

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-190-207>

КОНЦЕПТ «ЧИСТОГО ЗНАНИЯ» В. СЕЗЕМАНА*

ВЛАДИМИР БЕЛОВ

Доктор философских наук, профессор.
Российский университет дружбы народов.
117198 Москва, Россия.
Балтийский федеральный университет им. И. Канта.
236016 Калининград, Россия.
E-mail: belovvn@rambler.ru

Хотя концепт «чистого знания» является одним из интересных и своеобразных концептов в философском творчестве Василия Сеземана (1884–1963), презентовать его можно только проведя разносторонний анализ многочисленных работ философа, посвященных онтолого-гносеологическим и логическим проблемам. Сеземан полагает, что главные философские направления в начале XX века, а именно неокантианство, интуитивизм и феноменология, не смогли представить этого концепта, хотя и делали попытки. Основной причиной неспособности неокантианства, интуитивизма и феноменологии начать разговор о чистом знании, по мнению философа, является их неспособность к утверждению сущностного различия между предметным и не-предметным знанием. Особое внимание при обосновании своего концепта «чистого знания» Сеземан уделяет отличию своего подхода от подхода основателя современной феноменологии. Философ указывает на то, что даже Гуссерль, сконцентрировавший внимание на специфике внутреннего переживания, ставит эту специфику, в конце концов, в зависимость от процесса познания и рефлексии, абсолютно игнорируя ее онтологические основания. В то время как чистое знание, согласно Сеземану, не является ни непредметным, ни предметным знанием, ни непредметным, ни предметным бытием, оно, по сути, есть не-знание и не-бытие. Именно такое понимание философом данного феномена позволяет ему характеризовать чистое знание как беспредпосылочное и безграничное и, в целом, как свободное от каких-либо онтологических или гносеологических детерминаций. Однако, с другой стороны, Сеземан настаивает на том, что феномен чистого знания имеет значение не просто регулятивной идеи, бесконечно далекого идеала, но и реальное конститутивное значение, как принципа, раскрывающего и определя-

* Данное исследование было поддержано из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

ющего человеческое устремление на познание как взаимосвязанный и необходимый процесс, восходящий от онто-гносеологической ступени непредметного знания к гносеологической, а затем и логической ступени знания предметного.

Ключевые слова: Сеземан, чистое знание, установка, феноменология, интуитивизм, переживание, явление, предметное и непредметное знание.

V. SESEMAN'S "PURE KNOWLEDGE" CONCEPT*

VLADIMIR BELOV

DSc in Philosophy, Professor.
Peoples' Friendship University of Russia.
117198 Moscow, Russia.
Immanuel Kant Baltic Federal University.
236016 Kaliningrad, Russia.
E-mail: belovvn@rambler.ru

Although the concept of "pure knowledge" is one of the most interesting and singular concepts in the philosophical work of Vasily Seseman (1884–1963), it can only be presented after a comprehensive analysis of the philosopher's numerous works devoted to ontological, epistemological and logical problems. Seseman believes that the main philosophical trends at the beginning of the twentieth century, namely neo-Kantianism, intuitionism and phenomenology, could not present this concept, although they did try. According to the philosopher, the main reason for the inability of neo-Kantianism, intuitionism and phenomenology to start talking about pure knowledge is their inability to assert the essential difference between objective and non-objective knowledge. Seseman pays special attention when substantiating his concept of "pure knowledge" to the difference between his approach and that of the founder of modern phenomenology. The philosopher points out that even Husserl, who concentrated attention on the specifics of inner experience, puts this specific, in the end, in dependence on the process of cognition and reflection, completely ignoring its ontological foundations. While pure knowledge, according to Seseman, is neither non-objective, nor objective knowledge, nor non-objective, nor objective being, it, in fact, is non-knowledge and non-being. It is precisely this understanding by the philosopher of this phenomenon that allows him to characterize pure knowledge as premiseless and limitless and, in general, as free from any ontological or epistemological determinations. However, on the other hand, Seseman insists that the phenomenon of pure knowledge has the meaning of not just a regulatory idea, an infinitely distant ideal, but also a real constitutive meaning, as a principle that reveals and determines the human striving for knowledge as an interconnected and necessary process that ascends from the onto-gnoseological stage of non-objective knowledge to the epistemological, and then the logical stage of objective knowledge.

Keywords: Seseman, pure knowledge, attitude, phenomenology, intuitionism, experience, phenomenon, objective and non-objective knowledge.

* This study was supported by a subsidy allocated for the implementation of the Program to improve the competitiveness of the Immanuel Kant Baltic Federal University.

1. ВВЕДЕНИЕ

В своих многочисленных статьях, посвященным различным аспектам теории познания, В. Сеземан ведет речь именно о феномене «чистого знания» в противовес субъективистски окрашенным, по его мнению, «чистому разуму» Канта, «чистому познанию» Когена, «чистому сознанию или сознанию о» Гуссерля. Поэтому задача представленного исследования — рассмотреть концепт «чистого знания» Сеземана в качестве структурно-целостного, самостоятельного и оригинального феномена. Выполнение этой задачи потребует скрупулезного анализа многочисленных работ философа, посвященных различным философским проблемам и написанных на разных языках. На подобную «фрагментарность» произведений своего друга и коллеги, затрудняющую понимание всей глубины, последовательности и цельности размышлений Василия Сеземана, указывал и Николай Гартман (Hartmann, Belov & Belousov, 2019, 318–327).

