



*Проблемы истории и философии науки*

УДК: 165.62:001.8:167.7:130.121

DOI: 10.15372/PS20250614

END: XHWQXW

**Д.В. Малахов**

**КОНСТИТУТИВНЫЙ МЕТОД  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ  
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ  
(РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ЭВРИСТИКЕ) Часть II**

Статья посвящена эвристике феноменологии Эдмунда Гуссерля и феноменологического метода конституирования в отношении современной философии, методологии и истории науки. Признавая неоднозначную судьбу феноменологии как замысла о трансцендентальных основаниях позитивных наук, автор стремится определить сферу, в которой феноменологическая эйдетика интенционального, темпорального, генетического и intersubъективного конституирования выступила бы в качестве востребованного раздела научного знания. В качестве такой сферы избирается личностное измерение научного творчества. Это находит обоснование в приоритетном рассмотрении intersubъективного конституирования, осуществляющего темпорально-эйдетическую корреляцию различных сознаний, в том числе в режиме их взаимных интеллектуальных эмпатий и осовременивания. Предлагаемый подход ориентирован на преобразование фрагментарных и информативных знаний по истории науки в их темпорально-эйдетический континуум, в котором личностные судьбы и идеи великих ученых воспринимались и переживались бы как современные и необходимые для научного творчества, психологии познания и философии образования.

*Ключевые слова:* Гуссерль, феноменология, философия науки, конституирование, интенциональность, смысл, темпоральность, intersubъективность, трансцендентальное Ego.

**D.V. Malakhov**

**THE CONSTITUTIVE METHOD OF E. HUSSERL'S  
PHENOMENOLOGY IN THE CONTEXT  
OF MODERN PHILOSOPHY OF SCIENCE  
(MEDITATIONS ABOUT HEURISTICS)**

**Part II**

The article is devoted to the heuristics of Edmund Husserl's phenomenology and the phenomenological method of constitution in relation to modern philosophy, methodology and history of science. Aware of the ambiguous fate of phenomenology as a conception of the transcendental foundations of the positive sciences, the author attempts to define the sphere in which the phenomenological eidetics of intensional, temporal, genetic and intersubjective constitution would have an effect as a demanded part of scientific knowledge. The personal dimension of scientific creativity is chosen as such a sphere. This is substantiated by the priority consideration of the intersubjective constitution, which carries out the temporal and eidetic correlation of different consciousnesses, including in the mode of their mutual intellectual empathy and updating. The proposed approach is aimed at transforming the fragmentary and purely informative knowledge of the history of science into its temporal-ideal continuum, in which the personal destinies and ideas of great scientists would be perceived and experienced as modern and necessary for scientific creativity, the psychology of cognition, and the philosophy of education.

*Keywords:* Husserl, Phenomenology, Philosophy of Science, Constitution, Intentionality, Sense, Temporality, Intersubjectivity, Transcendental Ego.

*Посвящаяю памяти моего отца  
Владимира Филипповича Малахова,  
пионера новосибирского Академгородка,  
исследователя, человека*

В первой части статьи наши утверждения носили характер общих замечаний и преследовали цель манифестации фабулы замысла, опережая его реальное наполнение содержательными контекстами о характере заинтересованности в присутствии личностей ученых прошлого сознанием современного ученого. Поэтому задачей второй части статьи выступает обоснование единства ти-

пов конститутивного метода в *темпорально-эйдетическом* измерении *интерсубъективности*. Интерсубъективное измерение здесь подразумевает взаимообусловленность конституирования длящегося потока внутреннего сознания времени трансцендентального *Ego* и смысла (эйдоса), приобретаемого в ситуации установления отдельным трансцендентальным *Ego* интеллектуальной связи с обществом трансцендентальных *Мы*. В статье принимается точка зрения, что это сообщество может актуально существовать как в реальном, так и в прошедшем историческом времени.

Конкретизация данного подхода в отношении философии и методологии науки подразумевает, как будет показано далее, не только и не столько возобновление традиций историко-культурных жизнеописаний ученых прошлого или поиск новых каузальных связей между их портретами «на фоне исторической эпохи» и личностным рождением характерных для этой эпохи идей. Каузальное доминирование подобных «фонов» как раз и подлежит тому, что можно было бы назвать слабой версией трансцендентальной редукции, обуславливающей проявление специфических черт феноменологического субъекта познания. Это утверждение имеет значение, поскольку тезис об обострении личностно-событийной составляющей научного познания и философской рефлексии о нем необходим в плане *осовременивания* феноменов *самобытности и свободы* научного разума в реалиях которого далеко не всегда можно и нужно устанавливать причинно-следственные связи между историко-культурной ситуацией и внутренней свободой ученого.

Перейдем к обоснованию единства конститутивного метода. Конститутивная активность внутреннего сознания времени эксплицируется гуссерлевским понятием *дления*. Согласно современной логике и методологу науки В.Л. Васюкову, предложившему, пожалуй, единственный в российской философии проект формализации *эйдетики* трансцендентальной феноменологии [2], «Гуссерль рассматривает каждую конституруемую сущность – каждую индивидуальную вещь – как длящуюся, и даже более того – как длящуюся с необходимостью, т.е. продленную во времени и самоотждествленную в этом продленном существовании, которое также может рассматриваться как процесс. Эта разновидность продления – продления с необходимостью – по-видимому являет-

ся ключом ко всему» [2, с. 104]. Действительно, согласно Э. Гуссерлю, феномен, в отношении которого ведется конституирование интенциональных полей смысла, «существует непрерывно во времени и есть тождественное в этом непрерывном бытии, которое может одновременно рассматриваться как процесс» [4, с. 77]. В этом замечании представляется важным имплицитное указание, с одной стороны, на дление, а с другой – на единство.

