

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ ЦЕЛОСТНОГО МИРООТНОШЕНИЯ

Статья посвящена рассмотрению целостного мироотношения человеческого существа в контексте свойственных ему интенциональности и интенции. Под интенциональностью целостного мироотношения здесь понимается его общая предметно-смысловая направленность, под интенцией – всякая частная разновидность его актуальной направленности на определенные предметы и процессы. Автор выделяет три типичных варианта фокусирования интенциональности целостного мироотношения индивида: на потреблении, на ценностях и на благе.

Индивидуальное мироотношение характерно для всякого полноценного, действительно целостного человеческого существа. Нет сомнения в том, что, вне зависимости от своей специфики, мироотношение индивида – это, прежде всего, именно отношение. С онтологической точки зрения отношение есть способ сопричастного бытия вещей, выступающий условием выявления и реализации скрытых в них свойств [8, с. 61]. Интегрируя в себе все многообразное природно-социально-духовное содержание человеческой целостности, выступая ее экзистенциальным репрезентантом, индивидуальное мироотношение с необходимостью отражает непрерывное преобразование ее разнообразных общих и частных свойств в соответствии с изменением существенных особенностей тех фрагментов Мира, которые каким-либо образом манифестируют себя.

«Исходными составляющими, основаниями мироотношения человека, – как полагает В.А. Андрусенко, – выступают: сам человек, душевное переживание его положения в мире, отражение этого переживания в соответствующих мировоззренческих образах, выработка программ сохранения и приумножения «человечности». Человек стремится сохранить, обезопасить и развить себя в пестром калейдоскопе природного и социального многообразия» [1, с. 89]. При этом подлинно целостным индивидуальное мироотношение будет только в случае единства двух своих сторон: активной (субъектной) и пассивной (объектной). Выступая как субъект отношения с Миром, человек находит себя, умножает себя и творит себя. Осуществляясь как объект этого всеполагающего отно-

шения, человек может потерять себя, обеднять себя и даже убивать себя.

«В каждом конкретном человеке активная и страдательная составляющие создают поле жизненной напряженности, полюса которого могут меняться, что приводит к доминированию одной из составляющих в пределах одной и той же жизненной ситуации, в одних и тех же пространственно-временных рамках» [1, с. 90]. Духовный мир – воплощение духовных сущностных сил человека – выступает «своеобразным регулятором напряжения, предвосхищая возможные необратимые перепады душевного напряжения, смену полюсов, и по возможности надежно блокируя его от внешних (разрушающих) воздействий» [1, с. 90], обеспечивая тем самым реализуемость человеческого мироотношения в его подлинной целостности. Духовная эволюция – процесс в потенции бесконечный, духовные силы человека могут быть безграничными; соответственно, совершенству индивидуального мироотношения нет предела.

Все связи индивида с Миром, как сформировавшиеся ранее, так и вновь возникающие, присутствуют в раскрываемом вонне содержании его мироотношения в соответствии с конкретно-ситуативной мерой своей актуальности. Структура и характер совокупности актуальных связей целостного человека с доступными ему действительно существующими фрагментами целостного Мира конституируется спецификой того варианта общей предметно-смысловой направленности мироотношения, который реализуется им в каждый конкретный момент собственной жизни.

Надо отметить, что содержание мироотношения не является по своей сути ни суммой, ни даже квинтэссенцией непрерывно изменяющейся, но в любой момент оказывающейся сложившейся де-факто совокупности связей индивида с Миром. Конечно же, такого рода связи не чужды, в какой-то мере, ни суммативности (хотя с большим на то основанием их следует признать сверхсуммативными), ни квинтэссенциальности. Тем не менее, главное в них то, что они обеспечивают сопричастность самобытия и инобытия; именно их наличие свидетельствует об укорененности человеческого существа в бытии. При осуществлении целостного мироотношения конкретно-ситуативную видимость обретают те из колоссального множества имплицитно присущих индивиду свойств, посредством преимущественной реализации которых достигается его взаимопроникновение и взаимодействие с реалиями инобытия, формируются его атемпоральные, темпоральные и транстемпоральные жизнеобеспечивающие связи с определенными фрагментами Мира. Наряду с этим необходимо признать, что в содержании мироотношения непременно наличествуют и подспудные, предвосхищаемые и спонтанно искомые, но пока еще не реализованные связи, специфические по своему характеру и набору фрагментов Мира, к которым они могут приобщить индивида. Соответственно, актуализация этих связей обязательно будет сопровождаться преимущественным проявлением иных, ранее, возможно, неочевидных свойств человеческой целостности.