Характеризуя существо знания и его специфику, Сеземан указывает на то, что оно, то есть знание, «имеет себя и другое; оно может выходить за свои пределы; оно может отрицать свои законы (законы мышления), не упраздняя себя; оно может занять любую позицию по отношению к себе. Оно может говорить о непознаваемом, немыслимом, несознаваемом и т. п. И во всем этом есть *смысл* [здесь и далее в цитатах курсивы самого Сеземана. — В.Б.]» (Seseman, 2011, 50). Какой же смысл находит философ в рассуждениях о феномене «чистого знания»?

В этих рассуждениях важны, прежде всего, два момента, взаимосвязанные между собой: во-первых, момент критический, доказательства неспособности основных теоретико-познавательных концепций, а именно неокантианства, интуитивизма и феноменологии, покоящихся на преимуществах как естественного (неокантианство), так и интуитивного (интуитивизм и феноменология) познания достичь «чистого знания», и, во-вторых, момент позитивный, обоснование самой возможности существования «чистого знания».

Основной причиной неспособности неокантианства, интуитивизма и феноменологии начать разговор о «чистом знании», по мнению Сеземана, является их неспособность к выявлению сущностного различия предметного и не-предметного знания. Даже Гуссерль, обративший внимание на специфику внутреннего переживания, ставит эту специфику, в конце концов, в зависимость от процесса познания и рефлексии, абсолютно игнорируя ее онтологические основания. Сеземан сетует на то, что у основателя феноменологии «остается непроясненным то отношение, в котором находятся друг к другу пережива-

ние и сознание, и существует ли вообще какое-либо *принципиальное* различие между сознанием (при-мечанием <*Inne-werden*> переживания) и познанностью <*Gewusstsein*> (рефлектирующим постижением)» (Seseman, 2000, 269). По убеждению отечественного мыслителя, как Гуссерль, так и другие философы упускают главный аспект в характеристике внутреннего переживания, а именно, его сущностную онтологичность¹.

2. ПРЕДМЕТНОЕ И НЕПРЕДМЕТНОЕ ЗНАНИЕ

Важнейшим, определяющим феномен «предметности — непредметности», моментом является момент различения знания и познания: знание еще может быть как непредметным, так и предметным, познание же всегда — только предметно. Следовательно, познание, согласно Сеземану, — не процесс постижения бытия в отличие от знания, как обладания этим постигнутым бытием, но «определенный вид знания», а именно, предметное знание (Seseman, 2006, 147).

Такое различие, по мысли философа, заключено в характере самого знания. Ведь, очевидно, — и на это обращает внимание не только феноменология (Сеземан указывает здесь на схожие идеи Гильдебрандта и Тейхмюллера), — «что между знанием или именем знания, с одной стороны, и познанием, с другой, налицо существенное различие: в знании, имени знания присутствует простое обладание (*Haben*) или данность бытия (*Gegenbensein*) чего-то; познание же, напротив, всегда есть положение дел (*Sachverhalt*): что нечто есть именно так, а не иначе. Таким образом, познание исходит из знания в результате того, что оно из имеющегося или данного нечто извлекает ему имманентное положение вещей и противопоставляет его этому нечто как бытийствующему. Поэтому познание по своему существу предметно. Познанное положение дел

¹ Как раз концепт «чистого знания» убедительно демонстрирует то, что Сеземан стремится не только утвердить ограниченности интуитивного (интуитивизм и феноменология) и логического познания, но и пытается выявить более глубокие основания и того, и другого и таким образом указать на возможность более фундаментального исследования характера человеческого знания. Поэтому причислять Сеземана к представителям либо неокантианства, либо феноменологии (см. здесь работы одного из серьезнейших исследователей творчества Сеземана в Литве Д. Йонкуса — его монографию на литовском языке (2015) и статью в журнале «Horizon. Феноменологические исследования» (2017)), это тоже самое, что полагать представителем первого Н. Гартмана, а второго — М. Хайдеггера. Скорее, вместе с Гартманом и Хайдеггером Сеземана следует считать творцом так называемого «онтологического поворота» философии XX века — см. (Belov, 2012, 121–127; Belov, 2017, 411–424; Belov, 2019, 311–317).

противостоит познающему субъекту как объект, от него отличный, ему трансцендентный» (Seseman, 1927a, 110). Философ замечает при этом, что непредметное знание не является знанием в строгом смысле слова, поскольку «Я в непосредственном переживании (в самосознании) всегда осознанное (*Bewusstes*), но не познанное (*Gewusstes*)» (Seseman, 1927a, 111). И тут же добавляет тезис о том, что непредметное знание сохраняет всю ту значимость, которой мы наделяем феномен знания.

Но в чем же все-таки состоит эта особенность непредметного знания? В. Сеземан указывает на то, что ввиду его имманентности «бытию Я, духовному бытию», непредметное знание является «как бы эманацией или функцией» этого бытия, является его «самоосвещенностью (*Selbsterleuchtetheit*)» (Seseman, 1927a, 111)².

