

Конституирование социальных смыслов исторической памяти в контексте принципов феноменологического реализма

Малахов Д.В.

Государственное научное учреждение «Институт философии Национальной академии наук Беларуси», Минск

В условиях современного развития социума актуализация исторической памяти рассматривается в качестве форм конституирования лично и социально значимых смыслов.

Цель статьи – выявить структуры и специфические контуры конституирования социального смысла исторической памяти интенциональным сознанием.

Материал и методы. *Материалом исследования выступают методологические и онтологические принципы феноменологического реализма. Используются феноменологические и общелогические методы научного познания.*

Результаты и их обсуждение. *Феноменологический реализм определяется исходя из единства имманентного и трансцендентного содержания интенционального сознания, различающего смысл в модусах ноэтического переживания и ноэтического конституирования. На основе анализа особенностей интенционального и неинтенционального понимания онтологической специфики феноменальной сферы определяется эвристика феноменологического реализма для теории и практики актуализации исторической памяти.*

Заключение. *Негация трансцендентного сознанию сущего события в модусе его достоверной феноменальной данности в неинтенциональной феноменологии не может выступать в качестве принципа социального конституирования. Конститутивная активность интенционального сознания, рассмотренного в контексте принципов феноменологического реализма, обеспечивает единство исторической памяти о событии прошлого в контексте его личного и социального смыслополагания.*

Ключевые слова: *феноменологический реализм, социальный смысл, историческая память, сознание, интенциональность, феномен, переживание, ноэсис, ноэма, имманентная трансцендентность.*

(Ученые записки. – 2022. – Том 35. – С. 94–101)

Constitution of Social Meanings of Historical Memory in the Context of the Principles of Phenomenological Realism

Malakhov D.V.

State Scientific Institution (SSI) "Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus", Minsk

In the context of the modern development of society, the actualization of historical memory is considered as forms of constituting personal and socially significant meanings.

The purpose of the article is to identify the structures and specific contours of the constitution of the social meaning of historical memory by intentional consciousness.

Material and methods. *The material of the study is the methodological and ontological principles of phenomenological realism. Phenomenological and general logical methods of scientific cognition are used.*

Findings and their discussion. *Phenomenological realism is determined on the basis of the unity of the immanent and transcendental contents of intentional consciousness, which distinguishes the meaning in the modes of noetic experience and noematic constitution. Based on the analysis of the features of the intentional and non-intentional understanding of the ontological specificity of the phenomenal sphere, the heuristics of phenomenological realism is determined for the theory and practice of actualization of historical memory.*

Conclusion. *The negation of a transcendental event in the mode of its reliable phenomenal givenness in non-intentional phenomenology cannot act as a principle of social construction. The constitutive activity of infantile consciousness, considered in the context of the principles of phenomenological realism, ensures the unity of historical memory of the event of the past in the context of its personal and social meaning-making.*

Key words: *phenomenological realism, social meaning, historical memory, consciousness, phenomenon, intentionality, experience, noesis, noema, immanent transcendence.*

(Scientific notes. – 2022. – Vol. 35. – 94–101)

Историческая память существует в сознании в качестве проявляющего, дающего себя личностного и социально значимого смысла. В этом утверждении заключается основной посыл настоящей работы. Самоданность события в человеческой памяти обуславливает «живость», «жизненность» последней; в случае рассмотрения прошлого как индифферентного к познанию и собственной актуализации исторически-событийного «субстрата» памяти, конституирование его истинного смысла представляется невозможным. Как будет показано далее, феноменологическое схватывание смысла отличается от формирования комплексов *представлений* о событии прошлого, а его конституирование – от непосредственного аналогизирующего переноса извлекаемого из прошлого смысла в социальное пространство. В соответствии с жизненной интуицией мы понимаем, что акт наделения смыслом имманентен человеческому мышлению и праксису. Вместе с тем мы испытываем серьёзные затруднения с общезначимой дефиницией самого понятия «смысл».

Цель статьи – выявить структуры и специфические контуры конституирования социального смысла исторической памяти интенциональным сознанием.

Материал и методы. Понятие смысла имеет множество коннотаций, сама специфика этого термина не позволяет редуцировать его к комплексу однозначно употребляемых значений. С высокой степенью достоверности можно заключить, что понятие смысла темпорально опосредовано, т.е. может быть определено только в контексте *историчности* мышления и социально-культурных контекстов человеческого бытия. Но означает ли это, что понятию «смысл» неизбежно *присущ* релятивизм? Из истории возникновения феноменологии известно, что это не так. Согласно Эдмунду Гуссерлю, смысл абсолютен и неизменен, релятивизм неизбежен лишь в *естественном* модусе мышления, основными чертами которого выступают психологизм и натурализм. Речь идёт о синкретическом, наивном в контексте существования эмпирического Я и элиминации из процесса познания специфических комплексов *переживаний*, которые являются источником конституирования комплексов смысловых единств в феноменологии. Отсюда возникает проблемное поле настоящей работы: что представляют собой *переживания* смысла в структурном плане, каков их статус в аспектах социальной онтологии и социальных форм актуализации исторической памяти в практиках коммеморации? Для прояснения данных проблем мы рассмотрим базовую для феноменологии структуру интенционального сознания, в рамках которой осуществляется субъективное и интересубъективное смыслополагание. Интенциональная структура при этом выступает своего рода критерием истинности социальных контекстов смыслообразования в отношении отдельных проектов т.н. *неинтенциональной* феноменологии, что найдёт своё обоснование по ходу исследования.

