



Рябушкина Т.М. Идея «живого знания» всеединства С.Л. Франка в контексте трансцендентально-феноменологических исследований основания сознания // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд.-ния Рос. акад. наук, 2018. Т. 18, вып. 3, с. 47–66.

УДК 165.12

DOI 10.17506/ryipl.2016.18.3.4766

## **ИДЕЯ «ЖИВОГО ЗНАНИЯ» ВСЕЕДИНСТВА С.Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ОСНОВАНИЙ СОЗНАНИЯ<sup>1</sup>**

**Татьяна Михайловна Рябушкина**

кандидат философских наук, доцент Школы философии  
Факультета гуманитарных наук  
Национального исследовательского  
университета «Высшая школа экономики»,  
г. Москва, Россия. E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

Материал поступил в редколлегию 18.04.2018 г.

Работа посвящена ответу на вопрос о возможности реализации феноменологического проекта осмысления сознания в качестве *единственной* основы конституирования всего содержания человеческого опыта. На пути к цели философии – *ясному пониманию самого себя как субъективности, функционирующей в качестве первоисточника*, – Э. Гуссерль продвигается от описания непосредственно данных вещей и смыслов, составляющих «жизненный мир» познающего, к анализу все более глубоких слоев сознательного опыта, из которых каждый следующий выступает условием возможности конституирования предыдущего. При этом в поздний период своего творчества философ сталкивается с невозможностью объяснить на имманентной сознанию основе появление *первичных гилетических конфигураций*, определяющих существование *единого абсолютного потока сознания* (единства первичных впечатлений, ретенций и протенций). Анализ пассивного синтеза приводит к столкновению с действительно *иным* по отношению к сознанию, а не только с тем, что синтезируется без активного участия эго и поэтому *представляется* ему *иным*. Инаковость по отношению к сознанию парадоксальным образом не мешает исходным единствам играть ключевую роль в организации сознания, определяя структуру «живого настоящего».

Открытие Гуссерлем того, что глубинные формы связывания обусловлены *рецепцией* базисных *связей*, не являющихся результатом работы сознания, позволяет сопоставить его идеи с идеями С.Л. Франка. Русский философ утверждает, что почва, на

---

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

которой возникают «трансцендентные объекты», есть не сознание, а «*конкретно-сверхвременное всеединство*» как абсолютное бытие, возвышающееся над противоположностью между имманентным сознанию и трансцендентным; вне отношения к всеединству сознание было бы невозможно.

Как показывает автор, признание зависимости сознания от *иного*, оказывающееся неизбежным в рамках каждого из двух рассмотренных подходов к исследованию сознания, открывает возможность решения при помощи трансцендентально-феноменологического метода проблемы структурообразующих оснований сознательного опыта.

*Ключевые слова:* трансцендентальная философия, феноменология, субъективность, конституирование, трансцендентность, пассивный синтез, всеединство, живое знание.

В «Кризисе европейских наук...» Э. Гуссерль употребляет слово «трансцендентальный» в широком смысле для характеристики мотива вопрошания о *последнем источнике всех образований познания* (Гуссерль 2004: 138). Этот мотив является важнейшим и в творчестве С.Л. Франка. У обоих философов вопрошание такого рода связано с попыткой преодоления кризиса европейской культуры, приобретающей все более формальный, несовместимый с жизнью характер. Франк, как и Гуссерль, нацелен на прояснение истоков синтетических образований сознания, оснований единства и упорядоченности опыта. Однако если Гуссерль абсолютизирует сознание, полагая, что основа всякого конституирования может быть раскрыта при помощи феноменологической рефлексии об имманентном сознанию способах организации опыта, то согласно Франку исследование основы сознания открывает область *иного* по отношению к нему. Следует ли согласиться с *абсолютизацией сознания* как единственного источника упорядоченности опыта или необходимо признать *зависимость сознания* от иного?

В первой части данной работы рассматриваются аргументы в пользу каждой из этих двух исследовательских стратегий. Автор показывает, что исследование глубинных механизмов конституирования приводит к необходимости полагания отношения сознания к иному, существующему независимо от него.

Вторая часть статьи посвящена анализу предлагаемого Франком решения проблемы нахождения истоков сознательных связей на основе полагания *абсолютного всеединства*, несводимого к сознанию.

В третьей части автор приходит к выводу о том, что, несмотря на различное понимание Гуссерлем и Франком роли субъекта в формировании предметных связей, их концепции имеют точки соприкосновения, позволяющие говорить о слиянии двух различных исследовательских стратегий в единое русло в отношении признания зависимости сознания от *иного*. Сопоставление трудностей указанных концепций открывает путь для решения при помощи трансцендентально-феноменологического метода проблемы оснований связей сознательного опыта.

1. Является ли феноменологическое описание сознательного опыта достаточным методом исследования сознания? Первая попытка обоснования положительного ответа на этот вопрос принадлежит Д. Юму. Не желая

включать в свою теорию какие-либо предпосылки относительно происхождения наших восприятий, философ заявил о возможности их рассмотрения независимо от чего-либо иного: «...не чувствую ничего, кроме *сильной* (strong) склонности ярко (strongly) представлять объекты именно так, как они мне представляются» (Юм 1996: 310). Сознание предстает как система самостоятельных вещей, образующих единство по законам ассоциации. Трудности такого понимания выявляются уже в работах самого Юма. Они состоят в невозможности объяснить на основе данной модели структурные особенности сознательного опыта, а именно наличие в нем *устойчивых целостностей и необходимых связей*, в частности *причинности*. Ответом на эти трудности становится кантовское утверждение обусловленности сознательного опыта вещами, существующими независимо от нашего сознания.

Согласно Канту, условием возможности самосознания и опыта вообще оказывается сознание чего-то *постоянного*, отличающегося от всех моих представлений. Действительно, в качестве условия существования *внутреннего* чувства с его формой – временностью – может выступать только такое постоянство, которое отлично от всего, что дается благодаря внутреннему чувству, то есть нечто *внешнее*. «...Существование вещей вне меня, находящихся в отношении с моим чувством, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени» (Кант 1994: 38).

С другой стороны, как отмечает Кант, фоном временных изменений должно быть постоянство *в самом восприятии* (Кант 1994: 221). Постоянство воспринимаемых вещей не гарантирует постоянства в самом восприятии, так как восприятие имеет чувственный характер. Устойчивые связи опыта у Канта выступают результатом подчинения *несвязанных чувственных данных* – ощущений – всеобщим и необходимым *априорным формам чувственности и рассудка*. Однако кроме этих общих, *формальных* связей, применимых к любому чувственному содержанию, в мире явлений существует многообразие *содержательных* связей, составляющих *отличительные особенности* того или иного предмета. Конкретные связи не сводимы к априорным формам. Так, например, априори определено то, что каждое явление имеет причину, но то, что данное явление имеет именно такую, а не иную причину, априори не определено. Связи, составляющие особенности предметов и их отношений, определяются работой продуктивного воображения – «слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы совсем не имели бы знания, хотя мы и редко осознаем ее» (Кант 1994: 108). Очевидно, нет оснований полагать, что созданные таким образом связи должны быть необходимы и устойчивы. Получается, что устойчивые связи нашего опыта формальны, а содержательные связи неустойчивы. Существование *устойчивых содержательных* связей остается для Канта такой же неразрешимой загадкой, как и для Юма. Обратной стороной кантовского обоснования постоянства опытных связей оказывается их *формализация*.