Тогда каким же образом происходит переход к предметному знанию и познанию в духовном бытии, другими словами: каким образом имманентность бытия и переживания, переживания Я становится предметным (*gegenständlich*), то есть духовное бытие становится трансцендентным самопереживанию? Сеземан считает, что познание внутреннего бытия обладает своей спецификой в отличие от познания внешнего мира. И эта специфика заключается в том, что если переход от внешнего восприятия к познанию осуществляется в рамках единой предметной установки и является как бы естественным и «эволюционным» развитием того, что уже имеется в этой первой ступени или фазе предметного знания, то в непредметном знании этот переход от самопереживания или самовосприятия к рефлектирующему саморассмотрению или самопознанию не может иметь того же «эволюционного» характера. «Здесь, — подчеркивает философ, — речь идет о переходе к иному измерению знания, или, используя понятие, которое отражает суть дела, — об изменении *установки сознания*» (Seseman, 1927a, 111).

И чтобы подтвердить свою мысль о специфике и сложности, другими словами, революционности, а не эволюционности, перехода от непредметного к предметному знанию во внутреннем мире человека, то есть специфике превращения переживания в явление, Сеземан ссылается на исследования в области психопатологии, а именно на исследования такого явления как деперсо-

² Отмечая специфику постижения такого рода знания, Сеземан подчеркивает: «Искусство психолога, таким образом, должно состоять в том, чтобы в ходе самого переживания (таким образом, в первоначально непредметной установке) заметить исследуемый феномен, как бы поймать с полчиным, и уже затем на это направить рефлектирующее размышление» (Seseman, 1927b, 144).

нализация. Эти исследования, замечает он, отчетливо показывают, что деперсонализация связана «не с потерей собственного Я, но с отчуждением общего Я-переживания». Кроме того, она часто связана с «гипертрофией самонаблюдения и самоанализа». И «как результат этого опредмечивания и самоотчуждения может возникнуть расщепление Я (возникновение второго Я)» (Seseman, 1927a, 113).

В. Сеземан обращает внимание также на определенное различие между непредметной установкой и непредметным знанием. «Если для непредметной установки сознания, — отмечает он, — конституирующим сущностным признаком является имманентность субъекта и объекта, то в Я-переживаниях (в самосознании) это отношение имманентности имеет характер полной тождественности: переживающее и переживаемое Я суть одно и то же, и вовсе не благодаря опосредованию рефлексивного акта, в котором Я обращается к самому себе, но совершенно непосредственно в чистом переживании как таковом. Сознание и бытие здесь совпадают. В сознании меня самого (самосознании) совершенно непосредственно дано и бытие Я» (Seseman, 2000, 270).

Но что особенно важно здесь подчеркнуть, определяющим в этом совпадении сознания и бытия в непредметном знании Сеземан считает не сознание, а бытие, точнее способ бытия.

Философ прикладывает немалые усилия для того, чтобы объяснить различие между характером бытия переживания и бытия других вещей. Непроясненность этого существенного момента, согласно ему, приводит в итоге и к тому, что имманентность сознания и бытия интерпретируется идеалистически и гносеологически. В частности, так происходит и с толкованием Я-переживания у Э. Гуссерля, когда переживающее Я оказывается у него основой существования всякого бытия.

Уточняя свое понимание различения переживания и явления, непредметного и предметного знания, В. Сеземан предпочитает говорить о самосознании, не как о Я-рефлексии, но как о Я-переживании и именно последнее считает непредметным. Характер этого непредметного знания или самосознания, в котором первичен онтологический момент, а именно познание вот-бытия (хайдеггеровское и гартмановское *Dasein*) он описывает следующим образом:

...смысл этого сущностного познания состоит именно в том, чтобы одновременно быть конкретным познанием вот-бытия и делать возможным познание вот-бытия как таковое. [...] Здесь налицо, таким образом, своеобразный случай *априорного* познания вот-бытия. В этом смысле *cogito ergo sum* имеет значение выдающегося онтологического аргумента, правда, в особом смысле: дело не в том, что из сущ-

ности «я мыслю» следует ее существование, а в том, что сущностное познание Я непосредственно предполагает свое конкретное реальное вот-бытие. Не самосознание *Я есть* его бытие, а в самосознании непосредственно проявляется бытие Я, и только потому, что *Я емь*, возможно также его самосознание (и самопознание, основывающееся на нем). Речь здесь идет именно о конкретном реальном вот-бытии Я, а не о его бытии вообще. Реальное бытие вообще может и должно быть признано и за всем миром вещей... (Seseman, 2000, 273)

Чтобы подчеркнуть специфику самоидентичности Я-переживания и опять же указать на онтологический момент в этой самоидентичности, Сеземан отрицает в отличие от Гуссерля наличие интенциональности у такого рода познания Я. По его мнению, познание Я

постигает не только само по себе бытие Я вообще, но находится в центре своего вот-бытия, оно обладает им в его конкретном *способе бытия*, в его *для себя бытии*. В этом отношении оно действительно владеет полноценным, абсолютным бытием. Но это было бы невозможно, если бы сознание Я и акт Я-переживания, как и всякое сознание вещи, было интенциональным, предметным «сознанием чего-либо»; в таком случае Я противостояло бы познанию точно так же, как мир вещей, как нечто чуждое, трансцендентное, и было бы постижимо только в своем для себя бытии вообще. То, что делает возможным замечательное онтологическое значение познания Я, заключается исключительно в не-предметном, не-интенциональном характере сознания Я и Я-переживания. В самосознании сущее Я примечает само себя, оно освещает себя само в своем для себя бытии. (Seseman, 2000, 274)

В. Сеземан настаивает на том, что познание Я имеет исключительно онтологическое преимущество перед познанием вещей и отрицает такое преимущество в очевидности, адекватности, ясности и отчетливости. Так в чем же конкретно проявляется это онтологическое преимущество?