Результаты и их обсуждение. Рассматриваемый в контексте классического феноменологического по-

нятия интенциональности, смысл не является *естественным* продуктом разума, его опора на трансцендентную предметность объективной реальности носит сложный, опосредованный характер. В гуссерлевском проекте феноменологии трансцендентность означает подлинную вещную реальность мира, но в конститутивном плане она оказывается вторичной по отношению к интенциональным актам и предметам конституирования. Априорно первичной полагается именно *ноэзо-ноэзматическая* структура интенциональности, актуализируемая особыми процедурами, именуемыми «воздержанием от суждений», или «эпохе» (*ἔποχη, Epoche*) и «заключением мира в скобки» (феноменологическая, или трансцендентальная, редукция). Значение феноменологической редукции заключается в выведении сознания субъекта познания как эмпирического Я за пределы естественного познания и полагания мира, не требующего выделения специфического *эгологического* слоя сознания, в установку, в которой присущие ему, эмпирическому Я, переживания естественной данной онтологической истинности устройства миропорядка радикально проблематизируются и центрируются в модусе Я трансцендентального. При этом и данный момент является определяющим для феноменологического реализма, естественное сознание эмпирического субъекта познания, непосредственно связанное с трансцендентностью сущего, не отменяется, но восполняется новым онтологическим измерением *чистого* сознания, в котором естественные переживания трансцендентности мира (впечатления, восприятие, эмоции) редуцируются к переживаниям, связанным с возникновением *имманентного сознания феномена* как формы явленности, или данности, сущей вещи, *отличного* от её объективно наблюдаемого и трансцендентного сознанию образа. Вследствие этого возникает действительно новое онтологическое измерение *отношения* сознания и мира, известное как *имманентная трансцендентность*.

Одновременно с осуществлением феноменологической редукции в сознании возникает интенциональная структура, в которой акты, или переживания, «схватывания» феномена сущего как его, сущего, смысла, т.е. «направленности на интенционально осознаваемое» [1, с. 71] в предмете, скоррелированы с интенциональными предметами как конституируемыми сознанием идеальными комплексами значений (*сущностями, эйдосами*), или целостным смыслом. Данное различие, при котором сознание удерживает в единстве собственные переживания данности смысла сущего и акты его идеального конституирования именуется *ноэзо-ноэзматической* структурой различённого единства мыслительных актов и мыслимого содержания, где «ноэзис» (от *древнегреч.* νοεσις – «мышление», «умозрение») обозначает интенциональные переживания, в то время как «ноэзма» (от *древнегреч.* νοεμα – «мысль», «содержание мышления») обозначает идеальные предметы, единство которых конституируются чистым сознанием *исходя из* ноэтических актов.

Таким образом, имманентное и трансцендентное содержания связаны между собой и существуют как *имманентная трансцендентность*. Важно отметить, что онтологический статус естественной установки сознания в полной мере сохраняет значение координации необходимого трансцендентного миропорядка, данного сознанию в качестве исходной *синтетической* формы, т.е. априорного *единства* сущего, имея в виду которое чистое сознание трансцендентального Я формирует единство *своих* конститутивных ноэматических синтезов. Единства эти не тождественны, но определённым образом сопряжены между собой, коррелятивны друг другу.

Подобный подход к соотношению трансцендентности и имманентности образует *реалистический* модус феноменологии. Справедливости ради следует отметить, что указанное направление оценивается в истории феноменологии неоднозначно, подтвердить или опровергнуть его методологические позиции с ассерторической достоверностью не представляется возможным, поскольку многие фрагменты сочинений основателя феноменологии, непосредственно относящиеся к данной проблеме, имеют поливалентные позднейшие интерпретации. Вместе с тем существуют веские основания рассматривать феноменологический реализм в качестве действенного методологического принципа, образуемого такими константами феноменологии, как трансцендентный порядок дорефлексивного восприятия при конституировании имманентной временности и, как было сказано выше, ноэматическое конституирование идеальной предметности при постоянной *корреляции* между ноэтико-ноэматическим единством и единством трансцендентного, реального сущего. В значительной мере сам Гуссерль посредством уточнения смысла первоначального нерелексивного впечатления, или трансцендентной «материи» восприятия (*hyle*), внёс серьёзные коррективы в мысль об абсолютно трансцендентальном характере конститутивного процесса: «Нерелексивное окружение необходимо. К нерелексивному окружению с необходимостью относится гиле, и мы можем говорить об относящихся к необходимой сущностной форме сферы внутреннего гилетического окружении в качестве безусловной первой необходимости. Ни одна точка имманентного времени невозможна без этого первого объективного содержания, как и никакое Теперь в ориентированном имманентном времени без гилетического прото-впечатления, которое затем переходит в (ретенциальные и протенциальные) модификации необходимой, конституирующей гилетические временные предметы (*Zeitgegenstände*) жизни» [1, с. 161]. В дальнейшем мы проиллюстрируем ещё один весьма существенный для конституирования социальных смыслов исторической памяти принцип, связанный с особенностями самой феноменальной сферы.

