

УДК 141.32+165.62

Анатолий Станиславович Гагарин

доктор философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник отдела философии
Учреждения Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
г. Екатеринбург
(343) 216-69-17 gagarin_a@mail.ru

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТОПИКА: СМЫСЛОЖИЗНЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Понятие феноменологической топика рассматривается как смысложизненное пространство постижения человеком собственной самости в модусах экзистенциалов как идентификационное поле для экзистенциальной интенции к трансценденции.

Феноменологическая топика, экзистенция, экзистенциалы человеческого бытия, экзистенциальный, экзистенциальная онтология, интенция, трансцендирование, феноменологическая топика античного человека.

Экзистенция, экзистенциалы, экзистенциальный. *Экзистенция* – это неналичное, сущностно-несубстанциальное бытие человека в качестве его возможности, потенциальности, выражение единственности, уникальности каждого человека и его судьбы, это интимно-личностная вариативная *судьбинность*. Экзистенция – существование человека именно как человека во всей проблематичности, трагичности собственного бытия.

Экзистенциалы (или **экзистенциалии**) – это способы человеческого существования, основания человеческого бытия. Экзистенциалы – не предметы, а темы, в которые их может превратить исследователь экзистенциального бытия. Экзистенциалы выступают, во-первых, как способы существования человека, во-вторых, как ценностные узлы, квинтэссенции смысла, целей, стремлений, «плавающие опоры», которые задают параметры существования в мире абсурда. Введение экзистенциалов в философский обиход позволило осуществить теоретически-исследовательский и мировоззренческий переход от исходного психологического измерения к глубинному онтологическому.

В XX в. были обозначены и вариативно определены понятия онтологии, гносеологии, аксиологии, феноменологии:

1. «Конкретная» онтология экзистенциалов: новая трактовка метафизики, обращенной к человеку, к его страху, одиночеству, тоске, свободе, отчаянию, смерти, скуке, тошноте как трансценденталиям, определяющим человеческое бытие. Основаниями экзистенциалов оказываются *изначальная неопределенность*¹; антиномичность, со-присутствие взаимоисключающих, полюсно-напряженных, «пограничных» ситуаций (жизнь-смерть и др.). Особенность феноменологической топологии экзистенциального пространства проявляется в принципиальной не-структурованности, не-иерархичности экзистенциалов. Поэтому так важно присутствие и взаимосвязь внешне случайных деталей, вырастающих до символов (в экзистенциализме философия становится литературой и наоборот).

Онтология экзистенциалов проявляется как:

– *непосредственное бытие* (существование как интенция к сущности), то есть *онтологическое* измерение, или экзистирование как *онтологизация*;

– осуществляемое в напряженном *о-пределении* границ (их удержании-пересечении) *топологическое* измерение, или экзистирование как *топологизация*;

– постигаемое интуитивно в его интенции (интенциальности) *феноменологическое* измерение, или экзистирование как *феноменологизация*;

– интенциональность, устремленная к трансценденции, то есть *трансцендентное* измерение, или экзистирование как *интенция к трансценденции*.

2. *Гносеология* экзистенциалов постигается через «про(пере)живание» экзистенциалов как смысложизненных оснований осуществляется познание Я, собственных глубин феноменологической топики, как проверка *цельности, построение целостности Я* (утверждение права Я на существование).

3. *Аксиология* экзистенциалов утверждается «вопреки», «помимо» экзистенциального бытия, в невозможности человеком самого себя, через них. Напряженное, трагическое *самооткрытие аксиологического значения-измерения экзистенциалов* (само экзистенциальное бытие не ценностно, однако оно инициирует аксиологические усилия человека, то есть бытие экзистенции).

4. *Феноменология* экзистенциалов выступает как философия «перемещения» (точнее – «открытия») сущности в существование (существовании) исходя из «фактичности» человека и мира. Феноменология существует как механизм и как процесс открытия, обнаружения интенцирования к трансценденции (трансцендирования). В тугом узле экзистенциальных корней человеческого бытия связаны

¹ К. Ясперс полагал, что смысл экзистенциальной философии «сохраняется только в том случае, если она в своей предметности остается безосновной. Она пробуждает то, чего не знает; проясняет и волнует, но не фиксирует». [19, с. 388].

три экзистенциала, называемых обычно «отрицательными» – одиночество, страх и смерть. Они являются самыми фундаментальными, основательными. Именно с ними человеку с момента своего появления приходится «вести незримый бой», впрочем, в искусстве XX–XXI вв. этот бой становится очень даже зримым, если не сказать наглядным.

«Экзистенциальный» – это определение Карл Ясперс связывает со способностью философии определенного толка («философии бытия человека») выходить за пределы человека в движении к самому бытию, выходить за пределы мышления, посредством которого человек хочет стать самим собой¹.

Хайдеггер, говоря об «экзистенциальной аналитике *Dasein*», рассматривал «экзистенциальное» в его различии с «категориальным». «Экзистенциальный» (Хайдеггер использовал это определение в «Бытии и времени») есть «онтологический», в том смысле, что это – фундаментальный вопрос *о бытии* как *бытии*, сущего как *сущего*. Интересную характеристику «экзистенциального» дал А.Ф. Еремеев, в ходе исследования первобытной культуры пришедший к выводу о том, что человек начиная с первобытности обладает четырьмя взаимосвязанными ипостасями – *природной, социальной, культурной, экзистенциальной*. А.Ф. Еремеев определял «экзистенциальное» как особую онтологию, как пребывание в собственной реальности, не данной в ощущениях (не совпадающей с ощущениями), как обнаружение себя некоей реальностью, себя как залога «непохожести» (без деления на объект и субъект) и как восприятие других как отсутствие себя (то есть непохожести), констатацию данности (несводимости к другому) и доступность лишь для самоощущения, предельной органичности самому бытию. *Экзистенциальное* а) несводимо к ценностному; б) близко к обыденному, однако, не утилитарно, оно есть средство самозащиты от самого себя; в) превращает внешнее и произвольное во внутреннее и органичное индивиду; г) позволяет человеку быть самим собой (адекватным самому себе). Экзистенциальное – это подлинно «свое» и в своем для себя и во имя себя; д) это бытие осуществляется само по себе; экзистенциальное бытие самоопределяется через самое себя и лишь потому, что оно «свое»; е) раскрывает подлинность, незаменимость бытия; ж) вероятность осуществления человеческих потенций [6, с. 148-153].

