some synthesis the idea of whole recognition in the context of Russian global community philosophy with in the phenomenology philosophy Gusserly, the conclusion result brought to thinking of global community as a method of the phenomenological reduction to get opportunity to appreciate the both philosophical in heritages in new way.

Key words: global community, phenomenon, intention, reduction, the whole reduction, synthesis.

Варто одразу зазначити, що спроба поєднання феноменології та ідеї всеєдності може видатися дещо новою і навіть несподіваною, адже таке поєднання в дослідницькій літературі не простежується. Існують дослідження в межах кожного з цих напрямків окремо, але ідея їх синтезу досі не була запроваджена. Саме тому, це повідомлення носить експериментальний, а відтак і суб’єктивний, і попередній характер.

Відомі цікаві та оригінальні розробки філософії всеєдності, що досягли свого апогею в російській релігійній філософії. Першість належить тут таким мислителям: В. Соловйову, Л. Карсавіну, С. Булгакову, М. Лосьському, С. Франку та ін. На сучасному етапі цією проблемою займаються такі філософи, як: В. Акулінін, Н. Уткіна, Г. Міненков, частково П. Гайденко та С. Хоружий. Щодо ідей феноменології, то вони представлені такими прізвищами: Е. Гуссерль – засновник феноменологічної філософії; його послідовники – М. Мерло-Понті, А. Шюць, М. Шелер та ін. Неабиякий вплив ця філософія мала і на філософію екзистенціалізму. Феноменологічний метод знайшов своє відображення у психології та психіатрії. Серед сучасних авторів, які досліджують принципи феноменології, слід виділити: В. Семенову, Н. Мотрошилову, В. Молчанова, Д. Разєєва, А. Лоя, В. Петрушенка.

Говорячи про можливість синтезу названих напрямків, необхідно знайти форми переходу від однієї концепції до іншої, як і навпаки, внаслідок чого може викристалізуватися досить цікава концепція.

Мета роботи – спроба поєднати дві досить різні філософські концепції та прояснити перспективи для подальших досліджень в цьому напрямку. У цьому дослідженні я відштовхуюсь від ідеї інтенції свідомості на цілісне пізнання. Оскільки реально ми маємо справу не з буттям як таким, але лише з його окремими фрагментами, то цілком слушним є запитання: а яким є буття? А чи адекватно ми його сприймаємо? Що саме лежить за межами нашого сприйняття? Тут ми неминуче звертаємось до поняття трансцендентного.

Філософія всеєдності, як відомо, намагається розглядати буття в його внутрішній органічній єдності, що реалізується у формі взаємопроникнення та роздільності елементів, що в ній містяться,

коли вони є тотожні між собою і тотожні цілому, але при цьому зберігають якіснісну специфічність [5, с. 201]. Ця філософія дає можливість виходу за межі емпіричного, більше того, намагається охопити і поєднати іманентне із трансцендентним. Іншими словами, якщо ми хочемо пізнавати істину, ми повинні вийти за межі іманентного, вийти у трансцендентне та охопити буття в його цілісності і всезагальності. Нам потрібно вивести принципи деякої універсальної теорії, яка дала б нам таку можливість: “Цільне пізнання”, що вибудовує картину “всеєдності”, повинно бути спрямоване також на вироблення універсальної теорії, що формулює основні принципи всеєдності світу” [1, с. 11]. Один із корифеїв філософії всеєдності, російський мислитель В. Соловйов, писав: “Слід визнати деяке єдине начало, спільне усім речам, що обіймає собою все дійсне і все можливе буття, що перетворює невизначену множинність речей та нескінченні ряди явищ в одне визначене, в себе замкнене і досконале “все” [7, с. 673]. Ми бачимо, що ідея всеєдності – це метафізичне припущення на рівні інтуїції. Ось що з цього приводу говорить дослідник російської філософії С. Хоружий: “Всеєдність – категорія особливого роду, що не допускає вичерпного дискурсивного виразу, але має скоріше характер інтуїтивно-символічного вказування на деякий специфічний спосіб або рід буття, який ніколи не вдасться розкрити до кінця в поняттях” [10, с. 19].