На этом чрезвычайно важном и интересном моменте в рассуждениях философа хотелось бы сделать особый акцент. Именно в нем намечается своеобразие в том представлении «онтологического поворота» в философии XX века, который характерен для философских построений В. Сеземана. Но вначале философ отвечает на вопрос о том, в чем конкретно проявляется онтологическое превосходство самопознания перед познанием вещей. Оно, по его мнению,

лежит словно бы в другой плоскости, относится к другому измерению. Познание Я онтологически превосходит познание вещей не в познании так-бытия, но в познании бытия как такового, познании *способа бытия*. Как познание бытия познание вещей является познанием только его пустого самого по себе бытия вообще. В познании Я, напротив, непосредственно дано познание абсолютного (конкретного) для себя бытия Я. В этом и состоит выдающееся метафизическое значение *cogito ergo sum*. (Seseman, 2000, 275)

Резюмируя сказанное, Сеземан еще раз подчеркивает: «специфическое онтологическое различие, которое имеет место между познанием вещей и познанием Я: различие между пустым бытием самим по себе вообще (бытием мира вещей) и конкретным абсолютным бытием для себя (бытием Я)» (Seseman, 2000, 275).

Философу важно, чтобы его Я-переживание не воспринималось как «чистое» Я, которое, как у Гуссерля, в результате феноменологической редукции становится центром любых переживаний. Его Я-переживание всегда конкретно и дано вместе с вот-бытием, имманентно ему. При этом Сеземан указывает и на то, что сущность любого переживания не замыкается только на само это переживание, но включает в себя и момент связи с другими переживаниями. Поэтому имманентность сознания Я и бытия Я не следует понимать в смысле абсолютного тождества объемов бытия и мышления, эмпирически они могут и различаться.

Опираясь на вышеописанную специфику внутреннего переживания и его постижения, Сеземан стремится подчеркнуть необходимость особого внимания к процессам самосознания и перспективность их исследования в свете «онтологического поворота» в современной ему философии. Он указывает на два возможных вектора в таких исследованиях: в виду наличия внутреннего сознания тела, постижение телесного бытия в переживании, а не только в явлении и более выверенное соотношение между самопознанием и познанием истинного бытия, где первое является исходным пунктом второго.

Однако развивать далее свои идеи о перспективности исследований самосознания в свете его онтологических моментов Сеземан, к сожалению, не стал, сосредоточив свое внимание на феномене чистого знания, которое в философском смысле представлялось ему более фундаментальной задачей.

3. ВОЗМОЖНОСТЬ ЧИСТОГО АБСОЛЮТНОГО ЗНАНИЯ

Главную задачу, которую ставит перед своей теорией познания мыслитель, это задача преодоления наукоцентричности философской гносеологии. В такой ориентации гносеологических построений как идеализма, так и реализма на науки о природе или науки о духе он видит фундаментальную ограниченность, закрывающую для философии саму возможность рассуждать о сущности познания и знания.

Прежде всего, Сеземан предлагает разобраться с классическим требованием к любому чистому, то есть действительно философскому знанию, а имен-

но с требованием об абсолютной беспредпосылочности. Ввиду своей конечности, субъект познания, согласно философу, привязан к определенной точке зрения, то есть той позиции, с которой он и производит процесс познания. Поэтому требование беспредпосылочности знания относится к свободе от определенной точки зрения.

Однако любые точки зрения, в свою очередь, коренятся в установке, поэтому основная проблема беспредпосылочности знания упирается в проблему свободы от установок. А потому в такой постановке становится и нерешаемой, поскольку ранее философ показал, что любое человеческое знание связано либо с предметной, либо с непредметной установкой.

Поэтому ввиду того, что ставить вопрос о реальной беспредпосылочности знания бессмысленно и непродуктивно, В. Сеземан формулирует более приемлемый и адекватный вопрос о возможности такого рода знания: «Вопрос о возможности чистого абсолютного знания, тем самым, сводится к следующему: возможно ли в знании, обусловленном установкой, указать моменты, которые отсылают за пределы всегда наличествующей установки, а потому и независимы от нее» (Seseman, 2006, 138).

Философ находит такие моменты уже в индивидуализирующей и типологизирующей процедурах в процессе познания, когда производится не только отделение конкретного предмета ото всех прочих, но и выявляется необходимая родовая связь этого предмета с подобными ему предметами. Однако основное внимание в рассмотрении этого вопроса он уделяет таким феноменам как рефлексивность и отрицание.

Рефлексивность, когда знание имеет не только предмет познания, но и самое себя, Сеземан называет не иначе, как «чудом». Это «чудо рефлексивности» знания заключается в том, что «в процессе имманентного развития, т.е. через раскрытие заложенной в нем потенции, знание может осуществлять переход от одной очерченной для него сферы бытия к любой другой: от внешнего мира к миру внутреннему, от психической сферы к логической и т. д.» (Seseman, 2006, 139).

Следует отметить, что В. Сеземан различает как минимум три вида рефлексии: простую рефлексю, которая «необходимо возвращает от предмета к себе самому», рефлексю предметного содержания знания и рефлексю высшего порядка, «которая возвращает к субъективным условиям знания» (Seseman, 2006, 141). Он находит, что пусть и в опосредованной форме, через рефлексю конечный субъект приобщается к бесконечности и абсолютности, которые заключены в сущности знания, с другой стороны, сама бесконечность

процесса познания перестает быть дурной, переставая быть просто познанием нового предметного содержания.