Постоянство вещей самих по себе – недостаточное условие устойчивости содержаний опыта, устойчивость их должна иметь основание *в самом сознании*. Эта мысль становится импульсом для новой, гуссерлевской

попытки абсолютизации *сознания*. Отказ Гуссерля ставить вопрос о существовании мира вне сознания не означает полагания существования самого сознания в качестве абсолютной реальности. Скорее, имеет место попытка «растворить объективное в субъективном» (Молчанов 1983: 61), которая предполагает отказ от придания самой субъективности статуса объективного существования. Субъективность не «заключается в скобки», но полагается *существующей* именно как субъективность: «...если я перестаю занимать какую бы то ни было позицию в отношении бытия или небытия мира... то в рамках этого эпохё я все же не отрешен уже и от *всякой* бытийной значимости. ...Я необходим как тот, кто его осуществляет» (Гуссерль 2004: 111).

Однако если говорить о том, что у Гуссерля имеет место *онтологическая* абсолютизация сознания, было бы неверно, то попытка *смысловой* абсолютизации сознания у него безусловно имеет место. «Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, означает ли оно имманентное или трансцендентное, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как конституирующей смысл и бытие» (Гуссерль 2010: 109-110).

Идея феноменологии как *эгологии* отвечает важнейшей очевидности, состоящей в том, что мир со всеми его смыслами, в том числе и с его трансцендентностью, существует для нас постольку, поскольку *субъективность* дает нам такую возможность. При этом для Гуссерля важна направленность на *деформализацию Я*, на рассмотрение его не в качестве простого тождества «Я есмь», а в качестве конкретного основания конституирования конкретных смыслов. Последним источником *всех образований познания* являюсь «Я сам, со всей моей жизнью действительного и возможного познания и, в конце концов, со всей моей конкретной жизнью вообще» (Гуссерль 2004: 138).

Проследим, как развивается Гуссерлем проект осмысления сознания – единственной сферы смыслообразования, не нуждающейся в привнесении каких-либо смысловых составляющих из области иного.

Свой путь к цели трансцендентальной философии – *пониманию субъективности как первоисточника* (Гуссерль 2004: 139-140) – Гуссерль начинает с поиска вещей и смыслов, составляющих «жизненный мир» познающего – «сущий мир, именно как горизонт всего в тот или иной момент несомненно сущего и значимого» (Гуссерль 2004: 154). Соотнесенное с субъектом *априори жизненного мира* – первое априори, на основе которого осуществляется смыслообразование более высокой ступени (Гуссерль 2004: 189-191).

Однако постановка вопроса об «инвариантных структурах жизненного мира» (Гуссерль 2004: 232) требует уточнения: идет ли речь о поиске общей структуры культурного мира (например, об условиях возможности искусства, религии) или о поиске структуры мира непосредственного опыта («царства изначальных очевидностей» (Гуссерль 2004: 175)), имеющего долингвистический, допредикативный характер? Как справедливо замечает Д. Карр, Гуссерль объединил под одним названием «жизненный мир» в корне различные и в некоторых отношениях несовместимые понятия (Carrr 1970: 332-337). Жизненный мир (мир *дотеоретический, предданный*, пассивно принимаемый сознанием и являющийся предпосылкой его

активности) – это не только мир чистого опыта, но также и мир культуры со всеми вытекающими из него предрассудками и интерпретациями. Учитывая эту двойственность, будем в дальнейшем вести речь о гуссерлевской феноменологии восприятия, которая имеет в виду мир непосредственного опыта. «В рамках эпохэ для нас открыта возможность последовательно направлять свой взгляд исключительно на этот жизненный мир или на его априорные сущностные формы, а с другой стороны, при соответствующем повороте взгляда, – на корреляты, конституирующие его “вещи” или формы вещей: на многообразия способов данности и их коррелятивные сущностные формы» (Гуссерль 2004: 233).

Согласно Гуссерлю, «путь здесь идет назад к праочевидности, в которой всегда заранее дан жизненный мир» (Гуссерль 2004: 176). Однако *отдельная* очевидность еще не создает для нас *пребывающего бытия*. Существование на основе очевидности предполагает возможность приводить к очевидности и воспроизводить обретенную очевидность, поэтому устойчивое существование опирается не на очевидность как фактическое переживание, но на определенные *потенциальности*, которые коренятся в трансцендентальном Я. Гуссерль приходит к выводу о том, что *вещь, предмет в модусе «он сам»* предстает нам благодаря *пассивному синтезу*: мы осознаем конституированное как «данность», как «реальный предмет», поскольку от нас скрыт процесс конституирования.

Пассивный синтез определяет *сущностную типичу* воспринимаемого. Самое всеобщее в этой типиче – то, что «универсум заранее дан как универсум “вещей”», причем «в этом наиболее широком смысле выражение “вещь” означает сущее в последнем смысле, “имеющее” последние свойства, отношения, связи ... тогда как оно само уже не есть “имеемое” этим же способом» (Гуссерль 2004: 300). Далее по степени общности следует «региональная» типича (например, различие живых и неживых вещей), в рамках которой определяется особенная типича каждой вещи, выражающаяся в «основных словах» того или иного языка. Тип воспринимаемой вещи преддан познающему, познание вещи осуществляется в рамках предузнанного типа. «Любое известное отсылает к первичному ознакомлению; то, что мы называем неизвестным, обладает все же структурной формой известного, формой *предмета*, а если конкретнее, то формой *пространственной вещи, объекта культуры, орудия* и т.д.» (Гуссерль 2010: 105)

Принимая, что каждая вещь при ее активном восприятии предварительно определяется в своей типиче благодаря пассивности, Гуссерль утверждает априоризм, отличный от кантовского. Априорные формы у Гуссерля – это не только законы нашего мышления, но и определяющие основания самого смысла трансцендентных предметов. Каждому типу предметности соответствует свое априори.

Однако Гуссерлю не удастся продемонстрировать *укорененность типов предметности в субъективности*. Разнообразие регионов бытия у Гуссерля никоим образом не вытекает из смысла *самой субъективности*, и это заставляет сомневаться в отсутствии иного по отношению к сознанию источника смыслообразования. Так, А. Щютц пишет: «Нет сомнений в том,

что возможно схватывать эйдетически материальные области или регионы бытия, но эти регионы не конституируются благодаря свершениям нашего сознания: они на самом деле суть онтологические регионы мира и как таковые даны нам в опыте» (Schuetz 1959: 164).