На перший погляд перед нами стоїть якась міфологема, яка аж ніяк не верифікується і не має жодного зв'язку із реальністю. Тим більше в наш час – час прагматики та релятивізму – може взагалі постати питання доцільності і виправданості цієї проблематики. Тут необхідно сказати, що філософія всеєдності має таку специфіку, що вона не вписується в канони класичної теорії пізнання, подаючи свої власні гносеологічні інструменти. Наприклад, В. Соловйов називає свою гносеологічну концепцію вільною теософією, або, краще, синтетичною філософією, яка, своєю чергою, є синтезом трьох рівнів і форм пізнання: натуралістичного, раціонального та інтуїтивно-містичного [9, с. 221]. (С. Франк називає це спогляданням живим знанням, або знанням-життям), причому перевага надається саме останній формі, а це для класичної європейської гносеології є деякою, я би навіть сказав, екзотикою. Проте ніхто не може сказати, що ця концепція не має права на існування, причому тут можна набратися зухвалості, піти далі, і зробити таке припущення: є гіпотетична ймовірність, що така гносеологічна концепція має певні переваги над класичною. З такого погляду, ідея всеєдності перестає бути міфом і постає аргументованою філософською концепцією. Всеєдність є не лише гносеологічним припущенням, але вона має й онтологічний статус. Органічна всеєдність по суті вже є, вона включена у фундамент усього існуючого, є в абсолютно суцільному, яке для В. Соловйова є вихідним принципом його філософії [8, с. 62]. З цього приводу В. Соловйов писав: “Всеєдність, як справжня форма істини, не може існувати ані сама по собі, бо форма сама по собі, тобто без змісту, є нісенітниця, ані лише в нашому розумі, бо тоді це буде лише наша суб'єктивна думка; всеєдність як форма істини передбачає безумовну реальність того, формою чого вона є, тобто всеєдиного, яке, отже, визначається не як лише істинно мислиме, але як істинно суще” [7, с. 681].

Перейдемо тепер до розгляду дещо іншої філософії, яка ґрунтується на іншій традиції філософствування, – до феноменологічної філософії Е. Гуссерля. Хоча Е. Гуссерль і намагається побудувати філософію за усіма канонами строгої науки, він так само мислить невідривно від цілого. Наприклад, істину він розглядає як дещо цілісне і трансцендентне: “Ніяка істина не є фактом, тобто чимось визначеним в часі. Істина, правда, може мати значення, що річ існує, деякий стан є в наявності, зміна здійснюється тощо. Проте сама істина є вищою за все тимчасове, тобто немає сенсу приписувати їй тимчасове буття, виникнення або знищення” [3, с. 230]. Істини взагалі відносяться до сфери ідеального, яка не володіє статусом фактичного існування; це є світ “чистих сутностей”. Тут ідеальне можна визначити як деяку єдність в собі.

Реальне буття за Гуссерлем, – непримиримий ворог розуму, буття реального було б викликом для розуму. Оскільки реальне буття нас не влаштовує, ми і приходимо до питання трансцендентного, яке не є обмеженим ані в часі, ані в просторі.

Але які ж тоді феномени у своїй феноменології Гуссерль має на увазі? Гуссерлівські феномени є далекими від класичного їх розуміння, зокрема навіть від кантівського; в цьому питанні Е. Гуссерль дозволяє собі виходити за межі загальноєвропейського контексту філософствування: “Наша феноменологія стане сутнісним вченням не про реальні, але сутнісним вченням про трансцендентально редуковані феномени” [4]. Отже, чиста феноменологія виступає не як наука про феномени як факти, але про феномени як сутності. Що за сутності тут маються на увазі? “Отже, вбачання сутності є споглядання, а якщо воно є вбачання в точному смислі, а не просто якесь наочне уявлення, можливо, найзагальніше та невизначене, то воно є споглядання, що діє із самого першоджерела, що схоплює сутність в її “справжній”, прямо таки живій самоті” [4] (можна ще й додати – єдності). Отже, якщо ми маємо справу із чистими сутностями, то нам потрібно очистити і нашу свідомість від усього поодинокого, емпіричного, одним словом від того, що ми відносимо до сфери реального. Це ми здійснюємо за допомогою так званої феноменологічної редукції, суть якої полягає ось у чому: ми здійснюємо деяке *εποχή*, тобто утримуємося від будь-яких суджень про реальність: “Філософське *εποχή*, до якого ми тепер приступаємо, повинно буде полягати в тому..., що ми, що стосується догматичного змісту будь-якої вже існуючої філософії, станемо утримуватися від судження, і всі наші ствердження будемо проводити в рамках такого утримання... Я здійснюю феноменологічне *εποχή*, яке повністю закриває від мене будь-яке судження про просторово-часове існування тут... Весь світ – що покладається в природній установці, що дійсно набувається в досвіді, взятий цілком “без всякої теорії”, а таким і є світ, що дійсно осягається в досвіді, і той що підтверджується у взаємозв’язку досвіду, цей світ тепер для нас взагалі ніщо, ми будемо виводити його за дужки – не перевіряючи, але і не оспорюючи” [4]. Разом із виключенням природного світу з усіма його речами, живими істотами, виключаються також усі індивідуальні предметності, усі можливі культурні утворення, технічні та мистецькі витвори, усілякі цінності, а також держава, право, моральність, релігія. Не оминуть тієї участі і усі науки про природу і про дух разом з усім складом своїх пізнань.