Согласно Э. Гуссерлю, поток внутреннего сознания времени есть «всецело трансцендентальное качество» [4, с. 79], т.е. *самому* имманентному потоку не присущи *сдерживающие* параметры объективного течения времени, в своей активности он оказывается от них практически свободен. Однако, в истории феноменологии вновь и вновь возникает вопрос, в какой мере единство абсолютной субъективности внутреннего потока сознания *удерживает* корреляцию с единством объективно длящейся временности, т.е. с чередой действительных фактов и событий, которые, по идее, должны в хоть в какой-то мере определять *единство* самого внутреннего потока сознания времени. Принятый в настоящей работе подход не позволяет рассматривать внутренний поток сознания времени как полностью изолированную от трансцендентных содержаний познания «чистую» субъективность. Это имеет основания в понимании *целостности* самого внутреннего потока сознания и конституируемых в нем идеальных предметностей другого сознания. По справедливому замечанию О.Ю. Кубановой, неустрашимость из внутреннего потока сознания времени трансцендентных содержаний связана с тем, что «каждое новое переживание всегда возникает как каким-либо образом связанное с уже имеющимися и своим возникновением изменяет связи, до сих пор существовавшие», когда именно «в первичном временном потоке создается Так-бытие моего сознания, первая абсолютная сфера твердой истинной предметности, в неустрашимой действительности которой коренится очевидность моего восприятия мира» [9, с. 97].

К этому следует добавить, что сам Э. Гуссерль посредством уточнения смысла первоначального впечатления (*impression*) и трансцендентальной «материи» восприятия (*hyle*), внес серьезные коррективы в мысль об абсолютно трансцендентальном характере внутреннего потока сознания времени: «Нерефлексивное

окружение необходимо. К нерелексивному окружению с необходимостью относится гиле, и мы можем говорить об относящихся к необходимой сущностной форме сферы внутреннего гилетического окружении в качестве безусловной первой необходимости. Ни одна точка имманентного времени невозможна без этого первого объективного содержания, как и никакое Теперь в ориентированном имманентном времени без гилетического прото-впечатления, которое затем переходит в (ретенциальные и протенциальные) модификации необходимой, конституирующей гилетические временные предметы (*Zeitgegenstände*) жизни» [7, с. 161]. То есть, трансцендентно данное единство («вторичное» в гуссерлевской терминологии) и единство конститутивное («первичное»), выступают как *трансцендентно-имманентное единство* объективного времени и внутреннего потока сознания времени трансцендентального *Ego*. Данное единство, по всей видимости, и призвано обеспечить единство *осмысленного* внутреннего потока сознания времени осуществляющей акты познания человеческой *личности*.

Если трансцендентные вещь или событие были восприняты, схвачены и имманентизированы сознанием, то *трансцендентно-имманентное единство* восприятия, схватывания и имманентизации, с одной стороны, и эйдетического конституирования, с другой, в перспективе своей *длительности* образует, по выражению Э. Гуссерля, *Теперь-точку*, которая и должна быть воспроизводима, восстанавливаема *памятующим* сознанием в реальном объективном времени. Это и есть собственное феноменологическое понимание памяти и историчности субъекта познания. Поэтому, как представляется, сознание, *реактуализирующее* собственную историчность как историчность феноменов в трансцендентальном модусе их существования, должно осуществить построение временной последовательности не просто длящихся, но *пиковых* состояний историчности феноменов – их своеобразных *смысловых сгустков*, когда изначальный «сгусток» – *Теперь-точка* и последующие *Теперь-точки* воспроизводятся как актуальные *здесь и сейчас* в корреляции объективного времени и внутреннего потока сознания времени трансцендентального *Ego*.

Теперь обратимся к понятию *ретенции* – имманентному потоку сознания времени, поддерживающему темпоральное дление

феномена в сознании (вследствие специфики настоящей работы мы не обращаемся к понятию *протенции* как предвосхищающему будущее имманентному комплексу внутреннего потока сознания временности), благодаря которому оно располагает собственным содержанием, имманентно обладая «прошедшим в настоящем» [2, с. 103]. Каким образом в феномене историчности может быть достигнута интенсификация присутствия того, что в качестве непосредственно данного не может быть сознанием *реактуализировано* в принципе, т.е. того феномена, в отношении которого *изначальная* Теперь-точка (изначальный и непосредственно схватываемый сознанием смысл) не была установлена и который не был воспринят сознанием на гилетическом уровне? Получается, что в отношении феномена, действительный, объективный модус бытия которого связан только с прошедшим временем, укорененное в настоящем времени сознание в принципе не может осуществить его *реактуализацию* как значимого для себя самого смысла, поскольку последовательность Теперь-точек оказывается *разорвана*, лишена изначальной Теперь-точки и ряда следующих за ней Теперь-точек. Что именно, в таком случае, должно *реактуализировать* сознание в поисках смыслового единства своей собственной историчности как сознания познающего феномены настоящего и прошлого? Некое предпосланное знание о факте, вещи, событии, истории, другом человеке? Но, согласно феноменологии, смысл данных опций может конституироваться только как собственный и лишь вследствие этого осуществляться в качестве универсально значимого для сознания. Не ведет ли данная ситуация к жизненному и познавательному бесплодию трансцендентальной историчности и обреченности событий прошлого на забвение, распыление и, в конечном счете утрату, на что указывает и от чего предостерегает сам Э. Гуссерль [4, с. 28-29]?