Онтогенезу человеческой целостности присуще последовательное протекание нескольких стадий, о количественной и качественной определенности которых авторы отдельных онтогенетических концепций сообщают не вполне совпадающие, а порой и существенно расходящиеся сведения. Впрочем, в контексте реалий данного дискурса количество и качество стадий, выделяемых в рамках тех или иных конкретных концепций, несущественно. Заметно более важным здесь является сам факт признания наличия

стадий, не совпадающих именно по качеству, что обуславливает допустимость использования содержания едва ли не любой из получивших известность теоретически и эмпирически состоятельных онтогенетических концепций.

Так, согласно весьма популярной среди специалистов концепции Э. Эриксона, человек по ходу своего становления переживает восемь существенно различающихся стадий [12], причем, столкновения с типичными для каждой из них противоречиями не минует ни один полноценный индивид, достигший соответствующего возраста. К тому же, всякая стадия оказывается неповторимой по тем разнородным и разнообразным, реальным и воображаемым событиям, объективное влияние и субъективное восприятие которых непременно вызывают какие-либо изменения в мироотношении человеческого существа. В связи с этим основное содержание мироотношения меняется по мере перехода человека от одной жизненной стадии к другой, причем происходящие изменения нередко являются весьма радикальными. Тем не менее, вне зависимости от каких-либо обстоятельств, на каждой из стадий онтогенеза мироотношению индивида свойственна латентная специфическая предметно-смысловая направленность, изначально-сущностная устремленность к чему-либо, селективная сосредоточенность на некоторой части актуально/потенциально доступных фрагментов Мира.

При рассмотрении такого рода направленности (устремленности, сосредоточенности) проявлений человеческого естества следует, действуя в рамках сложившейся философско-научной традиции, вести речь об интенциональности и интенции. Отмечу, что данные понятия и соответствующие им термины встречаются в произведениях многих авторов. Их активно использовали мыслители разных эпох: от классиков средневековой религиозно-философской мысли (П. Абеляр, Р. Луллий, У. Оккам, И.Д. Скотт, Фома Аквинский) до широчайшего круга философов и ученых XIX-XXI столетий. Сре-

ди последних, впрочем, надо особо выделить Ф. Brentano, существенно обновившего содержание понятия интенциональности и тем самым инициировавшего процесс разработки связанных с ним понятий, а также представителей феноменологии Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, Д. Серля и М. Хайдеггера, чьи исследовательские усилия создали реальные предпосылки для формирования и едва ли не повсеместного применения соответствующего понятийного ряда. Оказавшись практически востребованными, обсуждаемые понятия были ассимилированы разнообразными человековедческими концепциями, в связи с чем обрели неизбежную в таких случаях полисемичность. Поэтому стоит, вероятно, уточнить, что здесь понятие интенциональности используется для указания на наличие общей предметно-смысловой направленности как имманентного свойства целостного отношения индивида к Миру, то есть в значении, наиболее близком к тому, которое придал ему М. Мерло-Понти (впрочем, данное уточнение может быть по-настоящему важным только в том случае, если имеет смысл всерьез воспринимать формальную близость результатов интерпретации понятий, изначально формировавшихся в недрах феноменологии и экзистенциализма). Что же касается понятия интенции, то в настоящем дискурсе ему придается значение одной из возможных частных разновидностей актуальной направленности индивидуального мироотношения на определенные конкретные и абстрактные предметы и процессы, реально-ситуативной сконфигурированности его мотивационно-смыслового содержания.

Надо особо подчеркнуть, что употребление обсуждаемых понятий в указанных значениях имеет инструментальный характер; оно не предполагает игнорирования того, что интенциональность присуща едва ли не всякому феноменальному проявлению человеческого естества. Ведь, в самом деле, нет никаких оснований для сомнения в том, что интенциональность имманентна, по меньшей мере, всем тем феноменам, которые

принято относить к психическим. Современному исследователю трудно не признать правоту Ф. Brentano, утверждающего: «Нет слышания без того, что слышат, веры – без того, во что верят, надежды – без того, на что надеются, стремления – без того, к чему стремятся, радости – без того, чему радуются, и так во всем» [3, с. 48]. Один из ярких представителей феноменологической мысли немецкий философ М. Хайдеггер, вслед за Brentano обратившийся к изучению интенциональности, подчеркивает, что «всякое душевное отправление направляется на что-то. Суждение, – пишет он, – есть суждение о чем-то, воспоминание есть воспоминание о чем-то, представление есть представление чего-то, то же относится и к предположению, ожиданию, надежде, любви, ненависти» [11, с. 32-33]. Далее Хайдеггер отмечает, что «само бытие душевного отправления есть самонаправленность на <...> Интенциональность – не отношение к внешнему предмету, которым можно было бы наделять переживания и которое было бы явлено в некоторых переживаниях: переживания интенциональны сами по себе, как таковые» [11, с. 35].