В целом в феноменологическом реализме как имманентно-трансцендентном единстве интенционального сознания и сущего понятие смысл может быть дополнено следующими чертами.

Во-первых, переживания смысла носят интенциональный характер, т.е. направлены на предмет познания как на *иное* по отношению к сознанию, но в весьма специфическом смысле. Трансцендентный объект, или трансцендентное событие, *присваивается* сознанием в качестве имманентного ему феномена, т.е. становится его достоянием и условием его, сознания, *жизненно-сти*. Именно к превращению сегментов мира в феномены (а вовсе не их «отмену»), т.е. в способы их данности сознанию, и стремится феноменология. Хавьер Субири, к примеру, настаивает на первостепенной важности новой онтологической сферы переживаний трансцендентального Я, осуществляющего имманентизацию феноменов как *сосредоточения* в себе феноменальной предметности: «Все переживания суть *мои* переживания то есть переживания моего *ego*. *Ego* – не внешний субстрат переживаний, а их субъективный полюс. *Ego* и его переживания суть соотносительные термины: все переживания – мои, то есть принадлежат *ego*; и наоборот, *ego* всегда означает только то, что “я пребываю в переживании как вот это или вон то”» [2, с. 177]. Согласно же Мартину Хайдеггеру, феноменологическая «коррекция» онтологического статуса трансцендентной предметности означает акт присвоения сущего сознанием как имманентно-онтологического достояния: «Познание в обладании воспринятым, т.е. в знании, обладает познанным, сохраняет его в качестве своего достояния, причём даже тогда, когда не обращено к нему актуально» [3, с. 170–171]. Это означает, что переживание собственного (*при-своенного*, *при-обретённого*) интенционального отношения к предмету познания фундирует не только сознание субъекта научного познания в привычном смысле этого слова (представляющее, экспериментирующее, исчисляющее, конструирующее теоретический образ реальности сознание), но тип мышления, которое *про-живаёт* предмет познания в качестве абсолютно значимого условия собственного бытия.

Во-вторых, дефиниция смысла как единства феноменологических переживаний и конституируемых на их основе систем значений подразумевает, что смысл инициируется *самими* вещами, событиями, формами существования как преданными трансцендентальному опыту сознания трансцендентными *единствами*. Релятивизм в данном случае возможен настолько, насколько несовершенным образом сознанием имманентизируются собственный и единый порядок самораскрытия сущего в качестве его, сознания, феноменов. Критерием того, что смысл не превращается в фантазию, произвольно конструируемую систему значений и образов, является реализация в процессе познания сложной *системы корреляции* способов самоданности вещи сознанию, ноэтических переживаний, ноэматических актов конституирования и последовательно выполняемых актов их «возвратного» соотношения с формами самоданности сущего. Данный порядок корреляции именуется «эйдетической» редукцией и призван обеспечить гносеологическую достоверность и единство жизни интенционального сознания [4, с. 386].

В-третьих, необходимо выделить intersубъективный, т.е. собственно социальный, аспект смыслополагания. Интенциональная структура, актуализирующая для сознания его абсолютную онтологическую значимость, зачастую именуется Гуссерлем *жизнью* сознания. «Жизнь» в данном случае означает реализацию сознанием имманентного творческого акта, в котором осуществляется смыслополагание как полагание способов бытия феноменов вещей, событий, других сознаний и, следовательно, социума. Иначе говоря, сознание наделяет смыслом *сущие феномены*, а, значит, и определённые модусы существования самого сущего. Трудно отрицать, что интенциональному сознанию и его онтологическому «средоточию» – трансцендентальному Я – недоступно творческое полагание самой жизни как субстанциальной формы: человек не в состоянии субстанциально воспроизвести акт творения или эволюции жизни и мышления. Вместе с тем не подлежит сомнению, что в актах *со-переживания* человек в состоянии полагать не *что*, а *как* иного бытия и мышления. Действительно, наделяние смыслом деятельности ученика в педагогическом процессе или высшим смыслом в акте дарения или любви изменяет *формы существования* иного сущего, переживающего своё бытие как имеющее смысл. В феноменологии (и не только в феноменологии) эти модусы бытия-как зачастую рассматриваются в качестве *вос-полняющих* бытие иного сущего, создающих экзистенциальный *пре-избыток переживаний-смыслов*, актуализирующих его силы, желания, побуждения, стремления, размышления.