Выявленные в результате рефлексии структуры выглядят как «причуды» субъективности, их неизменное присутствие в сознании остается загадкой. Не случайно, что Гуссерль говорит не о *необходимых связях* вещей, а лишь о «привычках» и о «стиле»: «Вещи созерцаемого нами окружающего мира ... имеют, так сказать, свои “*привычки*” и в типически сходных обстоятельствах ведут себя сходным образом», «эмпирически созерцаемый нами окружающий мир обладает *общим эмпирическим стилем*» (Гуссерль 2004: 50).

Существенную трудность для Гуссерля представляет объяснение возможности конституирования предметов, обладающих *значимостью иного по отношению к субъекту*. По Гуссерлю, предметы такого рода имеют смысл иного по отношению к сознанию, но способ придания им такого смысла может быть изучен в рамках *эгологии*. Но если на самом деле эти предметы не являются иными по отношению к субъекту, то эта значимость есть фиктивная значимость и придание предметам такой значимости не может считаться *познанием* этих предметов.

Этого упрека можно попытаться избежать указанием на то, что речь идет о *конституировании* предмета, о придании ему *его собственного* смысла, а не о произвольном конструировании фикций. Однако это указание утратит видимость убедительности, если сравнить познание «*внешних предметов*» с познанием *других субъектов*. Другой субъект, согласно Гуссерлю, не только *значим* как другой, не только конституирован в качестве такового, но и действительно *есть* другой. Получается, что угроза солипсизма заставляет Гуссерля сделать для субъективности исключение, которое вносит непоследовательность в его концепцию. На этот момент обращает внимание В.И. Молчанов: «Нащупывая эту предельную реальность различия собственного и чужого, Гуссерль все же стремится осуществить заранее принятую схему, он ставит задачу конституировать чужое из сферы собственного посредством так называемого “*апперцептивного переноса*”, “*аналогизирующей аппрезентации*” и т.д. ... важно отметить эти методологические колебания – от фиксации предельной реальности различий к квазисубстанциалистскому подходу в описании сферы собственного, искусственного удаления из нее “*чуждых элементов*”, а затем их “*возрождение*” посредством конституирования» (Молчанов 2010: 223).

Не останавливаясь на исследовании характера *результатов* пассивного синтеза и их отношения к синтезу активному, Гуссерль переходит к детальному рассмотрению *процесса* конституирования смыслов в сфере пассивности, стремясь постичь эту «*всего лишь субъективную и будто бы непостижимую “гераклитову реку”*» (Гуссерль 2004: 210). Целью исследования пассивности является поиск «*первичных источников всякого знания*» (Husserl 2001: 5), выделение «*подпочвы*» и различных «*слоев*» конституирования. Анализ пассивного синтеза должен показать, каким образом «*в имманентности жизни сознания и в тех или иных модусах сознания это-*

го беспрестанного потока сознания может быть осознано нечто такое, как устойчивые и пребывающие предметные единства» (Гуссерль 2010: 67-68).

Однако возникает сомнение в возможности подобного анализа: разве *приоритет* пассивных синтезов по отношению к активности эго не препятствует достигаемости их для активной феноменологической рефлексии (Landgrebe 1981)?

Утверждение о доступности пассивного синтеза для рефлексии базируется на фундаментальном феноменологическом принципе, состоящем в признании феноменологической дескрипции единственным методом познания. Все, что не может быть приведено к дескриптивной очевидности, не может быть предметом исследования. Таким образом, следует либо вынести пассивность за скобки, либо признать возможность доступа к ней путем рефлексии. По Гуссерлю, пассивные синтезы возникают за порогом сознательной активности эго, но при помощи феноменологической рефлексии могут быть осознаны. Они не относятся к сфере, лежащей за пределами сознания, а являются «*несознательными*» актами сознания.

Гуссерль различает первичную (примордиальную) и вторичную пассивность. Первичные пассивные феномены имеют место до всякой активности эго, вторичные предполагают опору на предшествующую активность, которая перешла в пассивность в виде «отложений» смысла. В сферу примордиальной пассивности Гуссерль включает самотемпорализацию, установление ассоциативных структур чувственных полей, пробуждение и распространение аффектов, а также формирование сложных смысловых единств посредством кинестетических чувствований.

Ассоциация понимается Гуссерлем как «форма и законосообразный порядок имманентного генезиса, который постоянно принадлежит сознанию вообще» (Husserl 2001: 162). Среди различных видов ассоциации особое значение имеют примордиальные ассоциации, которые устанавливают связи в пределах «*живого настоящего*», то есть связи гилетических данных, схватываемых как одновременные: «...каждое моментальное настоящее с его первичным впечатлением “теперь” и с его шлейфом “соединено” с параллельным настоящим» (Husserl 2001: 482-483). Такое соединение серий ретенциальных модификаций, относящихся к различным объектам, Гуссерль называет *ассоциацией одновременности*.

«Ассоциация одновременности и последовательности как чисто темпоральная ассоциация» (Husserl 2001: 423) определяет *темпоральный синтез*, являющийся одним из фундаментальных феноменов сферы пассивности. «Вовсе не потому, что А и В сосуществуют или следуют друг за другом, сознание ассоциирует их; скорее, поскольку ассоциация уже установила их взаимное отношение, эти содержания воспринимаются как последовательные или одновременные» (Viceaga 2010: 17). Именно ассоциативный синтез приводит к тому, что живое настоящее разрастается до «небольшой сферы» (Husserl 2001: 230), включающей «живые ретенции».

Но могут ли примордиальные ассоциации, основанные только на сходстве, иметь результатом нечто, хотя бы отдаленно напоминающее устойчивые и упорядоченные конфигурации? Каким образом возникает богатство

конкретных связей, содержание которых подчиняется категориальным связям, но в своей конкретности не исчерпывается ими?

Роль обеспечения устойчивости и упорядоченности продуктов ассоциаций Гуссерль отводит *кинестезам* – необходимым для приобретения сознательного опыта ощущениям телесных движений, как актуальных, так и потенциальных. Только в качестве зависящих от кинестез явления могут непрерывно переходить из одного в другое и конституировать единство смысла (Husserl 2001: 51). Но вместе с тем Гуссерль признает, что «серии чувствований (*sensation*) должны прибывать определенным образом упорядоченно, для того чтобы опыт схватывания вещей мог состояться в соответствии с кинестетически вызываемыми предварительными требованиями и могло поддерживаться сознание существующих вещей» (Husserl 2001: 152). Таким образом, кинестезы *предполагают* упорядоченность данных, которая требует объяснения.

Гуссерль также отмечает, что «если два сходных элемента имеют место в настоящем, то это не означает, что они сначала существовали отдельно, а затем последовал их синтез; скорее, мы называем “сходными” те элементы, которые имеют место в таком синтезе как сосуществующие» (Husserl 2001: 494). *Сознание оказывается насквозь синтетичным*: невозможно найти материал, который бы подлежал синтезу, но при этом сам не был бы результатом синтеза. Однако можно ли говорить о *синтезе*, если мы всегда имеем дело лишь с целостностями, результатами предполагаемого синтеза, а *то, что подлежит синтезу*, и процесс *синтеза* не обнаружимы методом феноменологии?