Сеземан подчеркивает значение феномена рефлексии, как определяющего фактора человеческого мышления, от которого, в основном, зависит и развитие познания. Особую важность, согласно ему, рефлексия имеет для философского познания. «Если философия должна быть знанием общего и последних основ, — отмечает философ, — то она должна быть также знанием о знании, знанием о самой себе» (Seseman, 1935, 36).

Также В.Сеземан указывает на то, что рефлексия не самодостаточна, она является отражением определенного переживания и сама может стать таким переживанием для другой рефлексии. Однако по своей форме и переживание не отличается от другого переживания, и рефлексия на всех своих ступенях остается одинаковой. Качественное отличие, согласно философу, рефлексия приобретает только содержательно, а именно, либо онтически, то есть согласно предмету, либо субъективно, то есть согласно характеру и способу переживания. И в тоже самое время рефлексия не является пассивным отражением определенного переживания, но вносит в эту взаимосвязь с переживанием и свое своеобразие, которое обогащает «содержательные стороны бытия и переживания новыми качественными моментами» (Seseman, 1935, 39).

Именно на эту, как он ее называет, содержательную рефлексии, по мнению Сеземана, и следует обратить внимание. Философ полагает, что содержательная рефлексия выступает в двух своих основных формах: активная, обращенная к конкретным аспектам бытия — экономического, биологического, этического, религиозного и т. п. и чисто созерцательная, направленная на форму и содержания человеческого знания. Философ отмечает:

Первая форма является основополагающей для духовной жизни в ее целостности. Только она превращает внутреннюю жизнь во что-то в себе покоящееся и самостоятельное, она раскрывает ее бытие-само-по-себе в своеобразное бытие-в-себе и бытие-для-себя; которое осознается своей особенностью и противопоставленностью внешнему миру, и придает ему одновременно средство выражения, с помощью которого оно утверждает само себя и приобретает отправную точку для дальнейшего углубления и развития. (Seseman, 1935, 39)

И добавляет:

То, что делает данный вид рефлексии для построения общего культурного бытия, ее творческая роль во всех духовных областях, еще недостаточно оценено. Только рефлексия, рефлексивное переживание, дает возможность автономного, этического, религиозного, но и эстетического бытия. На ней основывается рели-

гиозная сосредоточенность и внутренняя жизнь, вся духовная самокритика и самообладание, да и любовь во всех своих многочисленных формах и изменениях; ведь простое осознание любви означает не один лишь факт, что я знаю о любви; но это придает самой любви новое лицо, совершенно особенный способ внутренней жизни. (Seseman, 1935, 39–40)

Высшей же формой содержательной рефлексии Сеземан считает созерцательную рефлексию, чьим продуктом является как раз чистое знание. Именно от содержательной рефлексии, по мнению философа, зависит прогресс в человеческом познании, именно она вводит в действие все «анализируемое, сравниваемое, абстрагируемое, а также комбинируемое» (Seseman, 1935, 41).

Что же касается отрицания, то его роль в прогрессе знания, особенно после Гегеля, игнорировать или принижать уже не получится. Однако, момент сущностного сопряжения знания и отрицания, убежден Сеземан, пока не понят в его фундаментальном значении. Отрицанием опосредован выход знания в процесс постижения иного и здесь, согласно философу, важен не столько момент отрицания предыдущего содержания знания, сколько момент потенциальности знания иного, которого еще нет, но речь о нем не бессмысленна. К тем конкретным случаям конструктивной роли отрицания, которые приводит отечественный мыслитель, а именно, научное образование понятий при решении фундаментальных проблем, так называемое «ученое незнание», «негативная» теология (или апофатическое богословие), следует отнести и принцип фальсификации научного знания Поппера.

Следует заметить, что и в рассуждениях об отрицании Сеземан подчеркивает, прежде всего, роль переживания. Он отмечает тот факт, что опытное основание негативности — это отсутствие, которое восходит к непосредственному переживанию, причем отсутствие не только наличного, но и ожидаемого, то есть отсутствие какой-либо возможности. «Следовательно, — утверждает философ, — в сущности отрицания, поскольку оно выражает феномен отсутствия, находится то, что оно устанавливает или предполагает область возможного» (Seseman, 1935, 49).

Таким образом, согласно отечественному философу, взаимосвязь отрицания и опыта осуществляется благодаря переживанию. Однако он указывает и на то, что путем содержательной рефлексии отрицания мы можем более внимательно посмотреть на те функциональные возможности в отрицании, которые не связаны с опытом, а именно, априорные или трансцендентные. И такой анализ, по мнению Сеземана, позволит нам выявить не только возможность прогресса познания, но и его фундаментальное своеобразие.

Философ указывает также на то, что во взаимосвязи отрицания с возможностями есть свое феноменальное основание, которое особенно четко проявляется в переживаниях, связанных с важными для человека ожиданиями или опасениями. В связи негативного понятия и возможности он подчеркивает и тот момент, что оно, указывая на возможность, не гарантирует ее осуществление, то есть оставляет возможность только формальной. При этом Сеземан стремится не только доказать формально-логическое право отрицания, но и раскрыть его феноменологическое, вещественное содержание. Чтобы что-то более-менее конкретное говорить об отрицании, необходимо точнее определить границы функционирования этого отрицания. «Короче говоря, — подчеркивает он, — для отрицания следует фиксировать необходимо присущую неопределенность, и, насколько это возможно, разрешать [ее]. Но для этого требуется еще и второе, а именно — точное отграничение собственного поля действия и значимости отрицания, конституирующего понятие...» (Seseman, 1935, 53).