Дело, однако, обстоит не столь печально. Следует помнить, что ретенция является не простым воспоминанием, но *воссозданием*, или *осовремениванием*. Неоднократно подчеркивая данный момент, Э. Гуссерль различает интенционально пустую (лишенную конститутивного смысла) и интенционально наполненную (образуемую таковым) ретенции. Пустая ретенция обуславливает «затухающий» комплекс *лишь* осознаваемых, но не поддержан-

ных модификациями и конститутивными актами актуализации воспоминаний о феноменах прошлого в настоящем времени. Эти осознаваемые, но не воссоздаваемые воспоминания являются как бы опустошением потока внутреннего сознания времени, а, значит, и актуальной жизни интенционального сознания, его эйдетического измерения. Указание на разрешение проблемы интенционального наполнения ретенциального комплекса дается самим Э. Гуссерлем: «Настоящим (*Gegenwärtis*) является осознание прошедшего, прошедшее как осознанное в настоящем в сознании, но само прошедшее не есть в настоящем, оно схватывается, причем схватывание направляется на осознанное в сознании прошлого. Но следует возразить: это само по себе не ясно, и что все-таки в ретенциальном сознании может быть отрефлектировано бытие-бывшего-в-настоящем (*Gegenwärtig-gewese-Sein*) соответственно бытие-в-качестве-осознанного-как-бывшее-в-настоящем (*Als-gegenwärtig-bewusst-gewesen-Sein*), даже там, где оно могло быть несхваченным» [7, с. 70]. Что имеется в виду?

Особенностью интенционального наполнения ретенции как имманентной формы актуализации, осовременивания последовательности Теперь-точек выступает глубокая, если не сказать гениальная, мысль Э. Гуссерля о том, что интенционально наполненные ретенции являются восполняющими конституентами *друг для друга*. Это значит, что сами интенционально наполненные ретенции обуславливают свою дальнейшую *взаимонаполняемость*: «Идя вдоль потока, или вместе с ним, мы имеем постоянный, относящийся к изначальной точке ряд ретенций. Кроме того, каждая предыдущая точка этого ряда в качестве некоторого Теперь оттеняется опять-таки в смысле ретенции. К каждой из этих ретенций присоединяется, таким образом, непрерывность ретенциальных изменений, и эта непрерывность сама есть опять-таки точка актуальности, которая оттеняется ретенциально. Это не ведет к простому бесконечному регрессу, так как каждая ретенция есть в себе непрерывная модификация, которая <...> несет в себе наследие прошлого, принимая форму рядоположенности оттенков. Дело обстоит не так, что в продольном измерении потока каждая предыдущая ретенция заменяется новой, пусть даже это происходит постоянно. Скорее, каждая последующая ретенция есть не

просто непрерывная модификация, исходящая из первичного впечатления, но непрерывная модификация всех непрерывных модификаций той же самой начальной точки. <...> Когда истек временной объект, когда актуальная длительность уже миновала, то при этом ни в коем случае не исчезает сознание уже теперь прошедшего объекта, хотя оно уже более не функционирует как воспринимающее, или, лучше сказать, импрессиональное сознание. (При этом мы удерживаем как и прежде в нашем внимании имманентные объекты, которые не конституируются собственным образом в восприятии). К впечатлению присоединяется первичная память, или, как мы говорили, ретенция. <...> Ибо непрерывность фаз, которая присоединялась к каждому Теперь, была ничем иным, как такой ретенцией, или непрерывностью ретенций. В случае восприятия временного объекта (для нынешнего рассмотрения не играет никакой роли, возьмем мы имманентный или трансцендентный) оно имеет границу каждый раз в схватывании Теперь, в восприятии в смысле Как-Теперь-полагания (*Als-Jetzt-Setzung*)» [4, с. 32-33].

Актуализируемая таким образом в настоящем времени последовательность Теперь-точек в действительности оказывается не временной последовательностью *дискретно* существующих смыслов, темпоральный разрыв между которыми действительно непреодолим, но воссоздаваемым *континуумом*, где каждая последующая актуализация изначальной Теперь-точки будет содержать в себе единство как изначальной Теперь-точки, так и всех следующих за ней Теперь-точек. В случае же разрыва гилетического восприятия, предшествующего формированию изначальной Теперь-точки и ряда следующих за ней Теперь-точек, конституирование присутствия *этих единых имманентно-трансцендентных* событий в сознании в настоящем времени будет означать личностное *восполнение* континуума прошлого и настоящего (в предельном смысле – и будущего также) посредством интенционального наполнения собственного ретенциального комплекса независимо от «стартовой позиции» сознания в интервале исторического времени. Иными словами, познание феномена прошлого не зависит от того, соблюдена хронологическая последовательность или нет; к примеру, любой захвативший сознание факт-смысл из биогра-

фии А. Эйнштейна или Б. Рассела может выступить в качестве «трансцендентальной двери», ведущей к познанию теории относительности или осматематической логики. В аспекте же единства конститутивного метода это означает, что статическое конституирование, телосом которого выступает наращивание эйдетического измерения жизни интенционального сознания, в свою очередь, оказывается способным к активизации и усложнению теперь уже *темпорально-эйдетического* конституирования.