В качестве ответа на этот вопрос не может быть принято указание Гуссерля на то, что это исходно *не замечает* предшествующих ассоциаций, благодаря которым возникли единства, но постепенно они открываются ему как имеющие составной характер. Ассоциация, явная для эго или скрытая от него, не может служить объяснением единства, разложимого на *бесконечное* множество единств, так как невозможно мыслить синтез *бесконечного* множества *отдельных* содержаний. Гуссерль фактически полагает, что конституирование осуществляется на материале уже конституированного, однако такое понимание лишь отстраняется от вопроса об основаниях *первичных смысловых целостностей*.

Размышления Гуссерля показывают, что феноменологический проект осмысления сознания в качестве *единственной* основы *смыслового* содержания человеческого опыта не может быть реализован. Верно, что субъективность должна обеспечить сознание мира, но не следует полагать, что субъект не нуждается для этого в *действительно ином*, что мир есть результат синтеза и никакой смысловой «данности», предшествующей синтезу, не существует. Попытка Гуссерля отождествить познание мира с эгологией приводит к парадоксальному следствию: трансцендентное отрицается в качестве независящего от субъективности, но скрывается в ней самой как основа пассивного синтеза.

2. В отличие от Гуссерля Франк не считает возможным разгадать загадку предметного мира путем исследования *субъективности как абсолютной основы его конституирования*. Франк, как и Гуссерль, отталкивается от трудностей



теории Канта, но при этом приходит к противоположным, «антисубъективистским» выводам. Франк замечает, что *формальный* характер предлагаемого Кантом решения проблемы предметности обусловлен именно полаганием *субъективности* в качестве источника предметных связей: «...познаваемость предметов он объясняет из того, что сознание само строит свой предмет, т.е. что предмет есть момент предметности в представлениях, – понятие предмета как продукт особых форм и законов деятельности сознания» (Франк 1995: 82). Согласно Франку, связь, определяющая целостность предмета, не «привносится» субъектом, а принадлежит самому трансцендентному предмету: «единство сознания», которым в конечном итоге объясняется предметная природа знания, строго говоря, отнюдь не может рассматриваться как внутренний момент, присущий *самому сознанию в субъективном смысле*, то есть в его отличии от «предмета»» (Франк 1995: 85).

Вслед за Гуссерлем Франк считает необходимым «признать, что в сознании или сознанию с самого начала дано – несводимое ни к чему иному – отношение к трансцендентному», что «предмет не “содержится” внутри сознания» (Франк 1995: 99). В гуссерлевском понимании предмета Франк считает значимым то, что оно учитывает «черты, характеризующие предмет именно в его трансцендентности, в его независимости от его сознавания и познавания» (Франк 1995: 109). Однако Франк не согласен с тем, что эти черты могут быть объяснены на основе различения интенционального акта и интендированной предметности: «При всей ценности различия между ... “психическим актом” и его “смыслом” (Гуссерль) ... это есть различие в пределах состава *сознания* и тем самым совсем не затрагивает ... момента трансцендентности предмета, именно независимости его *бытия* от его *сознаваемости*» (Франк 1995: 102).

Если для Гуссерля признание зависимости сознания от иного является результатом долгого пути исследования все более глубоких слоев сознания в поисках основы конституирования предметов, то для Франка это признание оказывается отправной точкой и аргументом для критики гуссерлевского подхода в целом. В противовес Гуссерлю Франк утверждает: «...*понятие сознания не может быть высшим понятием, последней основой теории знания*. Сознание как направленность, как член отношения предполагает за своими пределами что то иное, вне отношения к которому оно было бы само невозможно; следовательно, это “иное” должно иметься у нас само по себе, а не через посредство сознания» (Франк 1995: 154–155).

Загадку, состоящую в том, каким образом *иное* по отношению к *сознанию* может быть *доступно* для *сознательного* познания, Франк решает следующим образом: основа отношения сознания к «предмету» дана нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Как поясняет Франк, «“сознаваемость” не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего, доступного нам», «ведь раз мы имеем понятие “бытия” как чего то *противоположного* понятию “сознаваемости” и вместе с тем необходимо требуемого последним, раз мы имеем хотя бы нас самих, наше собственное “я”, не только в форме содержания сознания, но и в форме “бытия для себя”, то нам доступно бытие именно как таковое» (Франк 1995: 165). Философ фактически

утверждает *досознательное*<sup>1</sup> существование как самого познающего субъекта, так и предмета познания.

Более того, Франк считает необходимым полагать, что на досознательном уровне нам доступно не только знание о *существовании* предмета, но и сам этот предмет как *вполне определенное единство*, которое, однако, не является самодовлеющим, но отсылает к *«всеединству»*. Последнее как «единство» ... на почве которого «трансцендентный объект» возникает и отделяется от имманентного потока сознания, возвышается над противоположностью между имманентным и трансцендентным, то есть тем самым над противоположностью между сознанием и предметным бытием» (Франк 1995: 167). Всеединство Франк отождествляет с *абсолютным бытием*, которое не сводится к бытию сознания. *Полагание всеединства, имеющего не формальный, а содержательный характер, позволяет Франку решить проблему деформализации устойчивых предметных связей*: «Это бытие есть не пустая “форма”; это есть реальность, которая необходимо мыслится сплошь заполненной (неизвестными нам, но в себе самих определенными) содержаниями» (Франк 1995: 172-173).

Согласно формуле Франка, «предмет» ... рождается на почве единства» (Франк 1995: 167). *Актуально данное* существует на безграничном фоне неизвестного, неопределенного, неданного, и конкретный предмет исходно представлен в сознании как нечто неизвестное, неданное, но *потенциально имеющееся*. Если бы мы исходно не мыслили неизвестный предмет, то не имели бы цели познания, а познав предмет, не могли бы быть уверены в том, что познали именно его, а не нечто иное. Мы заранее знаем, что за туманом неизвестности, окутывающим предмет, скрывается бесконечное богатство абсолютно ясных форм и поэтому, когда эти формы предстают перед нами, убеждены, что не мы их сотворили, а что перед нами раскрылось лишь то, что «само по себе» было уже прежде. «Предмет есть и наметенная, и осуществленная цель знания» (Франк 1995: 59).

Таким образом, предмет у Франка трансцендентен сознанию, однако, в отличие от Канта, трансцендентность не означает у него непознаваемости того, что существует само по себе, и, в отличие от Гуссерля, не сводится к тому, что предмет интендирован сознанием, не будучи частью или моментом сознания. По Франку, «смысл трансцендентности предмета заключается в том, что он никогда не дан в своей определенности совершенно непосредственно, а, наоборот, имеется всегда лишь в форме *x*, то есть требует от знания особого *проникновения* в себя» (Франк 1995: 62).

Для русского философа вопрос о познании состоит не в том, как наши понятия «сообразуются» с предметами (именно так ставит вопрос Кант), и не в том, каким образом сознание конституирует предмет (как это представляется Гуссерлю), а в том, как познающий «проникает» в предмет: «Зна-

---

<sup>1</sup> Под «досознательным» следует понимать все то, что не принадлежит сфере сознания, не является так или иначе сознаваемым, но в процессе познания «предшествует» сознанию, будучи *условием возможности* сознательных представлений и оказывая влияние на формирование их смыслового содержания. Франк не употребляет термин «досознательное», но использование этого термина при изложении взглядов философа отвечает сути его размышлений.