Зададим вопрос: возможно ли конституирование переживаний в контексте наделяния смыслом феномена исторической памяти и его социальной значимости? Исходя из вышесказанного, возможность подобного конституирования представляется вполне реальной и обоснованной. При этом, генезис феноменологической философии показывает, что проект интенциональной феноменологии в аспекте её социального конституирования претерпевает серьёзные и, в значительной степени, фатальные изменения, ставящие под сомнение саму возможность осуществления сознанием достоверного феноменального схватывания смысла. Разрыв интенциональной структуры сознания, как мы увидим далее, приводит к трудно поправимым, хотя и неизбежным, последствиям, выражающимся в маргинализации смысла социального конституирования. Истоком рассматриваемого явления, на наш взгляд, выступает манифестация *фантазии* как *неинтенциональной* формы социального конституирования, результатом чего становится гносеологическая *недостоверность* социальных конструктов в плане неразличимости в них способов данности смысла и способов его конституирования, а также синкретизм социально обусловленных переживаний и предметной сферы социального конституирования. С целью прояснения данного тезиса обратимся к отдельным проектам *неинтенциональной* феноменологии в контекстах, имеющих отношение к исторической памяти.

Если возможность трансцендентного несуществования предмета в интенциональной феноменологии (скажем, кентавра) предполагает своего рода санкцию на *интенсификацию* ноэтического аспекта жизни интенционального сознания, в котором коррелятивный ему ноэтический образ предмета не разрывает связи с образами реальной предметности, утверждая их в синтетическом модусе *их же* чистой модальности [5, с. 62] (к примеру, рассмотрение кентавра как образной формы схватывания чистой возможности сопряжения двух онтологически различных начал в одной субстанциальной форме), то в *неинтенциональной* феноменологии несуществование феномена как реального сущего становится своего рода *уделом, судьбой* феноменов, мышления и, как следствие, конструктивных социальных практик. К примеру, в проекте *неинтенциональной* феноменологии Марка Ришира описывается особый тип феноменов, приводящихся фантазией субъекта к формам явленности *собственного бытийного несуществования*. Процедура, к результату которой феноменальность обретает указанную черту, именуется *мерцающим эпохе*, которое «приостанавливая всё само собой разумеющееся, изначально при помощи некоей уловки рассматривает всё данное в явлении как некий более или менее согласованный сон, близкий скорее “режиму” “дикой” (в смысле “безудержной”) *фантазия*, чем образному сознанию, в основе которого уже лежит определённый тип учреждения (Stiftung)» [6, с. 216]. Посредством такого «мерцающего» воздержания от суждений субъект фантазии переходит не к феноменологической, а *архитектонической* редукции, выступающей следующим шагом на пути к сопряжению сознания и феноменов, которые, в результате проведения указанных процедур, теряют онтологически определённую интенциональную («различённость в единстве») значимость *друг для друга*: «Судя по всему, посредством этого приёма, хотя и отличного от гуссерлевского уничтожения мира, но тем не менее близкого к нему, мы оказываемся в неустойчивости, в *тени-не-бытия*. Измышление, Fingieren означает в данном случае скорее некую уловку, чем “воображение”, и противопоставляется тем самым Fingieren Гуссерля» [6, с. 216].

Действительно, трудно оспорить тот факт, что гуссерлевские фантазия или воображение имеют много общего с воображением научного типа, целью которого является всестороннее раскрытие предметной области посредством комплексов гипотетических предположений. Однако гуссерлевская трансцендентальная редукция отнюдь уничтожает мир, как это представляется Риширу, но, о чём говорилось выше, *вос-создаёт* его в чистой эгологической сфере имманентных сознанию феноменов, в которой сущий мир переводится в ранг феноменальной *собственности* сознания. Но *что* можно подтвердить или опровергнуть сознание в «феноменальном» универсуме *организованного им же, сознанием*, феноменального *не-сущего* – своеобразного царства игры сумрачного света

в деформированных зеркалах, порождающих подобия подобий образов своего собственного сознания и другого сущего? Такая схема *неинтенциональной* феноменологии бесспорно результативна в отношении конституирования индивидуальных творческих состояний, эвристики экспериментальной психологии и психиатрических практик. Она, по-видимому, оказывается успешно реализуемой в социальном конструировании определённого типа, а именно *маргинализации* смыслов социального действия, размывающей рациональные основания социального бытия. На наш взгляд, это тот случай, когда сознанием легитимируются абсолютно произвольные и не подлежащие достоверному обоснованию формы его самотрансцендирования, будь то социальные конструкты, квазинаучные концепты знания или теории и практики коммеморации. Интеллектуальная изощрённость выступает в данном случае своеобразным критерием трансцендирования фантазий, а по сути – *не-сущих фантомов*, в социальную эпистемологию в качестве конституирующего элемента смыслополагания.