В этой связи, хотелось бы привести замечание П.П. Гайденко о специфике ретенциально-протенциального континуума в контексте актуализаций Теперь-точек: «Этот минимальный континуум затем “растягивается” разрастается, образуя непрерывность дления любого временного явления или процесса. Эта непрерывность есть время конституированной предметности, составляющей феноменологическую предпосылку обычного времени, трансцендентного по отношению к сознанию, т. е. времени природно-космического, измеряемого с помощью движения небесных светил и физических приборов» [3, с. 378]. Уточнение П.П. Гайденко представляется для нас крайне важным, поскольку, будучи приложенным к проблеме личностно-феноменального конституирования историчности науки, принцип формирования темпорально-эйдетического континуума Теперь-точек исключает восприятие истории науки в качестве отвлеченного от реалий современного научного познания и философии науки мемориального нарратива.

Заговорив о *темпорально-эйдетическом континууме*, мы, тем самым, ставим вопрос о том, что именно будет обеспечивать его целостность в сознании. На наш взгляд, восполняющим конституентом континуума Теперь-точек как явленной в *феноменальном* отношении историчности самой науки, то есть *Акта* научного мышления, будь то древнегреческое, средневековое или новоевропейское мышление, должен выступить полагаемый современным сознанием его *смысл, эйдос*. В этом, как подчеркивалось в первой части статьи, и заключается эвристика А. Шнелля [13] о смысле как изначальной основе темпорального *самоконституирования* потока и пра-потока сознания времени. Этот «изначальный» смысл должен определять собой конститутивную эйдетику

интенционального наполнения ретенциальных комплексов. Но как выявить, обосновать и поддержать этот таинственный изначальный смысл осуществления актов того, что именуется научным познанием? Быть может, следует вести речь не просто о «критерии» объективности этого акта, но о личностном характере данной объективности? Иными словами, в состоянии ли каждый человек осуществить в познании научную объективность? Наступает момент, когда обращение к интересубъективному конституированию как объединяющей прочие конститутивные типы форме становится необходимым. Это обусловлено требованием понимания эйдетики как композиций смыслов *совместного бытия* ученых, осуществлявшегося и осуществляющегося в феномене историчности науки. Изначальный смысл видится нам как смысл, образуемый в личности посредством межличностного бытия; это в полной мере смысл *бытия* ученых (*бытия их и только их*), прояснению которого и должно, в конечном счете, служить устанавливаемое единство конститутивного метода.

Как справедливо отмечает Г.И. Чернавин, проблема смысла в феноменологии Э. Гуссерля выходит далеко за рамки чистой дескрипции, апеллируя к смысловой сфере познания в целом: «Говоря о смысле, феноменолог гуссерлевского типа, прежде всего, опирается на констатацию некоторого «избытка» (*Überschüss*), выходящего за рамки «голового» или чистого восприятия, «избытка», благодаря которому нам дана та или иная вещь именно *в качестве* той или этой. Речь идет о своеобразном «смысловом приросте восприятия», несводимом к ощущению и раздражению, о смысловой схеме, размечающей восприятие. Понятие смысла указывает на горизонт сопровождающего опыта, на сеть подразумеваемых, из которых складывается то или иное сущее *в качестве* определенного сущего. Центральной здесь является эта “структура “в качестве”” (*Als-Struktur*); это то, что позволяет нам узнать, например, белый лист бумаги именно в качестве белого листа – эта структура рассматривается как определяющая для всякого смыслооброзования» [12, с. 190-191]. Однако, можно ли вообще вести речь о каком-либо смысловом восполнении ретенциальных комплексов и историчности сознания, если в феноменологии Э. Гуссерля, сам смысл «не *преддан*, не является чем-то гото-

вым», но представляет собой «лишь срез некоего непрекращающегося генезиса» [12, с. 191]? Допустима ли, в таком случае, априорная смысловая нагруженность интенционального наполнения ретенциального комплекса? Это – сложный вопрос, ответ на который предполагает прояснение того, что в данном случае подразумевает слово «нагруженность», а именно указывает ли оно на необходимость признания *предданого* нашим собственным конститутивным актам смысла или теоретически фундированной, то есть *внеопытной* для нас системы значений? С нашей точки зрения – нет, не означает. Поясним нашу позицию.

В первую очередь, необходимо иметь в виду конститутивную *свободу*, которой располагает трансцендентальное *Ego*, на чем Э. Гуссерль настаивает в §46 «Картезианских размышлений»: «*Я могу или мог бы* пустить в ход те или иные ряды переживаний», в том числе, «могу посмотреть вперед или назад», «могу раскрыть горизонт моего временного бытия и проникнуть сквозь него», — все эти возможности, очевидно, в отношении собственной сущности принадлежат мне самому» [6, с. 201-203]. По замечанию же, высказанному Э. Гуссерлем уже в «Бернау-манускриптах», «конституирование самого времени и наполняющего его <...> окружения предполагает репродукцию и свободные возможности Я посредством репродуцирования проникать во временной горизонт и “ре”актуализовывать (*zu “ver” gegenwärtigen*) прошедшее в форме “Вновь” (*in der Form des “Wieder”*)» [7, с. 162]. То есть, поскольку непосредственное восприятие трансцендентных содержаний прошлого в качестве собственного *hyle* с их последующим переводом в конститутивный порядок формирования сознанием эйдетических композиций н-эм оказывается для *современного* сознания невозможным, данные композиции могут быть осовременены в более подходящей и свободной форме активности интенционального сознания. К примеру, на основании *другого сознания*, в котором ретенциальный комплекс *уже* интенционально актуализирован, наполнен.