ние относится к неизвестному и лишь через проникновение в природу самого непосредственно неизвестного предмета обретает свое содержание» (Франк 1995: 73). Таким образом, Франк стремится вести речь о *познании трансцендентного* в строгом смысле, не упуская из вида ни момента *познаваемости*, ни момента *трансцендентности*.

Но как происходит «проникновение в природу предмета»? «*Имманентным материалом знания*» (Франк 1995: 70) служит то, что всецело вмещается в поле восприятия в данный его момент, актуально присутствует в составе сознания (например, боль, цветовые пятна, звуки). Знание о предмете по самому своему смыслу выходит за пределы имманентного материала, так как не укладывается во временные пределы восприятия. Мы имеем определенность предмета («такое то особое» его содержание) благодаря *проникновению во всеединство и созерцанию переживаемого имманентного материала в составе всеединства*. Познание предмета состоит не в воспроизведении, в смысле простого повторения, содержания самого предмета, а в выражении в форме понятий и их связей того, что непосредственно дано в форме единства, выходящего за пределы системы определенностей.

Но если проникновение в предмет предполагает *проникновение во всеединство*, то остается вопрос о том, как осуществляется этот «последний в порядке анализа и первый по существу» (Франк 1995: 234) акт познания. Франк отвечает на этот вопрос следующим образом: связь актуально предстоящего нам в данный момент материала с абсолютным бытием, которое первоначально «имеется» у нас потенциально в качестве темного фона «иноного», устанавливается благодаря *интуиции*, основным условием которой является *внимание*. Интуицию всеединства Франк характеризует как «подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать, а которой может достигать лишь на мгновения, чтобы потом, спустившись в нормальную сферу дискурсивности, обладать в форме отвлеченного знания уловленным и хранящимся в воспоминании содержанием интуиции» (Франк 1995: 269).

Интуитивное познание, как подчеркивает Франк, *недоступно сознательному управлению*: внимание, руководимое волей, сознательные усилия лишь создают благоприятные условия для интуитивного проникновения в мыслимое содержание, но не гарантируют его; «само же это проникновение имеет форму внезапного “просветления”, как бы неожиданного “дара свыше”» (Франк 1995: 270).

Хотя Франк и Гуссерль принадлежат к различным онтологическим традициям – для первого приоритетен трансцендентный *предмет*, а для второго – *сознание* трансцендентного предмета, оба философа, выступая с различных позиций, приходят к одинаковым выводам. Гуссерль продвигается «вглубь» *сознания* в поиске основы конституирования предметности и, таким образом, выходит за пределы сознания к определяющим его первичным смысловым единствам. Франк стремится «проникнуть» в *предмет*, и результатом данного проникновения оказывается установление отношения сознания к трансцендентному. И нельзя не заметить, что при всем различии подходов Франка и Гуссерля к исследованию оснований сознательного опыта их размышления имеют «точку схождения» –

утверждение существования таких смысловых связей и определенностей, которые не конституируются сознанием, а, напротив, оказывают на него влияние. Оба философа фактически признают, что процесс сознательного познания мира имеет некоторое досознательное основание.

Гуссерль указывает, что «живое настоящее» определяется связями, которые не являются результатом какого-либо синтеза, а обуславливают его. Франк отмечает зависимость временного порядка от вневременного единства: «миг настоящего не ограничен узкими пределами “данного”; в себе самом он содержит безграничность, и это есть линия одновременности» (Франк 1995: 143).

Однако, придя различными путями к признанию существования целостностей, на которых основывается работа сознания, Гуссерль и Франк различным образом понимают *отношение сознательных содержаний к досознательному базису*. Для Гуссерля досознательные целостности выступают в качестве первичных, примитивных связей, на основе которых в процессе осуществляемого сознанием пассивного и активного синтеза строятся более сложные связи. Для Франка сознательный синтез представляет собой не «надстройку» над досознательными единствами, а их выражение, воспроизведение. Иными словами, Франк считает, что *досознательное* является подлинным *предметом сознательного познания*.

Преимущество позиции Франка состоит в том, что она позволяет осмыслить сознательный синтез как *познавательный процесс*, тогда как гуссерлевский подход предполагает, что конституирование смысловых целостностей, конфигураций не является *познанием* некоторой *отличной от них самих* реальности. Такой подход не позволяет усмотреть, что мы познаем не только тогда, когда осуществляем феноменологическую дескрипцию тех или иных образований сознания и способов их конституирования, но и тогда, когда эти образования впервые возникают в нашем сознании, не будучи феноменологически отрефлектированы.

В отличие от Гуссерля Франк настаивает на том, что отношение определенностей, синтезируемых на уровне сознания, к досознательному единству принципиально отлично от отношения между разными определенностями: «...это исконное единство, не будучи само собой определенностью, уже не может быть охарактеризовано, в своем отношении к  $A$ , как  $\text{non-}A$ . Оно есть такое целое, которое принципиально, по самому своему существу, возвышается над противоположностью между  $A$  и  $\text{non-}A$ , ибо эта противоположность, как мы выше видели, возможна сама только на его почве» (Франк 1995: 217).

Таким образом, Франк открывает, что все, «имеющееся для нас», не вписывается в *одноуровневую* модель субъективности: «мы имеем ... два слоя мыслимого – систему определенностей, с одной стороны, и ее основу – “исконное единство” или “всеединство” – с другой. Эти слои связаны между собой отношением металоогического единства» (Франк 1995: 219). Связь сознательных содержаний между собой не может быть постигнута без учета их связи с досознательным единством: «Нить, связующая отдельные определенности  $A$ ,  $B$ ,  $C$  лежит сама не в их плоскости, а проходит через глубину того исконного единства, из которого они произрастают и в котором укреплены, подобно тому как листья дерева соединены между собой не на

поверхности (где они, напротив, отрешены друг от друга), а лишь через их общую связь с единым стволом и корнем» (Франк 1995: 193).

Но можно ли утверждать, что определенности, полученные благодаря созерцательной интуиции, не просто выражают досознательное единство, но и являются *адекватным* его выражением, *знанием* о нем? Франк дает отрицательный ответ на этот вопрос: «Знание, поскольку оно выражено в уже готовых определенных содержаниях *A, B, C...* дает только как бы окоченевшие, неподвижные продукты или отложения, из которых необъяснимо развитие знания, переход от одного содержания к другому» (Франк 1995: 192). Действительно, если бы созерцательная интуиция адекватно выражала всеединство, то результатом познания должно было бы стать вневременное, неподвижное знание-реальность. Это не согласуется с тем, что мы находим в сознании изменчивость, связанную как с течением времени, так и с наличием причинных связей, поэтому Франку ничего не остается, как утверждать, что само досознательное всеединство находится в состоянии постоянного *становления*: «Необходимость, выражающаяся в причинной связи, означает укорененность связуемых ею явлений в единстве бытия, не как неподвижного вневременного содержания, а как живой творческой реальности» (Франк 1995: 342).

