

РОССИЙСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Философский факультет

Центр феноменологической философии



ЕЖЕГОДНИК
ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ANNUAL
FOR PHENOMENOLOGICAL
PHILOSOPHY

JAHRBUCH
FÜR PHÄNOMENOLOGISCHE
PHILOSOPHIE

REVUE ANNUELLE
DE LA PHILOSOPHIE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE

ЕЖЕГОДНИК
ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

2019
[V]

Москва
2019

УДК 1(05)
ББК 87я43
Е36

*Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом РГГУ*

ISBN 978-5-7281-2527-3

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2019

Главный редактор В.И. Молчанов
(Москва)

Editor Victor Molchanov
(Moscow)

Ученый секретарь Е.А. Шестова
(Москва)

Scientific secretary Evgeniya Shestova
(Moscow)

Редакционная коллегия

Е.В. Борисов (Томск)
И.Н. Инишев (Москва)
С.А. Коначева (Москва)
А.Н. Круглов (Москва)
В.А. Куренной (Москва)
А.В. Лаврухин (Минск)
В.Л. Лехциер (Самара)
А.В. Михайловский (Москва)
А.Э. Савин (Москва)
Г.И. Чернавин (Москва)
Т.В. Щитцова (Минск)
М.А. Белоусов
А.В. Ямпольская (Москва)
А.А. Веретенников
И.С. Курилович

Editorial Board

Eugeny Borisov (Tomsk)
Ilya Inishev (Moscow)
Svetlana Konacheva (Moscow)
Alexej Krouglov (Moscow)
Vitalij Kurennoj (Moscow)
Andrej Lavruhin (Minsk)
Vitalij Lehtcier (Samara)
Alexander Michajlovskij (Moscow)
Alexej Savin (Moscow)
Georgy Chernavin (Moscow)
Tatijana Shchytsova (Minsk)
Mikhail Belousov (Moscow)
Anna Yampolskaya (Moscow)
Andrey Veretennikov (Moscow)
Ivan Kurilovich (Moscow)

Научный совет

П.П. Гайденко (Россия)
В.Д. Губин (Россия)
А.Ф. Зотов (Россия)
Н.В. Мотрошилова (Россия)
В.В. Сербиненко (Россия)
В.П. Филатов (Россия)
А.Г. Черняков (Россия)
Х. Зепп (Германия)
Х. Феттер (Австрия)
А. Хаардт (Германия)
Н.С. Плотников (Германия)
Л. Эмбри (США)
К. Хельд (Германия)

Scientific council

Piama Gaidenko (Russia)
Valerij Goubin (Russia)
Alexej Zotov (Russia)
Nelli Motroshilova (Russia)
Vjacheslav Serbinenko (Russia)
Vladimir Filatov (Russia)
Alexej Chernyakov (Russia)
Hans Reiner Sepp (Germany)
Helmuth Vetter (Austria)
Alexander Haardt (Germany)
Nikolay Plotnikov (Germany)
Lester Embree (USA)
Klaus Held (Germany)

Содержание

МИР, СОБЫТИЕ, ОПЫТ

<i>Белоусов М.А.</i>	
Опыт мира как событие у Гуссерля и Хайдеггера	11
<i>Паткуль А.Б.</i>	
Мир и другие в онтологии Мартина Хайдеггера	57
<i>Шестова Е.А.</i>	
Событие удивления как начало феноменологии в ранних текстах О. Финка	76
<i>Паттисон Дж.</i>	
В начале было Слово: феноменологические размышления о Евангелии от Иоанна 1:1–14. Перевод с английского <u>О.Б. Мазуриной</u> , Л.С. Ершовой	92
<i>Разинов Ю.А.</i>	
Эклиптика смерти	114

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ, КОММУНИКАЦИЯ, ОБЩЕСТВО

<i>Молчанов В.И.</i>	
О различии реального и не-реального в коммуникативной практике	137
<i>Крюков А.Н.</i>	
Этическая интерсубъективность – другой подход к решению проблемы интерсубъективности у Гуссерля?	174

<i>Казакова И.А.</i>		
	Психотерапия как праксис верификации феноменологических концепций интерсубъективности	194
<i>Близнеков В.Л.</i>		
	Современный концепт прав человека: универсализм vs. релятивизм	217
<i>Курилович И.С.</i>		
	Проблема философских оснований политической ангажированности Александра Кожева	226
<i>Стэйнер П.</i>		
	Исключение как правило в искусстве, праве и науке: Шкловский, Шмитт, Поппер. <i>Перевод с английского И.А. Пильщикова</i>	241

Переводы

<i>О. Финк</i>		
	Интенциональный анализ и проблема спекулятивного мышления. <i>Перевод с немецкого Е.А. Шестовой</i>	267
<i>Л. Эмбри</i>		
	Два понятия «тип» в работах Альфреда Шюца. <i>Перевод с английского А.А. Веретенникова</i>	281
<i>М. Ришир</i>		
	О роли фантазии в драме и в романе. <i>Перевод с французского А.В. Ямпольской</i>	290