Тогда, будучи изолированным от непосредственно недоступной для него историчности науки, современное сознание совершает акты эмпатии не в отношении их трансцендентных содержаний (историко-культурных, социальных измерений научных

идей и проблем, что в принципе маловероятно и является достоянием лишь немногих творчески одаренных личностей), но в отношении *другого* внутреннего потока сознания времени и на основании того изначального смысла, который полагается как смысл бытия научного разума. Иными словами, в отношении *другого* сознания, либо уже содержащего в себе гилетический аспект схватывания феноменов как сознания непосредственного участника или свидетеля событий, либо сознания, находящегося в более выгодной позиции включенности в темпорально-эйдетическое конституирование континуума Теперь-точек. Это познавательная и бытийная ситуация, в рамках которой, по справедливому замечанию польского феноменолога Ю. Тишнера, феноменология интерсубъективности Э. Гуссерля предстает в качестве манифестации специфического акта понимания *другого* человека, условием которого выступает «"перенесение" себя вглубь личности *другого* человека» [11, с. 62]. Данное предположение совпадает с мнением О.Ю. Кубановой о том, что процесс темпорального осовременивания предполагает интерсубъективный компонент, то есть присутствие в моем собственном сознании по крайней мере *двух* темпоральных потоков [9, с. 98].

Действительно, согласно утверждению самого Э. Гуссерля в §48 «Картезианских размышлений», идеальность смысла, имеющая своим истоком *другого* человека, оказывается в состоянии предоставлять трансцендентное основание моему собственному слою имманентности: «Фактически опытное знание "*другого*" по отношению ко мне (не-Я) наличествует как опыт некоего объективного мира и других *ego* внутри него (не-Я в форме *другого* Я), и одним из важных результатов редукции к собственной сфере, проведенной в отношении этого опыта, было то, что она выделила его интенциональную основу — тот слой, в котором редуцированный *мир* обнаруживается как имманентная трансцендентность. В порядке конституции некоего чуждого для моего Я мира, *внешнего* по отношению к моему конкретному собственному Я (однако внешнего отнюдь не в природно-пространственном смысле), этот редуцированный мир есть сама по себе первая, *первопорядковая* трансцендентность (или *мир*), которая, несмотря на ее идеальность в качестве синтетического единства бесконечной системы моих по-

тенциальностей, составляет все же *определяющую часть моего собственного конкретного бытия*, присущего мне как его» [6, с. 208-209]. Исходя из сказанного, полагаем, что в случае интеллектуальной эмпатии в опыт смыслообнаружения и смыслополагания другого сознания следует иметь в виду не отдельные и частные сегменты опыта сами по себе, но совокупность опыта как историчности этого сознания в его универсальном измерении.

Стоит подчеркнуть, что Э. Гуссерль не использует терминов и метафор подобных тем, что хорошо знакомы нам в русской философской традиции, наподобие «свой чужой», «другой близкий» – эпитетов, указывающих на опыт и мышление, которые изначально располагают к идеальной эмпатии, интеллигибельному «симфоническому» сопереживанию универсальных смыслов бытия. Зачем же, в таком случае, кому-либо делать усилие для погружения в смысл, конституированный другим сознанием, воспринимаемым именно как чужое и от меня самого отстраненное своей «монадической» закрытостью? В этом вопросе, на наш взгляд, заключено существо не только теории интерсубъективности, которую можно и нужно «охарактеризовать и как систематическое *развертывание универсального априори*, которое сущностным образом врожденно трансцендентальной субъективности, а, следовательно, и интерсубъективности, или как развертывание универсального *логоса всякого мыслимого бытия*» [6, с. 289-290]. Здесь проявляется *лично-этическая* стороны замысла феноменологии, недооцененная при критическом рассмотрении ее претензий в отношении перспективы обоснования дисциплинарных наук. Феноменология, по справедливому замечанию К.М. Долгова, предстает как «постоянное имманентное осмысление человеческого существования в свете “телоса” – бесконечной идеи, раскрывающей смысл существования человека и человечества», а «в ее, пользуясь словами Гуссерля, “сущностной и закономерной типике” сквозит стойкое телеологическое представление, пронизывающее весь проблемный массив феноменологии» [8, с. 53]. И поэтому в рамках замысла о феноменологии как *универсальной* науки о разуме, «фундированная в ней интерсубъективная феноменология <...> рассматривает прежде всего универсальные вопросы» [6, с. 289].

Именно в данной универсальности заключается существо интересу субъективно конституируемой темпорально взятой эйдетики. Трансцендентальное *Ego*, вышедшее посредством феноменологической редукции из-под власти самоданности вещей, событий, актов познания в естественной установке, пребывает в универсальной сфере интенционального смыслополагания, в которую оно вовлечено как мыслящее среди мыслящих, как трансцендентальное *Ego* в мире трансцендентальных *Мы*. Здесь истоком и фоном разворачивания уникальной конститутивной эйдетики полагается сфера универсальных смыслов, уже включенных в конститутивный порядок формирования трансцендентального сообщества. Исходя же из гуссерлевского учения об интенциональности как об универсальном телеологическом *a priori* сознания, можно заключить, что феноменология интересу субъективности представляет собой учение о *действительной актуализации* данного *a priori* в мире человеческой коммуникации, основанной на взаимном одаривании интеллектуальными переживаниями и смыслами. В процессе такой коммуникации интенциональность как универсальное *a priori* актуализируется также как телеологическое, выступающее основанием целевых форм коммуникации как обоснования и обеспечения возрастания собственной сущности, уровня сложности рефлексии, конститутивных перспектив жизни интенционального сознания, а, в конечном счете, наращивания смыслов, полагаемых сообществом трансцендентальных *Мы*.