¹ Ясперс оперирует феноменолого-топологическими характеристиками. Говоря о мышлении, которое проясняет и выявляет бытие в человеке, он пишет: «*Приведенное к парению* посредством выхода за пределы всего фиксирующего бытие познания мира (в качестве философской ориентации в мире), оно *апеллирует* к своей свободе (в качестве прояснения существования) и создает пространство для своей безусловной деятельности в *заклинании* трансценденции (в качестве метафизики)» [19, с. 387].

Феноменологическая топика. Феноменологическая топика выступает психологическим пространством, необходимым для осмысления человеком собственной самости в модусах экзистенциалов в качестве так называемых «отрицательных» (одиночества, страха, смерти) и «положительных» (веры, надежды, любви).

Попытки осмыслить «внутреннее пространство» наблюдаются в философии одновременно с появлением саморефлективных интенций. Так, оппозиция «внутреннее-внешнее», «верх-низ» присутствует в синкретически нерасчлененном виде в самых ранних формах философии. Попытки описать, «схватить» ощущения, представления как результаты самопостижения собственной феноменологической топика в терминах, парадигмах науки (например в геометрических терминах) прослеживаются от древних греков (Евклида) до Гуссерля. Категориями феноменолого-топографического описания у древнегреческих мыслителей становятся «предел», «марго», «граница», «центр» и «периферия». *Иное, Другое* в греческой философии «получает прописку» исключительно *внутри*-предела (*в границах космоса*), а в философии последующих культур и эпох уже *за*-пределом *наличного бытия*.

Интенциональность структурирует и организует феноменологическую топикку принципиально в разные стороны: как *внутри Я*, так и *вне* (за границей) *Я*, а также – к Другому *Я*, в социальное пространство, в сферу трансцендентного. Это не только *интенциональность сознания* (и не столько – как у феноменологической философии, и не психологическая, с чем полемизировал Э. Гуссерль), а *интенциональность экзистенциальная*, интимно (небеспристрастно переживаемая) – личностно (единично) – сущностно (глубинно) – существовательная (человечески-бытийная). Интенциональность – не только всегда «*сознание о*» (Брентано, Гуссерль), трансфеноменальность сознания – это и «*сознание как*». Уместно вспомнить, что если у М. Хайдеггера интенциональность предполагает движение *от ничто* (оторваться от ничто), то у К. Ясперса – направление *к бытию* (прикрепиться к бытию), а например у Н. Аббаньяно, – путь *к самой экзистенции* (как вечно проблематичному отношению с бытием).

Мы подчеркиваем *многовекторность* интенциональности самой экзистенции. Многовекторность проявляется в *темпоральности* (*временности*, нацеленной в прошлое, в будущее, в настоящее – особенно ярко это проявляется в проблеме смерти и бессмертия: жажда сохранения себя (то есть *собственной* памяти как *памяти о себе*) в прошлом и будущем. Многовекторность также проявляется в *процессуальности* (как *осуществлению возможностей*) и выступает как одновременная «привязанность» *и к бытию, и к ничто*, предполагает принципиальную незавершенность, динамизм, обусловленный латентной феноменологической рефлексией. В этом смысле нам близка позиция М. Мерло-Понти, у которого *редукция* понима-

ется как выдвигание на первый план смысловой связи сознания и мира, а *интенция* (в ее *всеобщем* значении) как «формула единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти, словом, особый способ оформления мира» [8, с. 18].

Следует обратить внимание и на другую проблему – экзистенциальную проблему соотношения *интенционирования* и *трансцендирования* (подчеркивая *процессуальность*, *принципиальную незавершенность* этого акта). *Интенциональность* – это направленность, векторность, *трансцендирование* (*трансценденция к трансцендентности*) – возможное движение к бытию. Н. Аббаньяно, в частности, экзистенцию понимает как отношение с бытием = трансценденции к трансцендентности, и трансценденцию упрочивает трансцендентность [1, с. 42-43].

Проблема границ, пределов феноменологической топика связана с процессом поиска идентичности *Я*, процессом идентификации. Феноменологическая топика является способом самопостижения через очерчивание самостного «круга», проведение демаркационной линии «здесь-*Я* а «тут-не-*Я*» и последующее наложение рефлексивных «легал» на объекты (*Я* также выступает как «собственный объект»). Это плавающие, пульсирующие, эластичные, упругие и для внешнего, и для внутреннего воздействия границы *Я*. Принципиально невозможно дать четкие определения границ феноменологической топика. Всякое обнаружение границ вызывает несогласие, желание пересмотреть полученные данные (даже полученные самим субъектом), желание-искушение «перейти границы», «постоять на краю» (уместно вспомнить феноменальное значение «фронта» для американского менталитета).

Изначальная маргинальность (социальная, психологическая, экзистенциальная) – есть исходная точка философствования, поскольку его условием является особый взгляд *со стороны, извне*, из некоей «пещеры», «кельи». Философы осознают себя маргинальными личностями (так, в Афинах философы в подавляющем большинстве были *метеками* – чужаками, пришлыми) и формируются (соответственно – воспринимаются) как философы маргиналистики, утверждающие *марго, лимен – предел, границу* в качестве личностного экзистенциального принципа¹. Такая маргиналистика, тяготеющая к тотальности и отраженная в образе жизни, строе личности, мировоззрении, философской концепции, оказывается необходимой, поскольку без этого жизненного комплекса невозможно понять, постичь экзистенциалы человеческого бытия, каковыми являются одиночество, страх, смерть. Нужен взгляд со стороны, *из-за границы границы* (или с точки, граничащей с границей), с некоего топоса *около* границы, чувствуя дыхание Ничто, небытия. Г.В.Ф. Ге-

¹ Характерно, что во французском языке *marge* имеет значение и *поля, края, и запаса, резерва, возможности*).