Хотелось бы обратиться к примеру, который, вероятно, приобрёл в социальной философии характер притчи. Речь идёт о действительно *дикой* фантазии, конструируемой общественное сознание и практику социального реваншизма в движении *Black Lives Matter*. В тотальной социальной хаотизации, привнесённой этим движением, актуализация исторической памяти об эпохе рабовладения в южных штатах Америки до 1865 г. осуществлялась в контексте неопосредованного *аналогизирующего* переноса «смысла» рабовладения на чернокожее население современных США. С точки зрения социокультурной самоидентификации подобный перенос означает, что современными наследниками и правопреемниками чернокожих рабов *естественным* образом становятся американцы именно этого цвета кожи, несмотря на то, что в аспектах своего правового статуса, норм поведения, социальных перспектив и факта гражданства они никоим образом не воспроизводят социальную и экзистенциальную тотальности своего *протообраза*. Их самоидентификация в качестве наследников в действительности носит фантазийный, феноменально *не-сущий* характер конструируемого, но с достоверностью не переживаемого единства судеб. Примечательно, что манифестируемые в рамках данного социально-политического движения требования милосердия, справедливости и равенства не распространяются на всех тех, кто действительно испытывает на себе социальное неравенство и насилие, но не является чернокожим. Социальный же смысл действий по актуализации памяти, к примеру, уничтожение памятников военачальникам армии Юга и Христофору Колумбу основывается на *современных* переживаниях неравенства как его *неестественности* в ретроспективе результатов гражданской войны 1861–1865 годов. В целом же социальный смысл движения *BLM* зачастую имеет вид *мест* как *превращённой формы* памяти, притом, что социальная

и экзистенциальная тотальности жизни чернокожих рабов переносятся на современное чернокожее население США механически, по формальному признаку, который в контексте маргинальных социальных действий манифестируется как сущностный.

Указанный пример иллюстрирует общую тенденцию, присутствующую в современных западных формах актуализации исторической памяти. Наследование историческому событию или людям, осуществившим судьбоносные для истории деяния, принимается в контексте фактов воспроизведения события или повествования о конкретных судьбах в знаково-символических формах коммеморации, а также конструирования памяти как комплексов музейно-мемориальной культуры, причастность к социальным действиям в отношении которой служит подтверждением социальной «имманентизации» события. Между тем, подобная актуализация зачастую основывается на естественном, внешне мотивированном характере усвоения памяти. Трансцендентность события не рефлексирована в качестве смыслового *единства* сознания, экзистенции и социальной сферы посредством методологии воспитательно-образовательного процесса, деятельности социальных институтов или принципов семейного воспитания, т.е. нормативность форм актуализации исторической памяти преобладает над их императивными формами. Иными словами, событие не становится внутренним достоянием личности и социума (вспомним цитируемые выше слова Хайдеггера о *при-своении* предмета знания), воспроизводимым по образцу интенционального различения смысла в схватываемых историческое событие переживаниях и в конститутивных порядках его осовременивания внутренним сознанием временности.

Следует уточнить, что приведённая выше схема *неинтенциональной* организации феноменальной сферы, будучи позитивно эффективной в отношении психологии творчества, хотя и в весьма специфическом контексте, в гносеологическом плане может быть справедливой разве что в качестве экспликации *момента* мышления, переживающего собственную доксихескую ограниченность, но вряд ли может рассматриваться в качестве примера научно-философского мышления, цель которого состоит в приобретении достоверного знания – будь то знание о конститутивных структурах сознания или о законах физического универсума. Можно сказать, что вещи в качестве феноменов выводятся не *в свет* достоверности переживаемого и конститутивного сознания временности, как в классической феноменологии, а низводятся до уровня *вне-временного*, или *все-временного*, *не-сущего* – темпоральной *тени* сущего/события. И хотя Ришир манифестирует весьма заманчивые перспективы раскрытия горизонтов сознания, следовало бы задать вопрос, в какой мере эти горизонты могут считаться деструктивными для сознания и социального конституирования? Иными словами, не призываемся ли мы к тому, чтобы, заменив предметный интенциональный

акт схватывания и переживания на *сон о не-сущем* феномене-симулякре, как бы возводящем феноменальную сферу к своей непостижимой *протоданности*, раз и навсегда отказаться от достоверных предметных корреляций личностного и социального смысла? И что именно означает подобная трансформация «предпочтений» в социально-культурном измерении, особенно в отношении феномена исторической памяти?