Виникає цілком слушне запитання: якщо вивести весь світ і нас в тому числі “за дужки”, то що ж тоді залишиться? – Оскільки ми виключаємо лише світ як факти, але не світ як *εйдос*, то отримаємо “смысл” світу. Головна мета – це набуття нового буттєвого регіону.

Говорячи про чисті сутності, про світ як *εйдос*, очищений від усілякого емпіричного нагромадження, ми неминуче приходимо до питання можливостей людської свідомості. Ми можемо допустити існування чистого буття, але чи у владі нашого розуму і свідомості це бачити і сприймати? Виникає потреба з’ясувати природу свідомості взагалі. За Е. Гуссерлем свідомість в собі самій наділена особливим буттям, яке в своїй абсолютній сутності не заторкується феноменологічним виключенням. Власне свідомість і являє собою феноменологічний “залишок” після редукції. Свідомість – це “принципово-своєрідний буттєвий регіон, який насправді і може стати полем нової науки – феноменології” [4]. Завдяки “феноменологічному” *εποχή* для нас стає доступною “чиста” свідомість, а в подальшому і весь феноменологічний регіон. Нам треба дати відповідь на ще одне запитання: а що дає нам феноменологічне пізнання, і з чим ми в підсумку залишаємось? Е. Гуссерль говорить, що при всій цій процедурі ми не втратили нічого, “проте набули все абсолютне буття, а це буття, якщо правильно його розуміти, приховує в собі *всі* трансценденції світового – як інтенціональний корелят актів звичайного значення, які слід здійснювати ідеально і несуперечливо продовжувати – воно “конститує” їх в себе” [4]. Ми залишаємось віч-на-віч із самодостатнім, ні з чим не змішаним буттям, тут ми точно можемо провести паралель із філософією всеєдності.

Слід тільки сказати, що ця філософська концепція стала однією з найвпливовіших методологій в сучасній філософії, на відміну від філософії всеєдності. Тепер настає кульмінаційний момент – ми ставимо центральне запитання нашого дослідження: що ж може бути спільного між феноменологією та ідеєю всеєдності? На перший погляд нічого спільного тут немає; це зовсім різні школи та традиції філософствування, різні підходи, методи, інструментарії. Проте якщо краще

придивитися, то ми побачимо, що тут-таки є спільні точки дотику, і ці філософські школи можуть бути одна для одної корисними.