гель лаконично высказался по поводу значения *предела* в жизни человека: «В самом ощущении, сознании предела заключена возможность его преступить». И жизнь, соответственно, «состоит лишь в снятии предела, и в этом заключается ее примирение с самой собой. Эта потребность живого существа проявляется вместе с тем как объект, находящийся вне его, которым он овладевает, восстанавливая тем самым свою самость» [5, с. 340]. Поэтому Карл Ясперс именно с помощью понятия «пограничных ситуаций», «пределов», совершенно неустранимых в существовании, определил сущность экзистенциальной философии как философии бытия человека, выходящей за пределы человека.

Собственно *границами* выступают: 1) мировоззренческие представления, блоки принципов, совокупности признанных, легитимизированных оснований и следствий (содержательно-онтологическая база); 2) оформленные теоретические конструкции концепций, теории (формально-теоретическая топика); 3) социальное пространство личностей (социальная иерархия, задающая определенные «форматы» общественных отношений). Но феноменологическая топика, экзистенциальное пространство всегда шире, *горизонтнее* этих топик, всегда сопротивляется теоретическим, мировоззренческим, идеологическим лекалам, «относясь» к ним как к прокрустову ложу. Философ как *всеобщий* человек *про-мысливает*, осмысляет собственное экзистенциальное пространство и за границами общепринятого теоретико-мировоззренческого набора, и на обочине социального бытия, и в «чулане вселенной» (Б. Паскаль), и находясь в центре социальной иерархии (как Марк Аврелий), при этом одновременно интенционально экзистируя в маргинальные пространства (*Я* – в центре и на обочине; одиночество *Я* в толпе, одиночество *Я* на вершине пирамиды). Феноменологическая топика может стучаться, конденсироваться в маргинальных топиках (мировоззренческих, философских, теоретико-личностных) как в плавающих центрах смыслов, содержательных узлах экзистенциально-мировоззренческих интенций.

Феноменологическая топика в экзистенциальном свете всякий раз возникает заново, преформируется, пронизывается личностным началом всецело – от центра до периферии. Новизна топика объясняется временной ограниченностью эмоций (*мысле-чувства*), однако *конечность* мысле-чувства есть орудие в борьбе с конечностью самой жизни человека. Всецелая пронизанность объясняется тем, что топика самобытия как бытия-в-мире ежеминутно, каждый миг заполняется «доверху» (снизу вверх), интенцируя к высшим (трансцендентным) принципам – к «небесам», к Абсолюту, сверх-смыслу и даже абсурду как принципу бытия (А. Камю), вырастающему до Абсурда. Мысль о ежемоментной «свежести», новизне топика прослеживается, сквозит в афоризме Б. Паскаля о том, что «агония Христа совершается каждый миг, и потому нельзя спать»...

Экзистенциальная интенциональная феноменолого-топологическая напряженность выражена в призыве М. Лютера к самоуниженному падению – для возвышения к Богу; в мысли С. Кьеркегора о необходимости прыжка в бездну для того, чтобы испытать силу веры и проверить тезис о спасении падающего (или прыгающего в бездну) человека Богом. Необъяснимая, абсурдная напряженность, сопровождающая воспроизводство топика, отчасти обусловлена изначальным отсутствием, невозможностью структурированности экзистенциалов, их соподчиненности, иерархичности, *от*-центрированности (при обязательном наличии структурированности феноменологической топика).

Проблема описания феноменологической топика, исследования внутренних мысле-чувственных проявлений *Я* оказывается весьма важной. Использование языка науки для подобного описания часто вызывает сомнения, поскольку подвижность предмета изучения предполагает использование «текущего» и многозначного языка (образного и символического языка искусства, мифологических, религиозных, мистических, ритуальных образцов и практик). Между тем описание феноменологической топика, самих феноменов (феноменов сознания, психики и шире – экзистенциального бытия) возможно в терминах точных наук только при сохранении за ними всей феноменологической, символической, мистической многозначности (например в геометрии Эвклида). Поэтому философы или отказываются от формулировки сущности экзистенциального (*Я*сперс), или прибегают к созданию собственного языка на стыке наук и духовных, религиозных практик (к примеру Хайдеггер). Тот же Хайдеггер, объясняя возможности науки для описания *Dasein*-анализа и *Dasein*-аналитики, заметил: «Решающим в науке всегда является то, соответствует ли ее способ исследования исследуемым вещам. Но имеются вещи, которые я вовсе не схватываю, когда я делаю их предметом понятийного представления.

Трепет или страх – не предметы. Самое большое – я могу сделать их темой. Следовательно, строгости науки свойственно, что она в своем проекте и методе примерена к вещи» [11, с. 96-97].

Экзистенциалы содержат внутреннюю топологическую интенцию. Например, отыскание топоса *Я* оказывается увязано с проблемой соотношения смерти и *места* (проблема места как точки-топоса – и *здесь*, и *тут*, и *там* – конкретно *здесь*, конкретно *рядом* и потустороннее *там*). *Я* топологически заключено между *здесь* и *там* и испытывает огромное внутреннее напряжение. Это напряжение специфично тем, что «внутри *Я*» пульсирует временной, необратимый фактор, невозможность вернуться назад и вообще *вернуться* [подробнее см.: 4, с. 69-79].

М. Мерло-Понти писал о том, как происходит преобразование феноменального поля в трансцендентальное поле: психологическая

рефлексия неизбежно выходит за собственные рамки, границы (уже хотя бы потому, что трансцендентальные установки присутствуют в описаниях психолога). Поняв своеобразие феноменов в отношении к объективному миру (через них мы и познаем объективный мир), рефлексия вынуждена присовокуплять эти феномены к любому возможному объекту и пытается понять, как этот объект через них конституируется. Мир, открываемый множеством эмпирических «я», отыскивается в *трансцендентальном Я* (Единстве или Ценности) [8, с. 93-96].

Обратим внимание на проблему феноменолого-топологического описания бытия через «место». В научном сознании эпохи античности и Средних веков можно отметить неопределенность термина «пространство», точнее – вообще отсутствие такого термина. Только в Новое время «*пространство*» как *однородная протяженность* впервые «спроектировано» человеческим осознанием, отождествившим себя с субъектом. Хайдеггер справедливо уделяет внимание анализу топологии экзистенциалов. Он *описывает размыкание, расположение* как размыкание *присутствия (Dasein)* в его брошенности и предоставленности миру и как экзистенциальный способ *быть*, в каком присутствии постоянно предоставляет себя миру. *Страх и ужас*, соответственно, выступают у Хайдеггера как модусы *расположения*. *Страх размыкает это сущее в его угрожаемости*, в оставленности на себя самого [13, с. 141].