В этом отношении важным представляется замечание Э. Гуссерля, сделанное в §49 «Картезианских размышлений», о том, что «"другое Я" делает в конститутивном отношении возможной новую бесконечную область "другого", объективную природу и объективный мир вообще, которому принадлежат все "другие *ego*" и я сам. Это конституирование, начинающееся на основе *чистых* "других *ego*" (которые пока еще не наделены мирообразующим смыслом), по своему существу таково, что "другие" по отношению ко мне не остаются изолированными друг от друга, что, напротив, – естественно, в моей собственной сфере – конституируется в некое, включающее и меня самого, сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я, конституируется, в конечном счете, некое сообщество монад, а именно как

такое сообщество, которое (посредством своей обща-конституирующей интенциональности) *конституирует один и тот же мир*. В этом мире все Я возникают вновь, но теперь они в объективирующей апперцепции наделены смыслом “люди”» [6, с. 211], для которых «Я – это уже не изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире; личности уже не “вне” друг друга и не “возле”, но пронизаны друг-для-друга и друг-в-друге-бытием» [5, с. 125].

Эйдетика трансцендентальных *Мы* (в нашем случае как универсума мыслителей) распространяется в действительный, жизненный мир в модусе его «*о-душевления*» [9, с. 92]. Это, вероятно, самый радикальный шаг Э. Гуссерля к признанию статуса трансцендентного начала познания и конституирования уникального личностного смысла – радикальнее, нежели его позднее учение о «жизненном мире», которое понимается исследователями скорее в качестве повышения значимости естественной установки сознания, нежели как шаг к признанию за человеческим миром качества *быть миром интенциональным*, в котором интенциональное *a priori* актуализировано, признано и поддержано сообществом трансцендентальных *Мы*. В этой связи хотелось бы привести короткое, но важное замечание Э. Гуссерля о ценностных сферах познания и intersубъективных отношений, которое по-своему проясняет *рациональную* природу гармонии сообщества монад: «Мы можем сказать, что эти проблемы являются *этико-религиозными проблемами*, но поставлены на ту почву, на которую и должно быть поставлено все то, что может обладать для нас смыслом» [6, с. 291]. Что это значит? Только то, что Э. Гуссерль верит в реализацию предельных этических требований исключительно исходя из *разумной, эйдетической* захваченности ими. Если нет того состояния ума, которое в принципе можно уподобить платоновскому эросу познания, восполняющему нужду в мышлении как в собственном бытии, то не будет и феноменологического удержания требования сущностного познания, понимания другого человека. Абстрактная этика и этико-теология постмодернистов в отношении *Другого* у Э. Гуссерля не работает. Если другой человек не сделает усилия по совершению *разумного* шага навстречу, содержащего сущностно необходимый для *моего*

мышления, бытия и всей жизни смысл, то мое ответное раскрытие будет для него пустым и неоправданным ожиданием. Я как трансцендентальное *Ego* не стану для него данным, предоставленным ему мной содержанием его души и сознания, как он не стал таковым для меня. Впрочем, как справедливо считает Э. Гуссерль, это является делом свободы. Хотелось бы добавить – и способности к дару.

Теперь вернемся к замыслу экспликации феноменологии как легитимного сегмента философии науки. Речь может идти о выявлении, описании и выработке методов интеллектуальной реактивации эйдетических измерений научного познания посредством обращения к жизненной и личностной специфике тех актов интуиции, познания, смыслополагания и теоретических обобщений, которые были совершены учеными прошлого. Предлагаемый подход не ставит под сомнение полномочия логицизма, аналитизма и эмпиризма как основных векторов развития современной философии и методологии науки, но лишь дополняет их формами феноменологической эйдетики. Это, на наш взгляд, позволяет преобразовать фрагментарные и чисто информативные знания по истории науки в темпорально-эйдетический континуум *переживаний* историчности феномена самой науки. Феноменологическая герменевтика биографий и автобиографий сможет плодотворно сосуществовать с тем, что К. Поппер назвал «третьим миром», содержащим информацию о научных идеях, теориях, проблемах и способах их разрешения.

Почему во главу угла мы стремимся поставить именно *переживания*, связанные с обнаружением смыслов, установлением их общности, с конститутивным смыслополаганием? Пожалуй, дело в индифферентности к личностному началу, свойственное современной философии науки. Права ли она в этом отношении? Ведь мы, казалось бы, радикально отделены историческим временем от непосредственных переживаний радости первооткрывателей и колоссального воодушевления научного сообщества, связанных с научными открытиями, формированием Метода, новыми формализациями и логическими теориями истины. Мы не осознаем их значение даже приблизительно в той мере, в какой их осознавали сами авторы и их современники, поскольку *не ожидаем, не пред-*

*чувствуем* их рождения и исполнения в глубине собственных интеллектуальных переживаний. Событие научной истины и история науки за редким исключением для нас суть не более, чем информация, сопутствующий мемориальный нарратив. Однако, в соответствии с предложенной эвристикой конститутивного метода, мы можем попытаться *вернуться обратно* по вехам интересубъективного измерения темпорально-эйдетического континуума историчности науки в феноменах личностей ее носителей. Вернуться, естественно, не в буквальном смысле слова, но в плане темпоральной актуализации эйдетической и, пожалуй, экзистенциальной составляющей личностно-событийных актов интуиции, озарения, кропотливой работы и восторгов ума, связанных и с открытиями, да и просто со счастьем заниматься реальной наукой.