Философ находит, что одни отрицания входят в опытное поле не только религиозного и мистического опыта, но и опыта науки и философии (например, понятия непостижимого, невоспринимаемого, несравнимого), другие (понятия непознаваемого, трансцендентального) — вскрывают фундаментальные проблемы самого познания. Одна из них как раз — не абсолютная трансцендентность сознанию этого самого трансцендентального понятия.

Данная парадоксальная ситуация, по убеждению Сеземана,

не является результатом искусственной понятийной конструкции, а выражает тот основной факт, что познающее сознание, поскольку оно является самосознанием, всегда является одновременно и собственным пограничным сознанием. Тем, что оно постигает само себя, оно постигает и свои собственные границы; в постижении собственных границ сознание перешагивает через себя самого, фактически, однако, не преодолевая свою собственную ограниченность. Оно не преодолевает пограничные зоны. Отсюда чрезвычайно огромная, постоянно вновь становящаяся значимой сложность, понятийно постигнуть пограничные феномены сознания и познания. (Seseman, 1935, 54)

Пограничные феномены — это особая тема в рамках обсуждения проблемы отрицания. Ведь получается, что в данных феноменах, чисто логически рассуждая, уравнивается роль утверждения и отрицания, во всяком случае именно в пограничных феноменах познания и сознания, по мнению Сеземана, вскрываются многозначность различных смыслов отрицания, которые необходимо учитывать для более четкого и глубокого восприятия границ этих самых пограничных феноменов.

Определяя связь пограничного случая и отрицания, В. Сеземан обращает внимание на невозможность конструирования общего правила для всех пограничных случаев. А содержательная рефлексия пограничного случая, которая постигает структуру пограничного случая, по его мнению, протекает уже в иной плоскости, нежели все анализы и синтезы. Здесь акт содержательной рефлексии прорывается к абсолютному и вечному, «которое только ему возможно, мгновенно охватив целое области феноменов» (Seseman, 1935, 73).

Таким образом, рассуждениями о пограничных понятиях познания и сознания и заложенных в них вполне эвристических смыслах, Василий Сеземан обосновывает ложность главного идеалистического тезиса о невозможности знания или сознания выйти из самого себя и постоянном пребывании только в самом себе. И в этом обосновании философ идет настолько далеко, насколько вообще возможно, он говорит о свободе и суверенитете знания по отношению к любой закономерности. Поскольку закономерность есть та же разновидность ограничения либо со стороны бытия (осознанного бытия), либо со стороны сознания (его установки). Даже логическая закономерность, которая воспринимается как внутренняя закономерность самого знания, такую фундаментальность получает благодаря своей укорененности в определенных онтологических законах. Поэтому, согласно Сеземану, получается, что первоначально между принципами бытия и познания нет никакой противоположности, поскольку законы познания фундированы в законах бытия.

Такое понимание характера знания, его потенции и развития приводит философа к необходимости переформулирования основного вопроса теории познания:

Нашу концепцию изложенного здесь положения дел можно сформулировать и следующим образом: традиционная постановка проблемы теории познания исходит из *дуализма* и *противоположности* принципов бытия и познания, ставя вопрос о возможности их единства (их совпадении). Это связано с тем, что противоположность объекта и субъекта является для нее изначальной и основополагающей, т. е. потому что она считает предметное познание абсолютным. Но этот исходный пункт, как мы пытались показать, ни в коем случае не является абсолютным, но является относительным, обусловленным предметной установкой, которая для чистого знания как такового совсем не является существенной. Если оно, напротив, выводится из сущности познания как адекватного представления бытия, то первым является не дуализм принципов бытия и познания, а их единство; в таком случае принципы знания в силу его адекватности должны быть такими же, как и принципы бытия. И основной вопрос теории познания должен теперь звучать так: *в чем, несмотря на первоначальное единство этих принципов, состоит их действительное различие и на чем оно основано?* (Seseman, 2006, 144)

В этой своей концепции теории познания философ настаивает на том, что традиционный вопрос должен здесь быть поставлен совсем наоборот: спрашивать следует не о том, как конечное и ограниченное человеческое познание в состоянии постичь бесконечное и в состоянии ли оно вообще его постичь. Вопрос заключается в том, как сущностно бесконечное познание приходит к таким ограничениям, которые обнаруживаются в ходе познания конечного существа. Такой постановке вопроса, в любом случае, принадлежит объективный приоритет. (Seseman, 2006, 145)

Отмечая определяющую для фундаментальных характеристик чистого знания значимость его связи с установками, Сеземан и окончательное определение феномена чистого знания дает на основе специфики именно этой связи. По его мнению, только наличие чистого знания обеспечивает возможность перехода от одной установки к другой, оно гарантирует при этом континуальность знания. «Таким образом, делает он вывод, — чистое абсолютное знание — это то знание, которое в качестве объемлющего единства простирается надо всеми установками и делает возможным сохранение в предметной установке знания, полученного в непредметной установке» (Seseman, 2006, 156).