Новое время знаменуется формированием картографии топик, научного описания человека, представленного как *машина* (схематизация тела обуславливает познание как власть, манипуляцию человеком) с сознанием как *центром психики*. Зигмунд Фрейд (или Фройд, как принято сейчас транскрибировать его фамилию) предложил принципиально иную топологию психики, в которой центр сместился в сферу *Бессознательного (Id)*. Фрейдовский *центр психики (бессознательное)*: 1) принципиально непостижим; 2) управляет сознанием и самим *Я*; 3) это «*темный*», скрытый центр внутри *Я* (точнее, «внизу» или «в низу»). Карл Юнг предложил иную топологию, в которой центр смещается в сферу коллективного бессознательного. Юнговский центр психики – принципиально *не-центр*, он *растекается по всему пространству коллективного бессознательного*. С известной долей упрощения можно сказать, что и Фрейд, и Юнг предложили в качестве трансценденталий *виташи*, если не сказать больше...

Онтологическое «превозмогание» психологизма осуществляется следующим образом: онтология переживания базируется на интенции к трансцендентности. Экзистенция «принципиально», то есть фундаментально, открыта для трансценденции. Можно образно представить оригинальную «*пластичность*» и «*ситообразность*»

экзистенции под воздействием трансценденции. Ж.-П. Сартр, наоборот, переносит центр активности с трансценденции на само *Я* (ведь «*Бог умер*», как провозгласил Ницше), и поэтому у Сартра экзистенция актами свободы дырявит бытие, как сыр, на манер мыши. Справедливости ради следует заметить, что обе эти картины равноприемлемы: первая – «в присутствии» трансценденции и экзистенции, вторая – «в отсутствии» трансценденции (если «*Бог умер*»). Онтологическая предпосылка трансцендирования (интенции экзистенции на трансценденцию) заключена, по Сартру, в следующих основаниях человеческого бытия: 1) *смертность (конечность)* экзистенции, а следовательно, 2) *временность*. Экзистенциальная *временность* есть личностная *историчность* (которая проявляется в *ситуативности*, «*заброшенности Я*») и *будущность*. Таким образом, модусы конечности – это *временность, историчность, ситуативность* экзистенции.

Такое фундаментальное определение экзистенции как *трансцендирования* предполагает интенцирование за пределы самого существования, устремленность экзистенции за собственные границы к трансценденции как к абсолютному бытию, к которому человек устремлен вовне самого себя и которое постигается в экзистенциальном опыте.

Сущностно-топологически экзистенция определяется философами с акцентуацией на разные векторы феноменологической интенции. У Хайдеггера «экзистенция» – «*бытие-впереди-самого-себя*» (проецирование себя в будущее), у Г. Марселя – это *личностный*, сугубо человеческий способ существования, у К. Ясперса – экзистенция обнаруживает себя в «*пограничных ситуациях*» (предполагающих необходимость выбора и принятия решения¹). У Н. Аббаньяно – экзистенция как отношение с бытием есть *трансценденция к трансцендентности*, то есть индивид формируется только в экзистенциальном акте трансценденции, являющейся абсолютной открытостью. М.К. Мамардашвили писал, что трансцендирование происходит на деле в бытии человека, без него нет бытия человека как человека². М.К. Мамардашвили подчеркивает, что хотя по смыслу трансцендирование есть «выхождение», преодоление себя, это не означает собственно выход *куда-то*, так как вне мира нет таких предметов, к которым «выходят».

Философская характеристика экзистенции неотделима от признания изначальной «зависимости» экзистенции от ее глубинных оснований (которые онтологически проявляются как *внутренне-*

¹ Ясперс пишет, что человек в качестве свободы «*заклинает* бытие как его скрытую трансцендентность», которая выступает «смыслом этого пути» [19, с. 379].

² «Те основания, которые мы под себя как бы подкладываем, чтобы стать людьми, ищутся через выходение человека за свои собственные природные рамки или границы» [7, с. 54-59].

внешние). У С. Кьеркегора присутствует антитеза *экзистенции* и *эссенции* (*сущности как «системы понятий»*). По Кьеркегору, экзистенция – это «*нутреннее*», постоянно переходящее во «*внешнее*», предметное («*неподлинное*») бытие. Онтология экзистенции – это *бытие-между* (*inter-esse*), экзистенция имеет принципиальный промежуточный, несамостоятельный, зависимый характер. Можно выделить следующие варианты зависимости экзистенции: 1) зависимость от божественной трансценденции (Бердяев, Ясперс, Марсель, Тиллих); 2) зависимость от «*отрицательной*» трансценденции, Ничто (Ницше, Хайдеггер), вернее – *трансценденцалий*, но зависимость экзистенции проявляется собственно только в актах человеческого бытия (актах веры, нигилизма, etc.).

«Обретение» экзистенции – это смысложизненный, фундаментальный, решающе-жизненный выбор самодетерминации (как освобождения от внешней детерминации). Три стадии этого движения, согласно С. Кьеркегору: 1) *эстетическая* – детерминация внешним – ориентация на наслаждение; 2) *этическая* – рассудочная самодетерминация через долг (абстрактный моральный закон); 3) *религиозная* – иррационально-страстная самодетерминация через страдание как принцип существования.

По М. Хайдеггеру, отношение между эссенцией и экзистенцией, имеющее, как указывает Хайдеггер, силу для всех сущих (кроме человека), в случае с человеком видоизменяется, и *человек в своем существе (эссенции) предстает как экзистенция*. («Сущность «личного» бытия в его существовании»). Экзистенция – есть мы сами, и поскольку у нас как у *образцово сущего* нет *что* (то есть наличной вещности), а есть *кто* (мы *экзистуем*) – *мы есть экзистенция*. Экзистенция – это *неличное, сущностно-несубстанциальное бытие человека в качестве его возможности* (человек есть то, чем он может стать), выражение единственности, уникальности каждого человека и его судьбы. Если допустимо такое развитие идей Хайдеггера, то это интимно-личностная вариативная *судьбинность*, или по-другому потенциальное, *возможное существование* (а не просто наличное существование). Экзистенция – есть «*интенциональное бытие*», «*бытие-в-мире*». Экзистенция – это *существование человека именно как человека во всей проблематичности, трагичности собственного бытия*.