Подобные мысли характерны и для М. Мерло-Понти. «Для нормального человека, – заявляет он, – объект «говорит» и обладает значением, комбинация цветов сразу что-то «имеет в виду», ... у нормального человека интенции субъекта мгновенно отражаются в перцептивном поле, поляризуют его, помечают его своей монограммой или без усилия порождают в нем волну значения» [7, с. 177]. Но Мерло-Понти идет дальше, чем позволяют себе Ф. Brentano и М. Хайдеггер. Ведя речь об интенциональности, он утверждает, «что единство мира еще до того, как быть положенным в познании и в намеренном акте идентификации, проживается как нечто уже свершенное или уже тут наличествующее» [7, с. 17]. Французский мыслитель обнаруживает: «от меня ежемгновенно исходит какая-то новая интенция – в отношении объектов, что окружают меня и оказываются у меня перед глазами, или мгновений, что приходят и отодвигают в прошлое то, что я

только что пережил» [7, с. 219]. Но при этом для него очевидно и то, что всякая «новая интенция подхватывает традицию прошлого» [7, с. 498]. Признавая парадоксальность интенциональности как таковой, Мерло-Понти констатирует следующее: «устраиваясь к миру, я подгоняю мои перцептивные интенции ... под объекты, которые представляются мне в итоге предшествующими и внешними им, и которые, однако, существуют для меня лишь постольку, поскольку порождают во мне мысли или желания» [7, с. 19].

При рассмотрении интенциональности индивидуального мироотношения как атрибута становящейся человеческой целостности необходимо учитывать, что не все де-юре существующее возможное когда-либо оказывается действительным. Некоторая часть того, что представляется познающему субъекту возможным, со временем едва ли не неизбежно раскрывает ему свою номинальность, фиктивность. Становление же по своей сути есть снятие противоречия бытия и небытия [9], проявляющееся как процесс перехода объективно возможного в объективно действительное, потенциального – в актуальное. Как утверждает Э. Гуссерль, «в каждой актуальности имплицитно содержатся ее потенциальности, которые представляют собой не пустые, но заранее очерченные в своем содержании возможности, а именно, возможности, интенционально намеченные в том или ином актуальном переживании, которые к тому же характеризуются тем, что осуществлять их может само Я» [5, с. 376]. Отмечу, что в рамках подобных рассуждений «Я» допустимо рассматривать как целостное человеческое существо, реализующее целостное мироотношение. Более того, именно такая трактовка «Я» представляется более чем оправданной с сугубо эвристической точки зрения.

Надо отметить, что совокупность разнообразных конкретно-жизненных процессов, понимаемая здесь как реализация индивидуального мироотношения, обычно воспринимается исследователями, знакомыми с идеями Г. Марселя и Э. Фромма и применяемой

ими терминологией [6; 10], как некий перманентно разворачивающийся выбор между обладанием и бытием, которые, в свою очередь, признаются двумя возможными способами человеческого существования. Для человека, последовательно реализующего первый из этих способов, предполагающий приоритет природного и, в некоторой мере, социального аспектов существования, свойственно такое мотивационно-смысловое содержание мироотношения, характер которого можно обозначить ключевым понятием «иметь». При выборе второго способа, когда человек явно ориентируется на духовный аспект своего существования, мотивационно-смысловое содержание мироотношения оказывается таковым, что в этом случае наиболее удачным будет использование ключевого понятия «быть».

Устойчиво доминирующая интенция к «иметь» задает человеческому мироотношению аналитический характер, то есть, практически, настраивает индивида на бухгалтерскую скрупулезность в поисках непосредственной выгоды, на то, чтобы сделать свою жизнь подобной успешному розыгрышу шахматной партии. Интенция к «быть», напротив, предопределяет тяготение мироотношения к принципиальной внеаналитичности. Оказавшись реальной доминантой интенциональности мироотношения, такая интенция ставит индивида перед необходимостью беспрестанно делать однозначный выбор между взаимоисключающими вариантами возможного будущего, и, вне зависимости от специфики складывающейся жизненной ситуации, ориентирует его на то, чтобы воспринимать и присваивать с предельно доступной мерой полноты «весь Мир» и всецело верить себя ему.