Франк приходит к выводу о том, что всеединство – это не что иное, как *жизнь*, и знание о нем – *живое, развивающееся знание*: «...абсолютное бытие как таковое есть не вневременное, а сверхвременное бытие – живая вечность или вечная жизнь, объемлющая в себе и тем самым в каждой своей точке единство покоя и становления» (Франк 1995: 343). Очевидно, что возможность постижения абсолютного бытия как жизни, возможность обретения «живого знания» всеединства предполагает наличие *особой интуиции*, отличной от интуиции созерцательного порядка. Франк указывает, что «есть еще интуиция-жизнь, в которой наше “я” не только *созерцает* объект (т.е. имеет его вневременно), но и живет им, то есть не отрешается от переживания в пользу знания, а сливает себя с жизнью всеединства» (Франк 1995: 359).

Сознательные определенности оказываются у Франка бытием более низкого уровня по сравнению с абсолютным бытием. Франк пишет о необходимости «различать *слои бытия разного гносеологического и тем самым онтологического достоинства*» (Франк 1995: 278). Система отвлеченных или замкнутых определенностей, в которой отвлеченное знание выражает свой предмет, есть не вымысел, а изображение самого бытия. Но, будучи производной, она немыслима как подлинная или самодовлеющая реальность. «Истина о вторичном или производном бытии в качестве самодовлеющей истины вообще невозможна, так как всякое знание имеет в конечном счете только один предмет – само всеединство» (Франк 1995: 279).

Итак, «высшей ступенью интуиции может быть лишь *знание-жизнь*, где субъект вообще уже не противостоит объекту, а знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание действительно есть одно и то же» (Франк 1995: 38). Мы сознаем закономерность, управляющую нашей жизнью; мы воспринимаем необходимость, с которой одна музыкальная фраза вытекает из другой; мы интуитивно «понимаем» связь

мотивов, настроений, поступков в чужом сознании; такого рода понимание заключено и в исторической интуиции. При достижении живого знания сфера субъективного перестает быть ограниченной сферой «лишь субъективного»: «“я” или “моя душевная жизнь” есть не психический субъект, а вообще вся сфера *живого единства субъекта и объекта*, в противоположность области их разъединенности» (Франк 1995: 358).

3. Франк и Гуссерль, каждый по-своему, убедительно показали, что *сознательное познание опирается на некий не зависящий от него базис*, который представляет собой *единство*, включающее в себя множество разнообразных взаимосвязей. Досознательное есть ориентир познания, осуществляемого на сознательном уровне: «...х, неведомый носитель и субстрат определений, присутствует в знании не как пассивный, познавателью бесплодный элемент; в нем таится, напротив, последняя санкция знания» (Франк 1995: 59).

Но каковы основания для *отождествления* досознательного с самой познаваемой реальностью? Досознательный характер данного нам единства означает лишь то, что оно независимо от *сознания*. Но независимость от сознания не равнозначна независимости от познающего субъекта. Поскольку досознательное некоторым образом *открыто для познающего субъекта*, необходимо признать, что оно *субъективно*. Познающий субъект имеет как бы два слоя «данных», один из которых представлен сознательными содержаниями, а второй – досознательными.

Гуссерль прав, заявляя, что знание должно быть понято не иначе как определяемое познавательной деятельностью *субъекта*. Было бы ошибкой уклонение от вопроса о том, каким образом *субъективность* может быть *условием возможности познания реальности* во всем многообразии ее определенностей и связей. Здесь не поможет ссылка на включенность субъекта в абсолютное всеединство: то, что познающий *есть часть реальности*, не означает, что он исходно *причастен знанию* об этой реальности.

С утверждением возможности проникновения во всеединство при помощи интуиции теория познания получает «ответы» на все вопросы и поэтому утрачивает возможность дальнейшего развития. Франк начинает говорить о сущности абсолютного бытия так, как будто она уже постигнута, раскрыта («сущность абсолютного бытия есть жизнь, творческий процесс» (Франк 1995: 347).

Обнаружив досознательный уровень субъективности, Франк принимает его за *последнее основание познания*. Однако это обнаружение в действительности является лишь открытием *нового горизонта* исследования проблемы познания. Субъективность оказывается более сложной, чем предполагалось ранее. В связи с этим перед трансцендентально-феноменологической философией встают новые задачи: осмысление оснований досознательного слоя данных, его роли в познании, отношения к сознанию. Принять «выход к досознательному» за выход к «самим вещам» – значит чрезвычайно упростить проблему познания. Нельзя отрицать того, что разнообразие устойчивых связей сознательных содержаний есть результат *восприимчивости сознания к трансцендентному*, но нельзя и полагать, что благодаря этой восприимчивости дан сам трансцендентный предмет. Результат восприим-

чивости неизбежно несет на себе печать *субъективности* как инструмента познания, и поэтому являющиеся результатом восприимчивости досознательные элементы и связи *соответствуют* элементам и связям трансцендентных вещей, но не *тождественны* им.

Субъективный характер результатов восприимчивости не означает, что она не может быть инструментом познания связей вещей. Если пойти по пути отрицания роли восприимчивости в познании связей, то придется предположить, что все устойчивые связи определяются набором субъективных *форм*, но тогда станет невозможным объяснение многообразия устойчивых *содержательных* связей в восприятии.

Кант утверждал, что чувственное многообразие несвязанных элементов мы получаем благодаря *восприимчивости*, тогда как связи этих элементов, хотя они и сознаются нами как данные, на самом деле *привносятся* в восприятие самой субъективностью. Но если возможно воспринимать *многообразие элементов*, составляющих явления, то почему невозможно воспринимать и *многообразие связей*? Что мешает допустить, что познающий субъект благодаря присущей ему восприимчивости получает нечто *связное, упорядоченное*?

Р. Рорти указывает, что кантовское понимание восприимчивости основывается на «парадоксальном, но в то же время безусловном предположении, которое проходит через всю первую *Критику* – предположении, что многообразие “дано”, а единство сделано» (Рорти 1997: 112). Рорти спрашивает: если мы сознаем всегда уже синтезированное и не можем сознавать многообразные данные и процесс их синтеза (именно это утверждает Кант), то откуда у нас информация о существовании несвязанных данных? Ясно, что «утверждение о существовании такого многообразного не является очевидным доаналитическим фактом» (Рорти 1997: 113).

Положение об «учреждении» всех связей субъектом выдвигается Кантом с целью объяснения возможности синтетического знания априори. Однако, как было показано, на этом пути возможно обоснование только *формальных* связей сознательного опыта, а не конкретных предметных связей. Решить проблему обоснования последних можно на основе предположения о том, что многообразные связи *восприняты, а не синтезированы*: в этом случае *устойчивость многообразных содержательных связей* объясняется устойчивостью самих воспринимаемых вещей. Если субъект исходно «имеет дело» с воспринятыми им связями, то он будет вынужден «учитывать» их в процессе дальнейшего сознательного познания мира. Говоря словами Франка, «потенциально знание на всякой своей ступени уже имеет отношение к целому и, следовательно, есть частичное знание целого» (Франк 1995: 245).