В экзистенциалистской философии вычленяется онтологическая триада: **Мир** (повседневное, неподлинное, обезличенное существование) – **бытие-в-мире** (экзистенция, личностное интенцированное к сущности существование) – **бытие** (потустороннее, трансценденция). В случае интенции на мир проявляется неподлинность, заброшенность. В интенции на бытие (*в «окликании бытия»*) проявляется подлинность экзистенции (Хайдеггер, Ясперс). Обретение «подлинного существования» возможно через прыжок *в/через* без-

дну бытия, которое есть условие, то есть самоуглубление, погружение в себя для совершения открытия трансцендентного измерения. Самоуглубление как расширение границ Я (выход за-эгоизм). Сартр, Камю – просверливание, отрицание бытия сознанием (просверливание в бытии дырок – актов свободы) вплоть до «*Великого Отказа*» (у Маркузе) и утверждение себя как всех.

Л. Бинсвангер применял расширительное толкование экзистенциальности (экзистенциальный анализ, *Dasein*-анализ). Его интересовал аспект исследования личности во всей полноте и уникальности ее существования (*экзистенции*), познание через погружение в себя. Экзистенция – вся полнота и уникальность существования личности, наличие «жизненного плана», открытости будущему. М. Фуко, основываясь на тексте Л. Бинсвангера, стремился показать, что первичным для человека и его внутреннего мира является *экзистенция* – есть *бытие сознания в его свободе от воздействий чувственного мира*, единственное событие для него – это течение смыслов. У Н. Аббаньяно *экзистенция* (как способ бытия, присущий только человеку) тождественна свободе, является в совместном бытии людей, в отношении к миру, к людям и пронизана риском и ответственностью. Экзистенция, говоря топологически, – единственно возможный *горизонт* проблемы свободы, фундаментальный выбор бытия, вопрошание бытия (у К.Ясперса, Ж.-П.Сартра, Н. Аббаньяно). Экзистенция как отношение к бытию включает: 1) *трансцендентность бытия* («*бытие-за*» конечностью человека); 2) преодоление человеком собственной конечности (для воссоединения с бытием). Н. Аббаньяно считает, что недостаточность экзистенции для самой себя (недостаточность как симптом коэкзистенциальной экзистенции) является фундаментальным смыслом *рождения* и *смерти* как границ экзистенции (элементов, определяющих ее конечность). *Рождение* (как возможность коэкзистенциального отношения) и *смерть* (возможность исчезновения этого отношения) выражают «*коэкзистенциальную*» природу экзистенции и являются «*коэкзистенциальным фундаментом существования*». Рождение и смерть необходимо осознать как границы в их позитивном значении, «*помогающие*» организовать трансцендирование экзистенции к коэкзистенции [1, с. 49-50].

Если экзистенция принципиально не структурирована, то феноменологическая топика по определению должна быть структурна, в ней должна (имманентно) присутствовать, воспроизводится некая «*координатная сетка*». Как экзистенция ускользает от определений (недаром говорят – сколько экзистенциалистов, столько и экзистенциализмов), так и феноменологическая топика сопротивляется нанесению «*параллелей и меридианов*», однако в топике удастся обозначить пульсирующие узлы, точки пересечения, и самое главное – *центр (или центры)*.

Важно подчеркнуть, что *экзистенция* имманентно не структурирована и не может быть таковой. А *феноменологическая топика*, напротив, структурна, в ней латентно присутствует, воспроизводится некая «координатная сетка». Предназначение феноменологической топика – быть экзистенциальным, витальным и ментальным ориентиром для человека. Человек с самого начала находится в поисках самостного центра (таким центром выступала с давних пор душа, а в ней располагался, согласно представлениям мировых религий, мистических и философских учений, *центр центра* – ум или сердце) и был увлечен строительством внутренней, феноменологической топологической иерархии. Эта иерархическая структура позволяла подняться над эмоциональными процедурами «ощупывания» собственного душевного пространства от границы до границы, от центра до краев. Наложение феноменолого-топической «координатной сетки» укрепляет волевое удержание границ, способствует сохранению собственной экзистенциальной целостности, самостности.

Феноменологическая топика античного человека. Становление феноменологической топика как экзистенциального пространства интересно проследить в античном обществе. Для человека архаичного общества было характерно целостное динамически равновесное синкретическое миро- и самоощущение, лежавшее в основе цикличной модели мира, ориентированной исключительно на прошлое (как на *свершенное событие*), прочувствованное и осознанное, а впоследствии и на культ этого прошлого, на культ предков. Константами архаичного сознания и бытия выступали *целостность, постоянство, повторяемость, равновесие*. Логически связанное с целостностью и цикличностью представление о пространственно-временной замкнутости мира («*ноль-время*» и «*ноль-пространство*») сочеталось в архаичном сознании со стремлением к уподоблению и отождествлению явлений, изоморфичности макро- и микромира. Целостная картина мироздания в архаичном сознании большинства народов в качестве организующего структурного центра Вселенной содержит ось мира, *axis mundi* – Мировое Дерево (космическую Лиану, Колонну и пр.), пронизывающие и реальный, и ирреальный миры (небесный, земной, подземный). Трансцендентная значимость, сакральность понятия «*Центр (мира)*» в мифологии обуславливалась изоморфизмом всех частей мироздания, Вселенной и человека. Центр мироздания («*пуп земли*», «*пуп Вселенной*») непременно интерпретировался в соответствии с «*Мы-сознанием*». Понятия «дом» и «Вселенная» были синонимичны, поэтому «*Ойкумена*» («*ойкос*» – дом) всегда «*Мой мир*». В Центре Мира находились: 1) *Священная гора*, где сходятся земля и небо; 2) любой храм (дворец, священный город, царское жилище) уподобляются Священной горе и тоже становятся Центром; 3) храм (священный город), через которые проходит ось мироздания, считаются местом схождения Небес, Земли, Ада [14, с. 337-344].