Щось спільне можна знайти вже у самій постановці філософських питань: як Е. Гуссерля, так і представників філософії всеєдності не влаштовує нинішній стан речей у філософії, саме тому вони піддають його критиці та переосмисленню і, користуючись досвідом усієї попередньої філософії та ламаючи старі традиції, вони пропонують дещо принципово нове. Але В. Соловйов критикує раціоналізм, Е. Гуссерль (сам начебто раціоналіст) його переосмислює, натомість піддає критиці психологізм та історизм. В. Соловйов нарікає на те, що обидві філософські позиції – емпіризм та раціоналізм – неминуче приводять нас до скептицизму та суб'єктивізму, і ми в такий спосіб не можемо говорити про об'єктивне знання, про пізнання істини, яка знаходиться у всеосяжному. Е. Гуссерль критикує вищевказані філософські позиції за те, що в них домінує мінливе, емпіричне, а, значить, суб'єктивне, що заважає нам бачити істину. Отже, як феноменологи, так і філософи всеєдності виступають проти суб'єктивізму та обмеженості поодиноким, тимчасовим, матеріальним, внаслідок чого нам важко досягти істини. Мета обох філософій – досягнення істини, вихід у трансцендентне. Тому не випадково С. Франк говорить про необхідність трансцендування, тобто виходу за межі емпіричної реальності. На мою думку, як вчення про всеєдність, так і феноменологічне вчення дещо випадають із загальноприйнятих традицій філософствування, репрезентують собою дещо принципово нове і незвичне. Якою б науковою мовою не була б викладена філософія Е. Гуссерля (це моя думка), все ж таки науковою вона скоріш за все не є. Тим більше не є такою філософія всеєдності. Проте, слід зазначити, що принаймні вищезгадані представники школи всеєдності створили доволі систематичну концепцію, і мова їхньої філософії так само близька до наукової, але ненауковий її характер, напевне, полягає в невід'ємному зв'язку із релігією. Їхня система надто містична, надто ірраціональна, надто велика роль надається вірі, що не є на користь науковості. Містичне пізнання для сучасної західної філософії – “темний ліс”, там не знають, що таке Логос як альтернатива раціо, не знає цього і Е. Гуссерль. А може це й погано, що не знає? Якщо в російській релігійній філософії невід'ємним атрибутом істинного пізнання є наявність віри як складової інтуїтивно-містичного пізнання, то в Е. Гуссерля, начебто вона відсутня. Наявність віри в російській релігійній філософії знімає багато питань, а що робити тут Е. Гуссерлю, – важко сказати; в таку систему, як і, наприклад, в гегелівську, потрібно повірити, причому повірити, як на мене важче, аніж повірити в систему всеєдності, там, принаймні, є Гарант, тобто безумовна підстава правильності того, у що ти віриш. Кажучи простіше, легше повірити в особистісного Бога, аніж в якісь філософські формули. Це є певною перевагою російської релігійної філософії перед феноменологічною, проте репутація у феноменолога буде вищою за репутацію релігійного філософа. Якою б переконливою не була його система, останнього завжди можна буде звинуватити в неакадемічності, в спіритуалізмі, в абсолютному ідеалізмі тощо. Але я хочу зробити крок далі і взяти на себе сміливість сказати, що, на мою думку, феноменологічна філософія так само носить відвертий ірраціональний характер, більше того навіть містичний, незважаючи на заяви Е. Гуссерля і на науковий характер викладу. Але не форма говорить про науковість системи, а її зміст. Раціоналізм Е. Гуссерля – специфічний, можливо йому якраз і бракувало містики? Е. Гуссерль мріяв про те, щоб філософія стала строгою наукою, виступав проти філософії як мудрості, але сам побудував філософію, далеку від строгої науки, і дуже подібну до мудрості, а гуссерлівське раціо виглядає цілком ірраціонально. В чому, на мій погляд, це проявляється? Феноменологічна філософія, як і філософія всеєдності, носить екзистенціальний характер, і спрямована на внутрішнє споглядання, на зв'язок нашого “я” із безпосереднім, чистим буттям. Відмінність тут полягає в тому, що в російській релігійній філософії ми виходимо на Абсолют в особі Бога, а в філософії Гуссерля поняття Абсолюту дещо розмите. Спільними є і позиції цих парадигм, і розуміння ідеї, в чому вони перегукуються із вченням Платона: “здатність до інтелектуального вбачання ідей”, про яке говорить В. Соловйов, виявляється близьким до гуссерлівської “феноменологічної установки”.

Так само, як і в Е. Гуссерля, “ідея” В. Соловйова, як предметний смисл того чи іншого сущого, не знаходиться ані в самій речі (будучи лише її формою), ані в свідомості, ані десь ще, тобто не може бути натуралістично витлумачена як реальна річ. Вона саме ідеальна, “...і лише в цьому сенсі являє собою незалежне від явищ буття” [2, с. 138].

Оскільки виявлені точки дотику двох зазначених концепцій, виникає питання: що ми можемо отримати внаслідок їх поєднання? Як вже зазначалось, людина як істота цілісна пізнає дійсність на трьох рівнях: натуралістичному (емпіричному), раціональному та інтуїтивному; якщо ми надаємо перевагу якомусь одному з цих рівнів, то ми ризикуємо впасти в односторонність. Тому мене приваблює ідея синтезу трьох форм пізнання, що відкриває нам можливість задіяти весь наш арсенал пізнання. Причому залишається завдання очищення свідомості в той чи інший спосіб.

Отже, ми виносимо “за дужки” усе матеріальне, плінне, тимчасове, те, що є перепорою, бар’єром в нашому досягненні всеєдності. Тобто ми очищуємо свідомість від зайвих одиничних нагромаджень, дивимось на світ “під кутом зору вічності”. Це дасть нам можливість досягти регіонів чистого буття, а відтак і найпершого регіону в контексті філософії всеєдності. Ми можемо сказати, що це буде Абсолютна ідея, Бог як всеєдність. Ми насамперед усвідомлюємо сумарність усіх феноменів, їх сукупність в єдиному всезагальному континуумі, коли вони перебувають в гармонійній єдності, не втрачаючи жодних індивідуальних якостей. Відбувається певний діалектичний взаємозв’язок частини і цілого, одиничного і загального, конкретного і абстрактного, кількості і якості. Це вже не є суто гуссерліанське очищення, але сама процедура єпохі може бути задіяна і для виходу на всеєдність. З іншого боку, як на мене, введення в систему Гуссерля Абсолюту, особи Бога, оживило б її. Це видається можливим, адже практика показала, що феноменологічна філософія здійснила вплив на філософію екзистенціалізму, яка може бути і в теїстичній формі.