Предложенный подход не является чем-то принципиально новым для философии, методологии *и истории* науки. Всем нам хорошо известны работы И.И. Лапшина о значении сущностных интуиций и озарений в научном познании, а также исследования В.П. Карцева, Д.С. Данина, Б.Г. Кузнецова, А. Пайса о жизни Исаака Ньютона, Джеймса Максвелла, Эрнеста Резерфорда, Нильса Бора, Альберта Эйнштейна. Эти исследования по праву считались в советской науке трудами, в которых история физики была бесшовно спаяна с уникальной судьбой этих ученых, их интеллектуальным и человеческим подвигом. Из современных произведений, отображающих предлагаемый подход, хотелось бы особо отметить объемный двухтомный труд профессора философии университета Саутгемптона в Великобритании Р. Монка о Бертроне Расселе [14]. Безусловно, что присутствие у Р. Монка пристрастных фрагментов, сопоставляющих учения Б. Рассела и Л. Витгенштейна не в пользу первого, а также гипостазирование им отдельных замечаний Б. Рассела о свойственных ему состояниях отчаяния и тоски, настораживает, о чем справедливо предупреждают В.В. Целищев и Г. Ландини. Однако, будучи весьма значимыми при оценке собственно научных результатов, в плане «феноменальности» личности Б. Рассела для науки и философии, описания Р. Монка задают, скорее, мощнейший драматургический потенциал для встречи с фигурой великого англичанина. Нельзя не упомянуть и проект «ан-

тропологии автобиографии» С.А. Смирнова, панорамные контуры которого успешно реализованы сибирским философом в отношении существа корреляции личностных аспектов «бытия методологом» и концептуальных содержаний в творчестве П. Фейерабенда и Г.П. Щедровицкого [1, с. 509-610].

В этой связи, небезынтесным будет привести высказывание известного философа двадцатого столетия О. Розенштока-Хюсси, с которым согласились бы многие ученые: «Родина физика – не электроны или позитроны. Они могут только довести его до отчаяния. Родина физика – это Эйнштейн, Ньютон, Ган, Планк, Резерфорд, Бор и подобные им имена. Физик погиб бы без этих имен <...> без них физик пребывал бы в непроглядной тьме. Лишь тот, чья родина находится в области имен, способен овладеть миром с помощью чисел» [10, с. 17]. В словах О. Розенштока-Хюсси, на наш взгляд, заключена суть возможной интеграции феноменологии в современную философию науки. Подобное обострение значения феномена личностного начала может выступать, говоря словами А.-Т. Тыменецкой, в виде требования *конкретного* применения феноменологических идей к сегодняшним реалиям и потребностям науки [15, р. 17].

Завершая статью, позволю себе личный комментарий. От своего отца, одного из пионеров новосибирского Академгородка, работавшего в области каталитической химии, я не раз слышал о том, что истоком его решимости посвятить себя науке была любовь к личности, судьбе и гению Майкла Фарадея. Более того, досконально зная биографии великих химиков и физиков прошлого, отец всячески стремился включить эти знания в работу со студентами факультета естественных наук НГУ. Можно сказать, что я имел перед глазами живой пример плодотворности подхода, который попытался в первом приближении обосновать в настоящей статье. Со своей стороны я остаюсь убежденным сторонником того, что и сам подход, и названные выше труды по философии, методологии и истории науки необходимы в первую очередь молодым людям, только вступающим на стезю научного познания. Эти труды рассматриваются мной как феноменологические по существу. Потому что, во-первых, личности ученых явлены в них в каче-

стве феноменов самой науки, в которых в полную меру раскрывается ее собственная сущность; во-вторых, в контексте расширенного применения конститутивного метода, обосновывающего сущностную необходимость человеческого разума в науке, а, следовательно, и в *другом* разуме, ей себя посвятившем. Именно в таинственной сфере переживания и понимания феномена «плеч гигантов», на которых стоит каждый современный ученый, хранится неисчерпаемое богатство для применения эйдетики гуссерлевского метода конституирования.

### Литература

1. *Аванесов С.С., Смирнов С.А., Спешилова Е.И.* Человек у зеркала. Антропология автобиографии. СПб.: Алетейя, 2021. 638.
2. *Васюков В.Л.* Формальная феноменология. М.: Наука, 1999. 223.
3. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495.
4. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. 162.
5. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия / Философия как строгая наука. Новочеркасск, Агенство «Сагуна», 1994. С. 101–126.
6. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006. 315.
7. *Гуссерль Э.* Бернау-манускрипты о сознании времени (1917/1918) // Феноменология времени. М.: Группа Компаний «РИПОЛ-классик» / «Панглосс», 2019. С. 43–173.
8. *Долгов К.М.* От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М.: Искусство, 1990. 399.
9. *Кубанова О.Ю.* Проблема интересубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля // Историко-философский ежегодник '91. М.: Наука, 1991. С. 87–107.
10. *Розениток-Хюсси О.* Бог заставляет нас говорить. М.: Канон+, 1997. 288.
11. *Тишнер Ю.* Избранное: Мышление в категориях ценности. М.: РОССПЭН, 2005. Т.1. 432.
12. *Чернавин Г.И.* Подвалы времени. Конструктивная феноменология Александра Шнелля // Э. Гуссерль, А. Шнелль. Феноменология времени. М.: Группа Компаний «РИПОЛ-классик» / «Панглосс», 2019. С. 175–196.