Полагаю, что между понятиями «иметь» и «быть», прочно вошедшими в понятийно-терминологический аппарат философии, надо поставить понятие «казаться». В самом деле, ведь человек, который осознанно или же неосознанно стремится, но почему-то не может «иметь» или/и «быть», при этом, зачастую, столь успешно создает впечатление

наличия того или/и другого, что вводит в заблуждение даже самого себя. Предельно обобщая особенности разрешения практически бесконечного множества требующих реального самоопределения беспрестанно встающих перед всяким становящимся человеческим существом смысложизненных проблем, можно констатировать, что, оказавшись между Сциллой и Харибдой изолированных от своей противоположности обладания и бытия, индивид нередко умудряется уйти от приложения усилий и претерпевания неудобств, естественных для каждого из этих двух способов существования. Делает он это за счет выбора третьего пути, сосредоточиваясь на том, чтобы «казаться» состоявшимся как обладающий или/и укорененный в бытии, балансируя, при этом, на грани между объективно противостоящими друг другу изначально-сущностно тяготеющих к доминированию вариантами интенции и, соответственно, интенциональности собственного мироотношения.

Следует подчеркнуть, что многие разнородные и разнообразные реальные человеческие проблемы «разрешимы» посредством имитации их разрешенности. К примеру, именно такого рода проблемой для человека выступает характер неминуемого, постоянно приближающегося исхода его собственного существования. Ведь, в самом деле, даже если и нельзя частично спастись, а частично попасть в ад, то, оказавшись на грани между тем и другим, можно попытаться оттянуть момент действительного конкретно-жизненного разрешения этой проблемы, притворившись, что одно из двух уже состоялось и соответствующая определенность обретена. Тот же сценарий какое-то время оказывается приемлемым и при возникновении иных острейших, воистину предельных проблем, чье окончательное, однозначное, вносящее существенные изменения в жизнь человека, безвозвратно лишаящее его более или менее комфортно воспроизводящейся возможности «казаться» разрешение неизбежно. Что же касается других, объективно (и, как правило, субъективно) менее важных,

непредельных жизненных проблем, то рассматриваемый вариант их удобного и выгодного квазиразрешения, будучи некогда избранным, зачастую продолжает использоваться и тогда, когда причина, вызвавшая его избрание, полностью потеряет свою актуальность.

Не стоит упускать из виду и того, что применительно к разрешению какой-либо проблемы признаки обладания и бытия для внешнего наблюдателя нередко оказываются практически неразличимыми. В такой ситуации имитация подлинного разрешения проблемы иногда не только не табуируется бытующими социокультурными установками, но и стимулируется ими. Реальный смысл этих установок предстает перед адресатами в завуалированной форме, причем само их стимулирующее воздействие объективно несет в себе некоторый негативный, критический подтекст.

Так, в разных жизненных ситуациях немалому числу людей приходится получать иронические, двусмысленные по своей сути советы типа: «Молчи, сойдешь за умного!». Конечно же, далеко не всегда адресаты подобного совета обладают разумом, соответствующим негативному контекстуальному определению, априори унижающему их человеческое достоинство, тем не менее, недремлющий «всеядный» рассудок услужливо указывает им, что навязываемый вариант поведения в самом деле может оказаться социально наиболее выгодным, причем не только в оперативном, но и в тактическом, и даже в стратегическом отношении. Идею, очевидно лежащую в основе мотивации следования такому совету, Г.В.Ф. Гегель обозначил весьма изящно. «Подчас плоскому человеку, – написал он, – который мало себя проявляет вовне и лишь изредка дает возможность полуразгадать свои поступки, удастся создать мнение, что он мудр и обладает глубокой внутренней жизнью. Окружающие могут полагать, что в этом сердце и уме скрывается нечто чудесное, между тем как в конце концов оказывается, что за этим ничего нет» [4, с. 292-293]. Но интеллектуаль-

ная, как, впрочем, и едва ли не всякая иная анатомически незакрепленная несостоятельность по-настоящему умелого имитатора действительно выявляется только в «конце концов». А до того успешно скрывающему определенную ущербность своего естества «плоскому человеку» будет сполна доставаться все то, что дающие себя обманывать окружающие предназначают, казалось бы, его антиподу.

Сказанное свидетельствует о том, что общая предметно-смысловая направленность, интенциональность мироотношения становящегося, самоопределяющегося и преодолевающего свои конкретно-жизненные пределы человеческого существа может концентрированно выражаться в рамках трех типичных, тяготеющих к взаимоисключению вариантов.