Полагаем, что социальная актуализация памяти о событии, которое присутствует в сознании в ранге *не-сущего* феномена в результате деятельности *самого же* сознания, обречена на ситуативность, избирательность, релятивизм. Осмелимся предположить, что подобный род памяти будет фиксировать смутные представления о подлинных смыслах событий – их *оболочки*, из которых будет элиминирован *единый* смысловой компонент истории, сосредоточенный в *конкретном* времени и пространстве события. Наше предположение может быть отчасти подтверждено судьбой выдвинутого исходя из принципов интенциональной феноменологии требования Поля Рикёра об организации институционального воплощения в пространстве послевоенного европейского социума «обликов искупления» [7, р. 126]. Ход искупления, которое действительно потребовалось после того, как стали известны подробности осуществлённого нацистами и их пособниками Холокоста и масштабы соучастия в нём «просвещённого» европейского человечества, привёл к трансформации социальных смыслов обликов искупления в *превращённые формы*, воспроизводящие не факты и горизонты нравственного искупления вины в контексте парадигмы ответственности за будущее человечества, но формы социально-политического конструирования *перераспределения* исторической вины. Так, виновником современного военно-политического и социально-экономического кризиса признаётся не сформировавшийся с молчаливого согласия коллективного запада в отдельных регионах постсоветского пространства радикальный национализм и неонацизм, в рамках которых марши легионеров-ветеранов СС воспринимаются в качестве легитимной формы коммеморации, а российская и белорусская государственности, в отношении которых потребность в искуплении выступила индифферентными, если не сказать враждебным, конституентом исторической памяти и социально-политической реальности. Осознание нацизма как чудовищного исторического прошлого Европы, таким образом, трансформировалось в призрачный и ситуативно актуализируемый социальный и ценностно-мировоззренческий феномен, основным содержанием которого выступает произвольно трактуемая «борьба с тоталитаризмом», не имеющая ничего общего с универсальным характером искупления.

Возникают сложные и важные для современного белорусского и российского социума вопросы. Какова духовная, или, лучше сказать, ментальная природа социальной актуализации феноменальности подобного типа? С каким событием она осознанно или неосоз-

нанно вступает во внутреннюю связь? Что является целью вызывания к жизни феноменов подобного, *безжизненного*, типа? И, наконец, что представляет собой тип мышления, определяющий социально-культурную нормативность предметной развоплощённости и неопределённости смыслов?

С нашей точки зрения, целью выступает конструирование особой формы социального сознания, обеспечивающего режим функционирования интеллектуальной и экзистенциальной *страстности*, основанной на поглощённости сознания *фантазийно, фантомно* организуемым *им самим* феноменально *не-сущим* универсумом смысла. Как известно, страсть преобладает там, где её предмет не дан в обладании, т.е. не существует в действительности. Предмет страсти недостижим или труднодостижим, но вожделен как «повелитель» самой страсти, к примеру, господство и власть в различных формах, жажда искупления эфемерной или реальной вины. Тогда страстность сознания как бы делегирует, перепоручает формы призрачного существования *своих* феноменов личностным и социальным формам бытия, трансцендирует их как сущие, достоверные, эталонные. Сознание, тем самым, оказывается в состоянии осуществить своего рода *нисхождение в антими́р*, в котором смыслы вещей, самости, людей, событий существуют в «эмбриональном» модусе *прото-феноменальности*, но не в состоянии родиться в качестве доступных достоверным схватыванию и имманентизации сознанием, т.е. не могут быть обнаружены в модусах данности в актах интенционального переживания. Эти *прото-феномены* вещей, самости, людей, событий оказываются в принципе недоступны для интенционального сознания, изолированы от него, поскольку схватывать в них просто нечего, поскольку не может быть самоданности сознанию того, что не имеет под собой подлинной, конкретной, сущей реальности, что «смонтировано» самим сознанием. Таким образом, сфера феноменов, обеспечивающая в интенциональной феноменологии извлечение смысла посредством самораскрытия сущего, в феноменологии *неинтенциональной* превращается в сферу *подавления* порядков самораскрытия сущим, а в нашем случае – сущего события, своего смысла, восполняемого далее в конститутивной нозматической достоверности.

Какие порядки социального конституирования скрывает в себе *неинтенциональная* страстность, или, по точному выражению Анри Мальдине, *сверхстрастность* сознания? Мальдине, к примеру, говорит о весьма необычном истоке и катализаторе сверхстрастного состояния сознания в отношении психически больного человека – таинственном «немислимом», которое, как *не пережитые* история, опыт или память, пронизывает личностное бытие [8, с. 194]. Преобладание в сознании фантомных феноменов сущего является, как известно, признаком психопатологии. Однако Мальдине в действительности эксплицирует глубокую философскую мысль о том, что сверхстрастность сознания обуславливается

необходимостью в укрытии, охранительном чувстве *гомогенности* окружающего его и конституирующего его социального пространства. В этом пространстве, как в телесной полости матери, для сознания-эмбриона не существует нетождественной, внутренне разделённой реальности, к примеру, реальности разделения на субъект и объект, феномен и феноменальность или, в контексте нашей темы, переживания смысла и конституирования его идеальной формы. Тогда подобная эмбриональная онтология феноменов, которую Ришир полагает посредством процедур мерцающего эпохе и архитектурной редукции, может получить весьма необычное сопряжение с эмбриональным состоянием самого социального сознания и, шире, человеческого существования. Получается, что сверхстрастное состояние сознания выступает экспликацией непреодолимой им внутренней потребности в гомогенности, в т.ч. и в первую очередь конструктивной гомогенности события и памяти о нём.