Всякий контакт с Центром («построение», вхождение) приводил к уходу от профанного времени и к погружению в мифическое время творения, в сакральное время и пространство. Все сакральные топика имели общую черту – четкие границы, внутри которых можно было соприкоснуться со священным, сакральным. Эту неизбежность святости обеспечивала непрерывность, перманентность иерофании, ее повторяемость. Освящение топика предполагало двойную символику: *символизацию сотворения мира* в данном месте как в Центре Мира, и *символизацию интеграции времени*, материализацию времени в сакрализованной вещественности самого места.

Центр выступал как: 1) *неподвижная, неизменная* точка, неподвижность Центра воплощала образ вечности. Центр – место глубинного пребывания *Принципа* как «внутреннего неподвижного двигателя». Центр мог проявляться и как *Ось Мира*, и как *Полюса Мира*; 2) *начало всех вещей, без-форменная* и *без-размерная* точка первопричины (Принципа), и, стало быть, неделимая, а, следовательно, единственно возможное изображение изначально Единого; 3) Центр есть также и *точка конца, завершения. Точка, из которой все исходит и в которую все возвращается*. Собственно, это две фазы, сравнимые с фазами дыхания – движение от центра к окружности (*центробежное*), а затем обратно, от окружности к центру (*центростремительное*). Тенденция возвращения всего сущего к Центру во всем своем символическом, ритуальном олицетворении указывает на духовный образ центра – сакрального Принципа; 4) Центр не только альфа и омега; он есть *начало, середина* и *конец* (например эзотерическое слово АУМ). *Центр есть «середина», то есть точка, равноудаленная от всех точек окружности и разделяющая всякий диаметр на две равные части*. Это место равновесия, нейтрализации противостоящих тенденций. Слово «*центр*» (*κεντρον* – греч., *centrum* – лат.) первоначально означало «острие циркуля», средоточие; слово «*центр*» предполагало потенциальную (и реальную) равноудаленность всех сторон и гарантировало равновесие, одинаковое отношение ко всем частям (древнегреческий полис с его *агорой*). Позднее такие термины, как «центриоль», «центросома» оформились как соответствующие обозначения структуры клеточного центра.

В античном обществе в период от микенского царства до демократического полиса (с XII в до н.э. до V в до н.э.) произошли фундаментальные сдвиги, которые привели к возникновению в начале VI в до н.э. в греческой колонии Милет (Малая Азия) философии и науки. С вторжением дорийцев иерархическая дворцовая система рухнула, вызвав фундаментальные изменения и в социуме, и в уме, воплотившиеся в три принципа: 1) светский и рациональный характер видения мира (видения, представленного как внешняя, чуждая религии область *рацио*; 2) понятие умопостигаемого и упо-

рядоченного космоса в соответствии с *номосом* (законом), а не богами, *анаксом* или *басилевсом*; 3) геометрическая картина Вселенной, то есть постижение и проецирование физического мира в самодостаточные границы, управляемые уже не оппозицией возвышенного (небесного) и низменного (подземного) – *вертикальной* оппозицией, а *взаимными, симметричными, обратимыми* отношениями [2, с. 13-14]. Выработка нового социального пространства – полиса как кругообразного города с центром на городской площади (*агора*), общим очагом социального космоса, регулируемого равным для всех граждан законом, сопровождался возвышением слова как главного инструмента для достижения приоритета в *публичном, открытом, агональном* состязании в красноречии, борьбе мнений. В соперничестве как напряжении двух полюсов социального бытия – вражды и любви, представляющим условием жизни социального организма.

Логос осознает себя и закладывает основы *фоноцентризма* (Деррида) через политическое функционирование (через риторику и софистику), что подкрепляется общедоступностью письменности. Вместе с тем маятник приоритетов в греческой философии с момента ее зарождения двусмысленно качается от религиозной, мистической герметичности как модификации одиночества (эзотерическая секта пифагорейцев), от погружения в созерцательные поиски сокровенной истины, приводящие подчас к отказу от письменного закрепления собственного учения (Сократ, идеал Демокрита, Эпикура) до полной включенности в социальную жизнь полиса (Солон в Афинах, Фалес в Ионии, Клеобул в Родосе и др.) [18, с. 105], вплоть до позиции, согласно которой философы представляли себя в качестве платного «репетитора» (софисты) и даже объявляли себя единственно способными управлять государством – «прекрасным городом». Примечательно, что оба противостоящих друг другу политических течения (аристократическое и демократическое) провозглашали одинаковые идеалы – справедливость и равенство. Аристократическое течение, согласно законам Солона, рассматривало полис в виде строя (космоса) вещей, состоящего из разных частей, иерархический порядок которых поддерживался законом при опоре на средние слои, находящиеся *в центре*, равноудаленные от политических полюсов. Благоразумие «*золотой середины*» возможно только при условии обращения к равному и единому для всех закону, стоящему над партиями.

Античная *топология*, то есть понимание топики зримых, видимых тел и топики невидимых мыслительных форм, обусловлено проблемой соотношения *бытия (сущего)* – неизменного, единого, становления (*генезиса*) – текучего, множественного, движения к бытию. Основания этого понимания мы находим у Ксенофана, Парменида, Мелисса. Бытие едино, однородно (Парменид), вечно во времени – сущее не имеет временных границ, не возникло и не исчезнет (Мелисс). Бытие имеет *центр* и *периферию* (Ксенофан, Парменид),

имеет пространственные границы, конечно в пространстве. Понятие *предела* помогало античному человеку, философу самоопределяться в топике вещной и феноменологической, использовать принцип «золотой середины», центрирующий макро- и микрокосмос.

Помимо математических форм как посредников статических, есть и «динамический посредник» (Виндельбанд) – душа как причина движения, принцип жизни. Идея сферности, шарообразности Вселенной с Землей в центре, встречающаяся у пифагорейцев, у Эмпедокла, у Евдокса Книдского с его теорией эпициклов (позднее переработанной Каллиппом и разделяемой Аристотелем – о системе концентрических сфер с разными осями, направлениями, скоростями и общим центром – Землей) коррелировалась как аналог духовной структуры мира идей. Платон («*Тимей*») говорит об умопостижимости космоса как о совершенном живом существе, которому подражает здешний видимый космос. Вечности (жизни ума) в тамошнем мире подражает время (жизнь души) в мире здешнем, то есть время есть подвижный образ вечности.