За аналогією зішлюсь на приклад С. Франка про час. Парадокс часу, зафіксований ще Августином, полягає в тому, що ми не можемо пізнати його ні емпірично, ні раціонально, адже він постійно від нас утікає, ми не можемо його якось зафіксувати. Ми обмежені фрагментарністю часу, його одиничністю, розірваністю, тимчасовістю, наша свідомість “забруднена” цим зайвим, тим, що закриває її огляд. Щоб пізнати час, ми виходимо на його всеєдність, ми робимо синтез усього, що є, що було і що буде, ми оглядаємо час в його цілісності, всезагальності. Тут нам у нагоді може стати феноменологія, яка так само дає нам можливість, очистивши нашу свідомість від усього цього зайвого, вийти на регіон часу. За такою самою схемою будуть проводитись і всі інші ступені пізнання, аж до самого Абсолюту.

Далі я хочу, щоб ми, здійснивши вищевказані операції і вийшовши на всеєдине, здійснили і зворотний шлях. Я проти спіритуалістичної відірваності від світу, від марення в “хмарах чистих сутностей”, “всеєдностей” тощо. Очистити свідомість – добра річ, але жити доведеться продовжувати в не дуже чистому світі. Зворотний шлях – це платонівський шлях повернення у печеру (згадаймо його відому притчу). Проблема Е. Гуссерля полягає в тому, що його система є замкненою і відірваною від соціуму. Інша крайність проявилася у В. Соловйова: мається на увазі його утопічне вчення про Боголюдство як про кінцевий результат пізнання всеєдності. Ідея нібито зовсім непогана, але десь ми це вже бачили...

Зворотний шлях передбачає, що ми вже дивимось на світ іншими очима, – це шлях творчості, активності. Ми повинні прагнути вирівнювати розбіжність між Абсолютним та Іншим. Я думаю, що це є найпершим завданням філософа. Його місія – показати всім своїм життям, що філософія це не просто “релігія еліти”, хобі або романтичне кафедральне життя, але це щось більше, суттєвіше: філософа повинно бути видно, з ним повинні рахуватися. Лише за таких умов філософія матиме хоч якийсь сенс (на жаль філософам російського релігійного ренесансу так і не вдалося достукатися до суспільства зі своїми ідеями).

Отже, у поєднанні філософія Е. Гуссерля раціоналізує концепцію всеєдності (в нашому контексті), проте дещо її суб'єктивує. Філософія ж всеєдності, навпаки, об'єктивує феноменологічні ідеї, вводячи їх в ранг абсолютних відношень. Феноменологія страждає певним суб'єктивізмом, філософія всеєдності страждає ідеалістичним об'єктивізмом та спіритуалізмом, в синтезі ж теза та антитеза поєднуються і виникає нова якість, нова філософія. Хочеться вірити, що такий синтез задовольнить хоч певною мірою одвічну людську жагу пізнання, дасть змогу дістатися до висот всезагальних, вічних і незмінних істин і пробудить в нас бажання донести ці істини до ближнього, що є завданням філософа.

1. Акулинин В.Н. *Философия всеединства*. – Новосибирск, 1990. 2. *Антология феноменологической философии в России / Под ред. И.М. Чубарова*. – М., 1999. 3. Гуссерль Э. *Философия как строгая наука*. – Новочеркасск, 1994. 4. Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии* – www.ihik.ru. 5. *История философии: Энциклопедия*. – Минск, 2002. 6. Лосский Н.О. *История русской философии*. – М., 1991. 7. Соловьев В.С. *Сочинения. В 2 т.* – М., 1990. 8. Уткина Н.Ф. *Тема всеединства в философии Вл. Соловьева // Вопросы философии*. – 1989. – № 6. 9. Франк С.Л. *Реальность и человек*. – М., 1997. 10. Хоружий С.С. *Жизнь и учение Льва Карсавина / Л.П. Карсавин. Религиозно-философские сочинения*. – М., 1992.