Однако не следует отождествлять элементы и связи, являющиеся результатом *восприимчивости*, с элементами и связями самих *воспринимаемых* вещей. Полагая *данность* многообразия ощущений, Кант вовсе не утверждал, что этот неоформленный материал чувственного опыта *не субъективен*, что элементы восприятия *тождественны* элементам самих вещей. То же самое следует сказать и об исходно данных сознанию связях: они субъективны, поскольку характеристики самой восприимчивости как познавательной

способности накладывают на них свой отпечаток. Мы можем утверждать, что восприимчивость «передает» *многообразие* воспринимаемых элементов и связей, но она не может «предоставить» субъекту сами эти элементы и связи, как они существуют, независимо от восприятия.

Досознательное – не сама реальность, а первичные данные о ней, полученные благодаря восприимчивости. *Досознательный* характер результатов первичного восприятия (как элементов, так и связей) объясняется отсутствием у воспринимающего субъекта *восприятия самого себя как воспринимающего*. О самовосприятии как условии возможности сознания писал еще Дж. Локк. Кант указывал, что для того чтобы представления могли существовать в качестве *моих* представлений, то есть иметь *сознательный* характер, их должно сопровождать представление «я мыслю», условием возможности которого является самосозерцание.

Однако объяснение возможности самосозерцания является непростой задачей. Кант считал эту задачу неразрешимой: «Затруднение заключается ... в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория» (Кант 1994: 85). Таким образом, *досознательный* характер исходного восприятия реальности не должен вызывать удивления. Напротив, загадочным представляется возникновение *сознательного* восприятия, предполагающее, что для субъекта познания каким-то образом *«имеется» сам познающий*. Как это возможно? Прежде всего, заметим, что «имение познающего в виду» как *условие* существования сферы *сознательного* опыта должно быть отнесено к сфере *досознательного*. Далее, «данностью» познающего не может быть сам субъект; она не может быть результатом *восприимчивости* (доступное для восприятия есть *познаваемое*, а не познающее). Остается предположить, что эта данность (искомое основание сознания и самосознания) есть продукт *самодетельности* субъекта, результат работы *трансцендентального* воображения. Для того чтобы продукт воображения мог выступить в качестве *познающего*, он должен представлять собой подобие субъективности, познавательной способности, а значит как минимум должен обладать восприимчивостью. Субъект может познавать реальность, используя наброшенную познавательную способность в качестве инструмента. *Наброшенная воображением познавательная способность «имеется» для субъекта, и поэтому полученные посредством нее результаты познания сознательны.*

*Восприимчивость «наброска»* дает результаты, отличные от результатов, полученных благодаря *восприимчивости самого субъекта*. Таким образом, субъект имеет два слоя различных «данных» об одной и той же реальности. Эти слои данных не вступают в прямое противоречие, так как один из них сознательный, а второй – досознательный, однако их различие смутно чувствуется: возникает неудовольствие сознательными данными и стремление привести их в соответствие с досознательным слоем данных.

Первоначальные результаты восприимчивости и набросок субъективности образуют *досознательный уровень субъективности*. Не будучи сознаваемыми, они *существуют* для субъекта как *нечто неданное, неизвестное* и оказывают влияние на сознательное познание.



Множество набросков определяет собой существование множества различных *сознаний*, а значит, и множества эмпирических субъектов на фоне единой трансцендентальной субъективности, «отвечающей» за досознательный слой данных.

*Характер* связей сознательных данных, полученных благодаря восприимчивости наброска, зависит от свойств *наброска как познавательной способности*. Именно набросок субъективности определяет единство сознательного опыта, принадлежность всех данных *одному и тому же* сознанию. Но связи сознательного слоя данных не могут быть изначально адекватно осознаны, так как набросок, определяющий их характер, *на уровне сознания* предстает не таким, каков он *есть* (мы сознаем лишь результат применения восприимчивости наброска к нему самому как «имеющемуся» на досознательном уровне объекту). Не сознавая связи многообразия такими, какие они есть, мы все же сознаем, что эти связи имеются и должны быть выявлены, познаны. Отсюда наше полагание того, что между составляющими нашего опыта нет «разрывов», что отрывочным может быть наше знание, но не сама реальность. Поэтому верным является данное Франком описание характера сознательного опыта: «Множественность определенностей дана всегда на почве объемлющего их единства. Но всюду, где мы имеем множественность на почве единства, мы имеем *непрерывность*» (Франк 1995: 219).

Можно показать, что процесс сознательного познания состоит, с одной стороны, в выявлении остающихся неосознанными связей сознательных данных, а с другой – в приведении сознательного слоя данных к единству с досознательным слоем. Необходимые и всеобщие связи опыта, такие как пространственная связь, временность, причинность, суть следствия соотнесения всех сознательных построений с этими различными слоями данных (Рябушкина 2014: 276–335). Этот процесс становится возможным лишь в том случае, если наброшенная субъективность обладает *воображением*, способным создавать на сознательном уровне новые связи. Созданные этим *вторичным* воображением связи принимаются в качестве реальности в том случае, если они согласуются с неосознанными связями и в целом способствуют приведению сознательного и досознательного к единству. Будет ли это единство достигнуто, предсказать невозможно. Возможность достижения единства сознательного и досознательного зависит от свойств наброшенной познавательной способности, поэтому процесс познания предполагает создание при помощи трансцендентального воображения на досознательном уровне, «в темноте», все новых и новых набросков, каждый из которых определяет собой индивидуальное сознание, работающее на преодоление расхождения сознательных и досознательных данных.

Разумеется, описание сложных отношений сознательного и досознательного уровней субъективности выходит за рамки данной работы. Но есть вопрос, который в ней невозможно обойти: что дает нам право говорить о процессе *достижения единства* различных *субъективных* данных (досознательных и сознательных) как о процессе *познания* реальности, существующей независимо от субъекта? Разве достигнутое единство не будет лишь субъективным единством?

Чтобы ответить на этот вопрос, допустим, что при помощи воображения, создающего новые связи сознательных данных, указанное единство достигнуто, то есть посредством наброска получены сознательные результаты познания, неотличимые от досознательных. В этом случае наше сознание наброска совпадает с самим наброском как досознательным продуктом воображения, то есть субъект познания знает набросок таким, какой он есть. Кроме того, поскольку имеет место единство сознательного и досознательного, знание о наброске как условии получения сознательных данных равносильно знанию о познавательной способности самого субъекта познания как условии получения досознательных данных.

Указанный способ познания субъектом самого себя является способом познания в полном смысле этого слова, поскольку не предполагает никаких предваряющих познание данных о познавательной способности, не приписывает ей никаких априорных форм, которые являются непреодолимым барьером на пути выхода к самим вещам. Познать познающего, как он есть, означает познать одну из «вещей самих по себе», сделать принципиальной важности шаг в познании мира таким, каков он есть. Если верно предположение о том, что этот мир есть единое целое, то познание только одной его составляющей означало бы выход к вещам как таковым в целом.