Для античной философии *граница*, *предел* (*περαξ*) играют прежде всего роль понятия определяющего, дающего смысл и завершенность. Они имеют значение не столько отделения, сколько *собирания*, *концентрации*, «*сгущения*» *содержания*, *придания вещи смысла*. Предел есть начало и конец прекрасного, соразмерного, благого. Цель есть предел, *τελοξ* есть *περαξ*. Согласно Аристотелю, законченным не может быть не имеющее конца, конец есть граница. Предел (*περαξ*) и порядок (*ταξιξ*) – главные принципы организации космоса. Поэтому предел превосходит и первенствует над беспредельным. Предел «*останавливает*» вещи в бытии, отменяет возникновение. Хотя, как писал Г.В.Ф. Гегель: «В самом ощущении, сознании предела заключена возможность его преступить [...] Предел конечности существует для нас постольку, поскольку мы его преступаем», но, можно сказать, используя оборот мысли того же Гегеля, что рефлексия античной философии «не совершается в этой точке сознания – здесь оно еще *останавливается на пределе*». [5, с. 340].

В концепции Платона важную роль играет совмещение телеологического, метафизического измерений и введенных математического, геометрического и стереометрического моментов (не без влияния элеатов и пифагорейцев). Предпосылкой чувственного мира является небытие элеатов (*μη ον*) – *пустое пространство*, а телесный мир – это *оформленное пространство (о-граниченное)* с помощью идей как целевых причин. Важно подчеркнуть, что вообще термин для обозначения собственно «*пространства*» отсутствовал в античности и в Средние века. И Платон, и Аристотель отрицали определимость «*пространства*», не зная, существует ли «*место-пространство*» и можно ли причислять его к области понятий. У Аристотеля «*граница*» есть то основное определение, которое «дер-

жит в узде» бесконечность, превращая ее из чего-то полностью неопределенного в определенную величину.

В наше время Хайдеггер опираясь на аристотелевское положение высказался, что границы придают пространству бытие. Собирательная энергия вещи создает *место*, и пространство получает свое бытие от «места», а не от «пространства». Почему? Аристотель опирается на мысль пифагорейца Архита (учителя Эмпедокла): «Место – есть то, в чем тело либо находится, либо может находиться», и полагает, что точка для линии, линия для плоскости, плоскость для тела являются границами и краями (и даже, как считали некоторые философы, должны быть физическими субстанциями). Говоря о пустоте, Аристотель полагает, что пустота возможна разве что в смысле причины движения.

Но главное – это недопустимость *границы с пустотой*. И Плотин также прекрасно выразил эту замороженность и боязнь *мэона* (*μη ον*), пустоты, столь характерную для античной и европейской философии. «Каждый раз, когда душа приближается к бесформенному (*ανείδεον*), она, не будучи в состоянии постичь его, так как оно не имеет определенности, и не получило такого выражения в отличающем его типе, бежит от него и боится, что она стоит перед ничто» [9, с. 491]. *Беспредельное* же предстает, по Платону, как безбытийное, неясное, непознаваемое, выражает текучесть, изменчивость, инаковость мира и является понятием, *выводимым из понятия предела* (и никогда – наоборот). В ранней греческой философии после введения Анаксимандром понятия «*apeiron*» (беспредельное, безграничное) осуществляется прорыв к понятию первоначала как неопределенно-качественного материального начала. Как известно, слово «*apeiron*» образуется посредством отрицания качественных и всяких иных границ, соединением частицы α – отрицания и существительного *περαζ* – предел, граница.

Л. Шестов, рассуждая о «золотой середине», определяет ее вслед за Платоном как *общение (соединение) беспредельного с пределом* и констатирует, что «мы в своих теориях недалеко ушли от этого идеала платоновской и аристотелевской философии» [15, с. 104], имея в виду рассуждения о разуме, абсолютном или относительном. Человеческое бытие, центрированное, централизованное и упорядоченное – это «счастливое сознание», по Гегелю. В жизни человеческой, несчастной и тягостной по природе своей, спасает интеллектуальная способность. Благодаря Уму человек кажется богом (Аристотель), то есть ум есть доля бога или сам бог (Гермогим, Анаксагор). Ум оказывается организующим, богоподобным центром жизни людей – смертных существ, логосным, мужским, структурирующим через напряжение (насилие) началом. В отличие от души и сердца, действующих как интуитивное, таинственное, женское начало, через всеобъемлющую, всерастворяющую любовь. Именно Ум обеспе-

чивал владение *проблемой*, осуществлял преодоление «*πρόβλημα*», буквально с древнегреческого «*препятствия, поставленного впереди*». Именно *запредельное* (лежащее по ту сторону предела), а не *сам предел, порог* может вызывать страх у античного человека, поскольку *запредельное* принадлежит миру беспредельного, бесконечного, *без-бытийного*, царству хаоса и неопределенности.

Уже в наши дни Ричард Цанер, солидаризуясь с Хулианом Мариаком, сокрушается о злоупотреблении словом «*проблема*» (правда, переводя слово как «*реальное присутствие*»). Цанер дополняет эту мысль указанием на известную практику использования греками термина «*апория*» (*απορία*), то есть буквально «отсутствие поры, щели, через которую можно было бы выйти» [14, с. 160]. М. Хайдеггер, анализируя образ платоновской пещеры, характеризует это как «образ» для «*την ... διοψεωξ φαίνομενην εδραν*» – «области, местопребывание которой (повседневно) показывает себя взору» [12, с. 348]. Добавим от себя, что и «проблема», «апория», и даже «пещера» в древнегреческой философии не несут в себе отрицательного отношения к замкнутому пространству, а выражают культивируемую тенденцию к герметизации топика, *о-граничению*, наделению пределом. (Только начиная с Ф. Ницше платоновский образ *пещеры* приобретает черты и значение темного обиталища-могилы, таящей небытие, *ничто*, по отношению к которой философ уже не находится в центре пещеры).