Претендовать на такое чистое абсолютное знание, согласно Сеземану, может и должна философия, что сказывается на характеристиках ее языка, стиля, задачи:

Выход за пределы предметной установки, суверенное парение над ней является существенным для всего философского мышления. Ибо в противном случае оно не в состоянии обеспечить чистому познанию его свободу и независимость от любой установки и ограниченности, обусловленной установкой. В этом и обнаруживается основная интенция философского мышления — то, что обосновывает и гарантирует его чистоту и абсолютность. (Seseman, 2006, 158)

Философский стиль, по его убеждению, должен отличаться от научного. И в философском языке, и в философском стиле, подчеркивает Сеземан,

символический элемент должен приобрести большее значение, чем в науке. Ибо область средств, методов, путей (промежуточная сфера) здесь сознается именно только как имеющая посредствующее, вспомогательное значение. Это пособия, не больше. В них самих (в философском стиле) должно лежать указание на то, что находится за их пределами, на что они направлены, что определяет и оправдывает их смысл и существование. (Seseman, 2007, 244)

Таким образом, философ полагает, что в символизме философского языка заложена возможность выхода философского мышления за пределы определенной предметной установки, его свобода по отношению к ней³.

³ Здесь уместно вспомнить определение символа, данное русским религиозным философом о. Павлом Флоренским: «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное опреде-

Как известно, феномен чистого знания играет большую роль и в концепции Гегеля. К нему он обращается уже на первых страницах своей «Науки логики», когда ставит вопрос о начале научного познания (Hegel, 1970, 123–127). Поскольку образцом чистой науки немецкий философ считает логику, то и начинать, по его мнению, следует с того результата, к которому приходит феноменология духа, рассмотревшая эмпирическое сознание и определившая понятие науки как таковой, а именно с чистого знания. «Логика есть чистая наука, т. е. чистое знание во всем объеме своего развития» — заявляет он по этому поводу (Hegel, 1970, 125). Однако данная идея, как идея логики, добивается своей достоверности путем растворения, то есть уничтожения предмета или объекта познания. В чистом знании, по мнению Гегеля, мы преодолеваем субъективность благодаря редукции предмета к этой самой субъективности. Соответственно, достоверность таким образом достигается в результате «поглощения» предмета сознанием, что ведет не только к исчезновению предмета, но и к прекращению знания как такового. Следовательно, чистое знание, по Гегелю, это тупик познания, а его единственным позитивным свойством становится «простая непосредственность». Но и здесь, согласно немецкому философу, мы не достигаем непосредственности как таковой, поскольку «простая непосредственность» есть мысль о ее отличии от опосредствованного, то есть рефлексия. А вот преодолеть всякий даже намек на опосредование, то есть добиться абсолютности и абстрактности в непосредственном, стать по выражению Гегеля «всецело непосредственным» или «лишь самим непосредственным», может только чистое бытие.

Дискредитировав, таким образом, феномен чистого знания в качестве истинного начала нашего познания, Гегель предлагает взять в качестве такового феномен чистого бытия. Для Сеземана же здесь очевидно, что и феномен чистого бытия, и феномен чистого знания в том смысле, который вкладывает в них Гегель, являются продуктом предметной установки сознания и, соответственно, предметного познания и знания. В таком сознании, убежден отечественный философ, единство объекта и субъекта достижимо исключительно через редукцию, то есть простого сведения одного к другому. Для Сеземана чистое знание — это не только сознание, но и самосознание в их единстве, это то их единство, которое позволяет им это единство проявлять, то есть — это возможность их единства. Но одновременно — это такое их единство, которое в познании выводит и сознание, и самосознание за рамки субъективности,

ление символа. Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся» (Florensky, 1990, 287).

с одной стороны, и предметности, с другой. То есть то единство, которое позволяет существовать как предметному знанию, так и знанию непредметному. Таким образом, для Сеземана чистое знание — это, действительно, начало такого уровня мышления, которое включает в себя исток как истинного бытия, так и истинного познания.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении следует обратиться к оценке гносеологической концепции В. Сеземана, данной одним из его учителей Н. О. Лосским в статье за 1929 год. Известный русский философ характеризует ее как «одну из форм теоретико-познавательного дуализма», когда основой такой концепции выступает деление на предметное и непредметное знание, интуитивное и логическое познание (Losskii, 1929, 13). Полагаю, что обвинения Лосского в гносеологическом дуализме концепции Сеземана абсолютно несправедливы.

Указанный «дуализм» в делении установки на предметную и непредметную снимается, как показано выше, наличием третьей ожидающей потенциальной установки, в делении же на предметное и непредметное знание — феноменом чистого знания. Но в чем можно увидеть реальную пользу такого рода критики, так это в прямом подтверждении того, что ограничиваться только гносеологической сферой анализа в исследовании теоретико-познавательных построений В. Сеземана контрпродуктивно и в целом неверно. Открытость, потенциальность сознания, о которой в работах философа идет речь, не решает у него только проблемы познания и не связана только с процессом познания. Открытость сознания включает в себе прежде всего возможность проникновения в ту реальность, которая больше реальности познающего, волящего или оценивающего сознания, а именно в реальность идеальную, равную божественной реальности. Сеземан считает, что именно такую задачу философскому мышлению ставит классическая форма идеализма — платонизм и неоплатонизм.