13. Шнелль А. Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918) // Феноменология времени. М.: Группа Компаний «РИПОЛ-классик» / «Панглосс», 2019. С. 197–310.

14. Monk R. Bertrand Russel. Vol. I. The Spirit of Solitude (1872-1921). Vol. II. The Ghost of Madness (1921-1970). New York–London–Toronto–Sydney–Singapore, 1997. 695+574.

15. Tymieniecka A.-T. Phenomenology and Science in Contemporary European Thought. Toronto: Ambassador Books, Ltd., 1962. 198.

### References

1. Avanesov, S.S., Smirnov, S.A., Speshilova, E.I. (2021). Chelovek u zerkala. Antropologiya avtobiografii [Man at the mirror. Anthropology of autobiography]. SPb.: Aletejya. 638. (In Russ.)

2. Vasyukov, V.L. (1999) Formal'naya fenomenologiya. [Formal phenomenology.]. M.: Nauka. (In Russ.)

3. Gajdenko, P.P. (1997) Proryv k transcendentnomu: Novaya ontologiya XX veka. [Breakthrough to the transcendental: New ontology of the twentieth century]. M.: Respublika, 1997. (In Russ.)

4. Husserl, E. (1994) Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni; per. s nem. V.I. Molchanova. [On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time]. M.: Gnozis. (In Russ.)

5. Husserl, E. (1994) Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofiya / Izbranny'e trudy // Filosofiya kak strogaya nauka. [Philosophy and the Crisis of European Humanity]. Novocheerkassk, 1994. (In Russ.)

6. Husserl, E. (2006) Kartezijskie razmyshleniya [Cartesian Meditations]. SPb.: Nauka. (In Russ.)

7. Husserl, E. (2019) Bernau-manuskripty` o soznanii vremeni (1917/1918) [Bernau Manuscripts on Time Consciousness (1917/1918)] // Fenomenologiya vremeni. M.: Gruppy Kompanij «RIPOL-klassik» / «Pangloss». S. 43–173. (In Russ.)

8. Dolgov, K.M. (1990) Ot Kirkegora do Kamyu: Ocherki evropejskoj filosofsko-e`steticheskoj my`sli XX veka. [From Kierkegaard to Camus: Essays on European philosophical and aesthetic thought of the twentieth century]. M.: Iskusstvo (In Russ.)

9. Kubanova, O.Yu. (1991) Problema intersub`ektivnosti v «Kartezijskikh razmyshleniyakh» E`. Gusserlya Istoriko-filosofskij ezhegodnik'91. [The problem of intersubjectivity in E. Husserl's "Cartesian Meditations"]. M. : Nauka. S. 87–107. (In Russ.)

10. *Rozenshtok-Khyussi, O.* (1997) Bog zastavlyayet nas govorit [God makes us talk]. M.: «Kanon+». 288. (In Russ.)

11. *Tishner, Yu.* (2005) Izbrannoe: My`shlenie v kategoriyakh czennosti ; per s pol'sk. E. S. Tverdislovoj / Izbrannoe: v 2-kh tt. [Featured: Value Thinking]. M.: ROSSPE`N. Vol. 1. (In Russ.)

12. *Chernavin, G.I.* (2019) Podvaly` vremeni. Konstruktivnaya fenomenologiya Aleksandra Shnellya // E`. Gusserl`, A. Shnell`. Fenomenologiya vremeni. [Cellars of time. Constructive phenomenology of Alexander Schnell]. M. : Gruppya Kompanij «RIPOL-klassik» / «Pangloss». S. 175–196. (In Russ.)

13. *Shnell, A.* (2019) Vremya i fenomen. Fenomenologiya vremeni Gusserlya (1893–1918) // Fenomenologiya vremeni. M.: Gruppya Kompanij «RIPOL-klassik» [Time and phenomenon. Husserl's Phenomenology of Time (1893–1918)] / «Pangloss». S. 197–310. (In Russ.)

14. *Monk, R.* (1997) Bertrand Russel. Vol. I. The Spirit of Solitude (1872-1921). Vol. II. The Ghost of Madness (1921-1970). New York–London–Toronto–Sydney–Singapore.

15. *Тымieniecka, А.-Т.* (1962) Phenomenology and Science in Contemporary European Thought. Toronto: Ambassador Books, Ltd.. 198.

### Информация об авторе

*Малахов Данила Владимирович* – Институт философии НАН Беларуси (Республика Беларусь, 220072, Минск, ул. Сурганова, д. 1, корп. 2).  
danmalakhov08@mail.ru

### Information about the author

*Malakhov Danila Vladimirovich* – The Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus (½ Surganova st, Minsk, 220072, Republic of Belarus).

danmalakhov08@mail.ru

Дата поступления 07.06.2024  
Принята к публикации 23.12.2025