Важно подчеркнуть, что вообще термин для обозначения собственно «*пространства*» отсутствовал в античности и в Средние века. И Платон, и Аристотель отрицали определенность «пространства», не зная, существует ли «*место-пространство*» и можно ли причислять его к области понятий.

Стремление античной философии (и ментальности в целом) к «скрадыванию» пространства, дистанции проявилось в пластичности, в отсутствии перспективы античного искусства, в ограничении античной живописи строгого стиля четырьмя красками (желтой, красной, черной и белой), сознательном изъятии из палитры синего и зеленого цветов как холодных, трансцендентных, метафизических цветов, а «бесконечное пространство есть для античного жизнеощущения совершенно ничто» [16, с. 422], то есть неприемлемо. Шпенглер поясняет, что синий и зеленый цвета отсутствуют в античном «арсенале» (и «господствуют у нас»), поскольку силой этих красок является чувственно ощущаемый передний план; отражающая свет поверхность котируется не как удостоверенная граница какой-нибудь вещи, а как граница окружающего пространства. Именно *запредельное* (лежащее по ту сторону предела), а не *сам предел, порог* может вызывать страх у античного человека, поскольку *запредельное* принадлежит миру беспредельного, бесконечного, *без-бытийного*, царству хаоса и неопределенности.

Воспринятые античной философией и наукой, усвоенные впоследствии европейской научной мыслью, евклидовы представления о пространстве содержали следующие характеристики пространства: однородность (изогенность и гомогенность), изотропность, связность, бесконечность, безграничность. Безусловно, евклидова геометрия неприменима буквально к феноменологическому пространству, но тем не менее всемирное единообразие геометрии, физики и психофизиологии (при доминировании одного из компонентов) неоспоримо, на что обратил внимание П. Флоренский. Он утверждал, что вся культура может быть истолкована как деятельность по организации пространства, а мыслимое пространство, мысленная модель действительности называется наукой или философией [10, с. 17]. Наиболее соответствующей этим представлениям геометрической фигурой оказывается сфера как самая совершенная и самая простая, ибо все точки ее поверхности равно удалены от центра (Платон «Тимей»). Именно это побудило Ксенофана Колофонского, Парменида определить бога как «вечную сферу», «сфероид». Геоцентрическая система Клавдия Птолемея имела мистическо-философский ключ, утраченный впоследствии с падением языческой философии.

Все древние учения содержат основополагающий принцип изоморфности человеческого тела и Вселенной (Микрокосма и Макрокосма). Бог рассматривался как Бывший Человек, а человек как малый бог, Вселенная как человек, а человек как миниатюрная вселенная. Человеческое тело было ключом к загадке жизни, поскольку человек был живым отражением божественного плана, и в этом заключался смысл древнего изречения: «Собственный предмет изучения человечества есть сам человек». Человек – не дробная часть мира, не замкнутое индивидуальное существо, а малая Вселенная, человек – сложная многосоставность, включающая в себя все планы космоса. Субъект виден в объекте, и объект – в субъекте. Идея человека-микрокосма получила наибольшее развитие именно в мистико-окультурных учениях герметиков, каббалы (а позднее у Я. Беме, Ф. Баадера), а не в рационалистической философии, не в натуралистическом докоперниковом антропоцентризме. Экзотерическая мудрость, профанное знание, как это подчеркивается в мистических источниках, фиксирует преимущественно видимую сторону человеческого бытия, которая является низшей частью конституции человека. Та часть античной философии, которая исходила из мистериального, эзотерического знания, полагала, что утверждение о нахождении человеческого духа в теле требует уточнения: дух очерчивает свою сферу (форма оформляет тело) и только после этого проявляет себя, невидимого, в видимых формах. Поиск центра внутреннего пространства как стержня, опоры был необходим эллину для самопознания и проявился в размышлениях о душе как средоточии основопола-

гающей сущности, «руководящего центра», и о его местоположении [подробнее о представлениях древнегреческих философов о душе, феноменологической топике, экзистенциалах см.: 3, с. 65-77].

Важным моментом в понимании метафизических оснований феноменологической топики является то, что тело человека рассматривается как дом для личности (позднее это будет аналогия «Храм есть Дом Бога»), «извращенное» человеческое тело – могила или темница души (божественного принципа). Здесь отчетливо видны три аспекта: 1) человек есть существенно непрерывный, бессмертный принцип, а тело его встроено в круговорот рождений и смерти); 2) «личность подвешена на нити, идущей от природы Бытия»; 3) человек может сам выбрать направление «раскачивания» на этой нити.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции: Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб., Алетея, 1998. 507 с.
2. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. 371 с.
3. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх (от античности до Нового Времени). Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2001. 372 с.
4. Гагарин А.С. Проблема интенциональности в философской антропологии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Вып. 8. Екатеринбург, 2008. 512 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 532 с.
6. Еремеев А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура. Курс лекций: В 2 ч. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 1997. Ч. 1. 160 с.
7. Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб.: Азбука, 2000. 400 с.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.
9. Плотин. Эннеады VI. 9.3; 4.6 // Цит. по: Шестов Л. Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 559 с.
10. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. 324 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Прогресс, 1993. 447 с.
13. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары [о Daseinanalytik'e] // Логос, 1992. № 3. С. 82-97.
14. Цанер Р. О подходе к философской антропологии // Это – человек. Антология / Сост. П.С. Гуревич. М.: Высш. шк., 1995. 320 с. С. 159-165.
15. Шестов Л. На весах Иова // Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. 667 с.
16. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. М.: Наука. 1993-1999. Т. 1. 665с.
17. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.

18. *Элиан*. Пестрая история. 3.17 // Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. От эпических космогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 575 с.

19. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.

RESUME

Anatoly Stanislavovich Gagarin, Doctor of philosophy, associate professor, leading researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg, 8(343) 216-69-17 Gagarin_a@mail.ru

Phenomenological topic: meaning-of-life space existentials of human life

The concept of phenomenological topic is considered as meaning-of-life space of human understanding of self-essence (Ich-selbst) in the modus of existentials, and as identification field for existential intention toward transcendence.

Phenomenological topic, existence, existentials of human being, existential, existential ontology, intention, transcendence, phenomenological topic of antique man.

Материал поступил в редколлегию 12.03.2009 г.