Сверхстрастность в таком контексте означает, по всей видимости, *само*-страстность претерпевающего сознания – существование в ситуации внутреннего *разрыва*, в котором страсть к бытию как желание прожить жизнь сталкивается с невозможностью данную страсть осуществить. И хотя термин Ришира «мерцание» непосредственно не связан с указанной работой Мальдине, он весьма точно, на наш взгляд, отражает характер деятельности сознания, перенаправляющего свою страстность в пространства различных «эмбриональных полостей» в поисках лакун. Согласно Мальдине, осуществление жажды бытия сознанием предполагает необходимость в сверхстрастной попытке помыслить то самое *личностно-историческое* «немыслимое», а в парадигме феноменологии это означает ни много ни мало, как необходимость *пережить* его, получив благодаря *осуществлённым* актам переживания возможность и право прожить собственную жизнь [8, с. 194]. Тогда внутренний социальный нерв *неинтенциональной* феноменологии предстаёт в ином, более сложном и неоднозначном свете: сознание *просто не располагает* той интенциональной структурой, в рамках которой оно могло бы *схватить* и *пережить* «немыслимое» как определенный им же, «немыслимым», смысл.

Судя по тому, что Мальдине выходит за рамки экспликации психопатологических состояний, таинственное «немыслимое» не связано лишь с неуловимой основой *лжепредметной* навязчивости шизофренического сознания. Дело в другом – в самом бытии, самой историчности, самом прошлом человечества, и человечества именно европейского. «Немыслимое» – это *сама* причина, *сам* исток борьбы человека с открывающейся перед ним «пропастью» бытия. Историчность «немыслимого» рисуется Мальдине следующим образом: «...ни одно поколение не является обладателем бытия. Отношение ребёнка и матери – не исток, а выражение первой, изначальной и постоянной зависимости, в которой самость страстна, подвержена

самому бытию. Бытие являет себя в форме или, точнее, в бесформенности пропасти только в том случае, если самость, страстная бытию, а значит, и бесконечному, ещё не расплатилась за бытие, просуществовав его. Поскольку агония – это борьба, точнее, борьба с пропастью, борьба против агонии является формой агонии, которая не может устранить пропасть, не преобразовав её. Падение в пропасть имеет место в прошлом, которое не является ретенцией [момента] настоящего, имевшего место в истории, ни оторвано от него в результате разрыва ретенциональной цепи. <...> Будучи зависимым от абсолютного прошлого, лежащего в основе времени нашей истории, мы страстны бытию, которое предшествует самости и ускользает от всякого наброска. Оно есть основание, воздействию которого я подвергаюсь и которое не могу предвидеть. Его неотложность не может ждать какого-либо *arcti*. Тому, кто парит над пропастью – подобно своему отражению в зеркале, – может быть знаком ужас, но не дух» [8, с. 195].

Но чем может быть это «немыслимое» в действительности? С нашей точки зрения, оно имеет *историческое* измерение, затрагивает глубинные архетипические слои личности и культуры, актуализирующие в европейской истории «чудовищные» формы деяний. Оно повествует об имплицитно присутствующем в европейской истории и, пожалуй, европейском духе *преступлении*, совершение которого вновь и вновь ставит европейского человека перед «бездной» необходимостью рефлексии о *собственном* преступлении и невозможности эту рефлексию осуществить в полной мере, поскольку *ужас застилает зрение духа*. Речь может идти как о «метафизическом» преступлении – интеллектуальном *уничтожении* трансценденции [9], так и о вполне реальных преступлениях против человечности, совершённых в недавней истории. Примечательно, что Ульрих Бек недвусмысленно указывает на осознание исторической вины за Холокост как на конститутивную парадигму социально-культурной жизни современной Европы [10, с. 69]. Если принять утверждение Бека как имеющее под собой основания, то стремление европейских мыслителей трансформировать феноменальную сферу столь радикальным образом представляется *вынужденным* социально-философским проектом, *необходимой* уловкой разума, и в этом Ришир, безусловно, прав. В противном случае достоверное переживание подобного события и своего места в нём в модусе его интенционально данного смысла превращается в *непереносимое* для сознания переживание, приводящее к личностной и социальной фрустрации. Возникающая перспектива тотального самоосуждения, за исключением, естественно, бесчувственной памяти, может быть преодолена, пожалуй, лишь на уровне проективной социальной онтологии и в пространстве намерений. Обнаружить же подлинные действенные формы социально-культурного преодоления негативного наследия памяти, даже в институциональном конституировании обликов

искупления, оказывается гораздо труднее вследствие неизбежного, судя по всему, превращения их в отчуждённые, индифферентные к истине события социальные доминанты и образы настоящего.