Итак, следует принять аргументы Гуссерля и Франка, позволяющие сделать вывод о существовании целостностей, которые не конституируются самим сознанием, но оказывают влияние на его синтетическую деятельность, играют существенную роль в упорядочении его содержаний, обеспечивая устойчивость конкретных предметов. В этой связи чрезвычайно важны замечания Франка относительно особенного характера отношения сознательных содержаний к несознаваемому, но потенциально имеющемуся единству.

Однако предлагаемое Франком понимание этого единства как абсолютного бытия не может быть принято. Досознательные содержания, как и содержания сознания, имеют субъективный характер, и это ставит перед трансцендентальной феноменологией задачу осмысления того, каким образом субъективность, имеющая сложную структуру, включающую не только сознательный, но и досознательный уровень, может быть осмыслена как условие возможности сознания и познания.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Гуссерль Э. 2004. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль. 400 с.

Гуссерль Э. 2010. Картезианские медитации. М. : Акад. проект. 229 с.

Кант И. 1994. Сочинения. В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума. М. : Чоро. 741 с.

Молчанов В.И. 1983. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс : Акад. наук Литовской ССР. С. 52-67.

Молчанов В.И. 2010. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в Картезианских медитациях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Картезианские медитации. М. : Акад. проект. С. 200-224.

Рорти Р. 1997. Философия и зеркало природы. Новосибирск : Изд-во Новосибир. ун-та. 320 с.

- Рябушкина Т.М. 2014. Познание и рефлексия. М. : Канон+. 352 с.
- Франк С.Л. 1995. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука. С. 35-416.
- Юм Д. 1996. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Трактат о человеческой природе. М. : Мысль. 736 с.
- Biceaga V. 2010. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. London ; New York : Springer. 220 p.
- Carr D. 1970. Husserl's Problematic Concept of the Life-World // American Philosophical Quarterly. Vol. 7, № 4. P. 331-339.
- Husserl E. 2001. Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic. Dordrecht : Kluwer Academic. 720 p.
- Landgrebe L. 1981. The problem of passive constitution // Landgrebe L. The phenomenology of Edmund Husserl / ed. Donn Welton. Ithaca : Cornell Univ. Press. P. 50-65.
- Schuetz A. 1959. Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy // Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 20, № 2. P. 147-165.



T. Ryabushkina. Ideya «zhivogo znaniya» vseyedinstva S.L. Franka v kontekste transtsendental'no-fenomenologicheskikh issledovaniy osnovaniya soznaniya [S. Frank's idea of "living knowledge" in all-encompassing unity in the context of transcendental phenomenological research of foundations of consciousness], *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, 2018, vol. 18, iss. 3, pp. 47–66. (in Russ.).

**Tatyana M. Ryabushkina**, Candidate of Philosophy, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics. Moscow, Russia.  
E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

*Article received 18.04.2018, accepted 23.05.2018, available online 01.10.2018*

## **S. FRANK'S IDEA OF "LIVING KNOWLEDGE" IN ALL-ENCOMPASSING UNITY IN THE CONTEXT OF TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGICAL RESEARCH OF FOUNDATIONS OF CONSCIOUSNESS**

*Abstract.* The article deals with the question of the possibility of implementing phenomenological project, which is aimed at understanding of the whole content of experience constituted by consciousness. To achieve the goal of transcendental philosophy – a clear understanding of oneself as the subjectivity functioning as primarily source – E. Husserl moves from description of things of the intuited surrounding world (life-world) to the analysis of successively lower layers of the sense accomplishments. In doing so, he faced the impossibility to describe how the *primal hyletic configurations* that determine the unity of the *absolute flow of consciousness* form in the process of passive genesis. Husserl's analyses of passive synthesis points to the *openness of consciousness to alterity*. The "alterity" of original unities means that they not only do not require the

ego's activity, and therefore *seem to be alien* to consciousness, but are *really alien* to it. Paradoxically, while being other to consciousness, primordial unities play a key role in its organization, making possible the structure of the "living present".

Husserl's account of consciousness as *receptive* to what is alien to consciousness creates a basis for comparing his ideas with the ideas of S. L. Frank. The Russian philosopher argues that a foundation of "transcendental objects" is a "*concrete super-temporal all-encompassing unity*" as absolute being, outside the relation, to which consciousness would be impossible. The article proves that the recognition of dependence of consciousness on *the pre-conscious layer of subjectivity* opens the way of solving the problem of the structure-forming grounds of conscious.

**Keywords:** transcendental philosophy, phenomenology, subjectivity, constitution, transcendence, passive synthesis, all-encompassing unity, living knowledge.

### References

Biceaga V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, London, New York, Springer, 2010, 220 p.

Carr D. Husserl's Problematic Concept of the Life-World, *American Philosophical Quarterly*, 1970, vol. 7, no. 4, pp. 331-339.

Frank S.L. *Predmet znaniya* [Subject of Knowledge], *Frank S.L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka*, St. Petersburg, Nauka, 1995, pp. 35-416. (in Russ.).

Hume D. *Sochineniya. V 2 t. T. 1. Traktat o chelovecheskoy prirode* [Works, in 2 vol. Vol. 1. Treatise of Human Nature], Moscow, Mysl', 1996, 736 p. (in Russ.).

Husserl E. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, 720 p.

Husserl E. *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations], Moscow, Akademicheskii proekt, 2010, 229 p. (in Russ.).

Husserl E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology], St. Petersburg, Vladimir Dal', 2004, 400 p. (in Russ.).

Kant I. *Sochineniya. V 8 t. T. 3. Kritika chistogo razuma* [Works, in 8 vol. Vol. 3. The Critique of Pure Reason], Moscow, Choro, 1994, 741 p. (in Russ.).

Landgrebe L. The problem of passive constitution, *D.W. Ithaca (ed.) Landgrebe L. The phenomenology of Edmund Husserl*, Cornell Univ. Press, 1981, pp. 50-65.

Molchanov V.I. *Ponyatie transtsendental'noy sub»ektivnosti v fenomenologii E. Gusserlya* [The Concept of Transcendental Subjectivity in Husserl's Phenomenology], *Problemy soznaniya v sovremennoy burzhuaznoy filosofii*, Vilnius, Akademiya nauk Litovskoy SSR, 1983, pp. 52-67. (in Russ.).

Molchanov V.I. *Transtsendental'nyy opyt i transtsendental'naya naivnost' v Kartezianskikh meditatsiyakh Edmunda Gusserlya* [Transcendental Experience and Transcendental Naivety в in Edmund Husserl's *Cartesian Meditations*], *Gusserl' E. Kartezianskie meditatsii*, Moscow, Akademicheskii proekt, 2010, pp. 200-224. (in Russ.).

Rorty R. *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature], Novosibirsk, Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, 1997, 320 p. (in Russ.).

Ryabushkina T.M. *Poznanie i refleksiya* [Knowledge and Reflection], Moscow, Kanon+, 2014, 352 p. (in Russ.).

Schuetz A. Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1959, vol. 20, no. 2, pp. 147-165.