Первый вариант, при котором для обозначения характера мотивационно-смыслового содержания индивидуального мироотношения применимо ключевое понятие «иметь», соответствует, прежде всего, природно-органическому компоненту самоопределения человеческого существа, то есть актуальности скорее номинальной, чем объективно существующей возможности реализации свободного выбора. Интенциональность мироотношения фокусируется здесь на *потреблении*, заключающемся в непосредственном и опосредованном использовании находящихся вне человека доступных ему разнородных и разнообразных явлений для обеспечения его собственной жизнедеятельности и удовлетворения в той или иной мере связанных с нею потребностей. Возможность существования такого варианта интенциональности мироотношения изначально-сущностно задана, человек «обречен» на эмпирическое постижение границ ее реализации.

Второй вариант, при котором характер мотивационно-смыслового содержания индивидуального мироотношения обозначается мною ключевым понятием «казаться», в наибольшей мере соответствует социально-личностному компоненту самоопределения человеческого существа, то есть актуально-

сти реализации выбора в условиях его частичной, существенно ограниченной свободы. Этот вариант характеризуется сочетанием внешней, демонстрируемой отдельными поступками и всем поведением сообразности самого себя существующим социокультурным императивам, в одних случаях с наличием внутреннего тяготения либо к «быть», либо к «иметь», в других – с индифферентностью относительно реализуемого способа существования. Интенциональность мироотношения фокусируется здесь на *ценностях*, то есть на тех явлениях действительности, которые приобрели для индивида интимно-личностный смысл и в сложившихся общественно-исторических условиях стали ориентирами его жизни. Возникновение данного варианта интенциональности мироотношения социально детерминируется, и у включенного в межчеловеческие отношения индивида нет никакой возможности избежать ее более или менее активной, осознанной, последовательной реализации.

Третий вариант, при котором характер мотивационно-смыслового содержания индивидуального мироотношения можно обозначить ключевым понятием «быть», соответствует, главным образом, духовно-душевному компоненту самоопределения человеческого существа, то есть актуальности реализации подлинно свободного выбора. Здесь интенциональность человеческого мироотношения сфокусирована на *благ*е, являющем собой «состояние и условие совершенства, осуществленности бытия» [2]. Такой вариант существования интенциональности индивидуального мироотношения появляется и сохраняется только вследствие труда души и духовных исканий самоопределяющегося индивида. Ее конкретно-жизненное воплощение требует от человека приложения беспрепятственных и подчас немалых интеллектуальных, волевых и телесных усилий по преодолению природно-социальных реалий, препятствующих актуализации его душевных и духовных сущностных сил, трансцендированию за пределы наличного существования, «прорыву» к вершинам бытия.

Рассмотренные варианты интенциональности индивидуального мироотношения не являются изначально заданными и пожизненно закрепленными. Они типичны, не более того, как, впрочем, и не менее. С одной стороны, в онтогенезе параметры интенциональности мироотношения не могут не претерпевать изменений, эволюционно-инволюционных или же бифуркационных. В принципе, и сама интенциональность мироотношения становящегося человеческого существа может измениться весьма суще-

ственно, вплоть до перехода к иному типичному варианту. С другой стороны, во всякий момент становления человека специфика сформировавшегося варианта его мироотношения обнаруживается с той или иной мерой очевидности. Однако сама по себе интенциональность индивидуального мироотношения одномоментно непосредственно непроявима. Проявляется она только опосредованно, через интенцию, вектор и границы которой во многом проистекают из ее содержания.

Список использованной литературы:

1. Андрусенко В.А. Надежда в мироотношении человека // Формирование целостного мироотношения и духовная культура. – Оренбург: Изд-во ОГТУ, 1995. – С. 57-99.
2. Бибахин В.В. Благо // Этика: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. – С. 41.
3. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания. – СПб.: Алетейя, 2000. – 186 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике // Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. – М.: Изд-во «Искусство», 1969. Т. 2. – 326 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест, 2000. – 752 с.
6. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: Изд-во «Агентство САГУНА», 1994. – 160 с.
7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: «Наука», 1999. – 607 с.
8. Пивоваров Д.В. Основные категории онтологии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 268 с.
9. Рыбаков Н.С. Становление: бытие и небытие // Бытие: Коллективная монография. – Уфа: УЮИ МВД РФ, 2001. – С. 11-26.
10. Фромм Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.
11. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. – 384 с.
12. Эрикссон Э.Г. Детство и общество. – СПб.: Ленато, 1996. – 592 с.

06.12.06 г.