За утверждение феномена чистого знания достается Сеземану и от Яковенко, который, критикуя феноменологию Гуссерля за ложные, по его мнению, полагания чистого сознания и познания, считает, что данное феноменологическое заблуждение не спасает и деление на предметное и непредметное знание. Яковенко заявляет:

Кроме чисто логических категорий, которые присущи областям знания повсюду и везде феноменологическое описание содержательно и явным образом подчиняется еще таким специально феноменологическим категориям, как «пережива-

ние», «акт», «содержание», «предмет», «интенция», «ноэсис», «ноэма» и т. д. Все эти термины и категории являются ничем иным, как понятийными конденсатами соответствующих теорий. Этот логически усложненный, вполне теоретический характер ее еще в большей мере и еще более очевидным образом присутствует в таком центральном феноменологическом образовании, как чистое или трансцендентальное сознание, или же в таком феноменологическом методе, как *εποχή*, так что, в конце концов, чистое описание в собственном смысле слова в феноменологической науке так же ненаходимо, как и в любой типичной теоретической науке вообще. Эта констатация никоим образом не устраняется и в том случае, когда используют не так давно предложенное, глубокомысленное различие между предметным и непредметным знанием. Потому что, хотя так называемая непредметность должна была, казалось бы, сделать соответствующее знание более непосредственным и тем самым — более адекватным, оно, покуда должно было бы означать именно и только — знание, постоянно формально и содержательно подчинялось бы категориям, следовательно — было бы теоретически весомым и придерживающимся определенной точки зрения. (Jakovenko, 2000, 345)

Очевидно, что оба мыслителя, критикующих В. Сеземана, остались далеки от понимания его центрального концепта, а именно концепта «чистого знания», сосредоточив свое критическое внимание на важной, но вторичной в философской системе Василия Эмильевича Сеземана дихотомии непредметного-предметного знания. А чистое знание, согласно философу, не является ни непредметным, ни предметным знанием, ни непредметным, ни предметным бытием, оно, по сути, есть не-знание и не-бытие. Именно такое понимание данного феномена позволяет ему быть беспредпосылочным и безграничным и, в целом, быть свободным от каких-либо онтологических или гносеологических детерминаций. Однако, с другой стороны, Сеземан настаивает на том, что феномен чистого знания имеет значение не просто регулятивной идеи, бесконечно далекого идеала, но и реальное конститутивное значение, как принципа, раскрывающего и определяющего человеческое стремление к познанию как взаимосвязанный и необходимый процесс, восходящий от онто-гносеологической ступени непредметного знания к гносеологической, а затем и логической ступени знания предметного.

REFERENCES

- Belov, V. N. (2012). V. E. Sezeman is a Systematist of Russian Neo-Kantianism. *Voprosi filosofii*, 4, 121–127. (In Russian)
- Belov, V. N. (2017). Contemporary Studies of Vasily Sezeman's Creativity Abroad. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (2), 411–424. (In Russian)
- Belov, V. N. (2019). N. Hartmann and W. Sesemann. Preface to the Translation of N. Hartmann's Review "On Wilhelm Sesemann". *Horizon. Studies in Phenomenology*, 8 (1), 311–317. (In Russian)

- Florensky, P. A. (1990). Imeslavie as a Philosophical Prerequisite. In *U vodorazdelov mysli. Vol. 2* (281–321). Moscow: Pravda Publ. (In Russian)
- Hartmann, N., Belov, V., & Belousov, M. (2019). On Wilhelm Sesemann. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 8 (1), 318–327. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. (1970). *Science of Logic. Vol. 1*. Rus. Ed. Moscow: Misl' Publ. (In Russian)
- Jakovenko, B. V. (2000). Critical Notes on Phenomenology. In *Antologija fenomenologičeskoj filosofii v Rossii. Vol. 2* (242–253). Moscow: Logos, Progress-Tradition Publ. (In Russian)
- Jonkus, D. (2015). *Vosyliaus Sezemano filosofija: savees pazxinimo ir estetinės patirties fenomenologija*. Vilnius: Versus Aureus.
- Jonkus, D. (2017). The Philosophy of Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Intuitivism and Phenomenology. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (1), 79–96. (In Russian)
- Losskii, N. (1929). Die intellektuelle Anschauung als Methode der Philosophie. *Der Russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*, 1, 4–17.
- Seseman, V. (1927a). Beiträge zur Erkenntnisproblem. I. Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen. In *Lietuvos universiteto. Humanitariniu fakulteto raštai. Kn. 2* (69–142). Kaunas.
- Seseman, V. (1927b). Studien zum Erkenntnisproblem. Rationales und irrationales. In *Lietuvos universiteto. Humanitariniu fakulteto raštai* (127–192). Kaunas.
- Seseman, V. (1935). Zum Problem der logischen Paradoxien. In *Eranus* (5–85). Kaunas.
- Seseman, V. (2000). Notes on the Problems of Cognition: on Subject and Non-Objective Knowledge. In *Antologija fenomenologičeskoj filosofii v Rossii. Vol. 2* (268–279). Moscow: Logos, Progress-Tradition Publ. (In Russian)
- Seseman, V. (2006). On the Problem of Pure Knowledge (V. N. Belov, Trans.). *Logos*, 6, 119–162. (In Russian)
- Seseman, V. (2007). To the Problem of Cognition. In M. A. Kolerov & N. S. Plotnikov (Eds.), *Issledovanija po istorii ruskoj misli: Echegodnik za 2004–2005 god* (234–248). Rus. Ed. Moscow: Modest Kolerov Publ. (In Russian)
- Seseman, V. (2011). The Real Attitude and the “Pure” (Attitudeless) Knowledge. From the Manuscript Heritage. *Kantovskii sbornik*, 2 (36), 83–89. (In Russian)