С феноменологической точки зрения неинтенциональная установка облечённого страстью сознания означает, что сознание в беспрецедентном темпе наращивает не опосредованные интенциональным различием смыслов негативные корреляции с прошлым. Предельно негативный смысл исторической фактичности, диктующий тотальное присутствие форм *Немыслимого* в культуре, не может быть оторван, отличён от смысла конститутивного, универсального, воплощающего в себе фундаментальные интенции историчности духа и человечества. В этом случае негативность прошлого диктует порядок трансформаций сознания, культуры, социума, в которых «опосредующий момент становится самостоятельным, претендует на место непосредственности и превращается в ложную форму таковой – неопосредованная непосредственность есть “возвращённая регрессия”, тщетность ложной самоидентификации. Такая инверсия является причиной тавтологичности и несостоятельности современных “идентификаций”, какой бы области познания и бытия они ни касались» [11, с. 112–113]. Тогда поглощённость *сверх*-страстного сознания своим немислимым истоком эксплицируется в социальном плане «болезнью духа» – осознанием растерянности, которая, как верно отмечает М.А. Шкепу, «охватила современный мир перед его смысловым распадом», уникального своей «превращённостью в наличное бытие негативности основания истории и культуры» [11, с. 112].

Заключение. Интенциональная структура извлечения и конституирования социального смысла представляется необходимым условием актуализации исторической памяти в отношении тех форм государственности и социального устройства, которые не испытывают на себе её *гниёта*. Если поглощённое не-сущей феноменальностью события сознание оказывается не в состоянии отличить негативные смыслы фактичности прошлого от его истинного, лишённого *естественного* присутствия негативности смысла, то интенционально организованное сознание предпринимает именно такой шаг, различая естественные и трансцендентально-эгологические, ноэтические и ноэматические способы смысловой данности и конститутивные горизонты смыслополагания события прошлого. В этом случае историческая память актуализируется имманентно-трансцендентным образом, осознание смысла события не подвергает деструкции темпоральное и ценностное *единство* памяти как памяти *об одном и том же* событии. Можно сказать, что интенциональная перспектива задаёт формам актуализации исторической памяти новое, в значительной

степени историософское, *вос*-полнение исторической фактичности смыслом бытия-как и бытия-для-чего рассматриваемой фактичности. Подводя итог, хотелось бы назвать читателю нашу работу, посвящённую феноменологической герменевтике события Холокоста [12], в которой предлагается способ установления интенционального единства феноменально данного и конститутивного смысла этого события.

Литература

1. Гуссерль, Э. Бернау-манускрипты о сознании времени (1917/1918) / Э. Гуссерль // Феноменология времени; пер. с нем. Г.И. Чернавина; под ред. М. Белоусова. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ-классик» / «Панглосс», 2019. – С. 43–173. – (Сер. «Феноменология: Современные переводы»).
2. Субири, Х. Пять лекций по философии / Х. Субири; пер. с исп. Г.В. Вдовиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 200 с.
3. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер; пер. с нем. Е.В. Борисова. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. – 384 с.
4. Штрёкер, Э. Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки / Э. Штрёкер // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей запада (хрестоматия); сост., пер., вступ. ст., введ. замеч., ком. А.А. Печёнкина. – М.: Логос, 1996. – С. 376–392.
5. Васюков, В.Л. Формальная феноменология / В.Л. Васюков. – М.: Наука, 1999. – 223 с.
6. Ришир, М. ‘Елохл, мерцание и редукция в феноменологии / М. Ришир // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская; пер с фр. Г.И. Чернавина. – М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. – С. 209–226. – (Философские технологии).
7. Ricoeur, P. History and Truth / P. Ricoeur. – Chicago: Northwestern University Press, 1965. – 333 p.
8. Мальдине, А. О сверхстрастности / А. Мальдине // (Пост) феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами; сост.: С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская; пер с фр. С.А. Шолоховой. – М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. – С. 151–203. – (Философские технологии).
9. Бодрийяр, Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. А. Качалова. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ-классик» / «Панглосс», 2019. – 347 с. – (Сер. Фигуры философии).
10. Бек, У. Космополитическое мировоззрение / У. Бек. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
11. Шкепу, М.А. Феноменология истории в трансформациях культуры: монография / М.А. Шкепу. – Киев: Книжное издательство НАУ, 2005. – 360 с.
12. Малахов, Д.В. Феноменологическая герменевтика события Холокоста на основе «Tenebrae» Пауля Целана / Д.В. Малахов // Известия ГГУ им. Ф. Скорины. – 2022. – № 1. – С. 196–202.

Поступила в редакцию 26.04.2022