МИР, СОБЫТИЕ, ОПЫТ

Опыт мира как событие у Гуссерля и Хайдеггера

Аннотация. Статья посвящена проблематике события в контексте феноменологии мира у Гуссерля и Хайдеггера. Событие понимается как реализованная невозможность и разрыв континуальности опыта, позволяющий феноменологии мира совместить два, на первый взгляд, взаимоисключающих принципа: принцип беспредпосылочности и принцип горизонтности. Если принцип беспредпосылочности требует выхода за пределы предпосылок, который должен сделать возможным непредвзятое описание данности самих вещей, то принцип горизонтности подразумевает выход за пределы данности, поскольку данность всегда встроена в существующий смысловой контекст и, следовательно, необходимо имплицитно подразумевает предпосылки. Универсальной смысловой предпосылкой данности в феноменологии является мир. Автор показывает, каким образом описание смыслового коллапса мира в мысленном эксперименте по уничтожению мира у Гуссерля и в настроении ужаса у Хайдеггера раскрывает событийный опыт мира как мира, в котором мировой горизонт выходит за собственные пределы и становится данной невозможностью в качестве невозможности данности. Данная невозможность как реализация принципа беспредпосылочности делает возможным горизонт феноменологического опыта и оказывается невозможностью данности – радикальным осуществлением принципа горизонтности.

Автор намечает альтернативы, открываемые описаниями событийного характера опыта мира у отцов-основателей феноменологии для постметафизического мышления. Демонстрируется двойственность опыта события и ее значение для истолкования опыта и языка в феноменологической философии.

Ключевые слова: событие, феноменология, опыт, мир, горизонт, данность

Mikhail A. Belousov

The experience of the world as enowning in Husserl and Heidegger

Abstract. The article deals with the problematics of enowning in the phenomenology of the world in Husserl and Heidegger. The enowning is interpreted as a realized impossibility, allowing the phenomenology to combine two, at first glance, mutually exclusive principles: the one of non-presumability and the one of horizontality. Whereas the non-presumability requires transcending the prerequisites, making possible an unbiased description of the phenomena in their givenness, the horizontality implies transcending the givenness, since the given is always embedded in semantic context and, therefore, implies the prerequisites. The universal horizon of the givenness is the world. The author shows how the description of the meaningful collapse of the world in husserlian quasiexperiment of the annihilation of the world and anxiety as a state-of-mind in Heidegger reveals the enowning experience of the world as world, transcending itself as horizon and becoming given impossibility as an impossibility of givenness. The given impossibility is the non-presumability constituting the phenomenological experience and turning out to be the impossibility of the givenness as true realization of the horizontality principle.

The prospects opened by the description for the postmetaphysical thinking are outlined. The article demonstrates the ambiguity of the enowning and its meaning for the interpretation of experience and language in phenomenology.

Keywords: enowning, phenomenology, experience, world, horizon, givenness

Введение

Согласно программному заявлению Гуссерля в *Логических исследованиях* [1 с. 23–26, 2 S. 24–29], феноменология определяется принципом беспредпосылочности. Этот принцип конкретизируется в дальнейшем как принцип данности и (в *Идеях I*) – как принцип всех принципов, в соответствии с которым «изначально

дающее созерцание есть правовой источник познания» [3 с. 60, 4 S. 51]. Принцип данности подразумевает, что быть – значит быть предметом возможного опыта (в широком смысле), быть = являть себя, что можно понимать не только в смысле интенциональности сознания как трансценденции (для сознания быть – значит выходить за свои пределы, не иметь «внутреннего») но и в смысле трансценденции «самих вещей»: для вещи быть – значит обнаруживать себя, или, как это сформулировал Хайдеггер, отказывающийся от понятия данности из-за связанных с ним субъективистских и объективистских коннотаций, быть – значит выступать из «сокрытости», «быть несокрытым» [5 с. 28–29, 6 S. 28–29].

С принципом данности в классической феноменологии тесно связан другой принцип, обрекающий, на первый взгляд, феноменологическое стремление к беспредпосылочности на неудачу с самого начала. Это принцип горизонтности или контекстности, который, пожалуй, можно было бы также назвать принципом предпосылочности. Феноменологическое понятие горизонта говорит о том, что смысл актуально данного определяется не самим этим данным, а отсылкой к потенциально данному, т. е. к тому, что не дано актуально [7 с. 202, 8 S. 152]. Как возможна беспредпосылочность, если данность вещей определяется фундаментальной предпосылкой горизонта, который сам не может быть дан как таковой и в то же время предшествует феноменологическому описанию («пред-дан») [7 с. 198, Husserl, 8 S. 149]? Понятие горизонта, казалось бы, восстанавливает традиционное различие сущего и феномена, поскольку смысл данного определяется тем, что само не дано, с той существенной разницей, что данное отсылает не к скрытой сущности вещей, а к *другому* (потенциально) *данному*. Герменевтический поворот, осуществляемый, начиная с ранних лекционных курсов, в феноменологическом исследовании Хайдеггером, был прежде всего попыткой радикально продумать идею горизонтности.

Противопоставление и взаимная дополнительность понятий данности (в широком смысле) и горизонта ставит феноменологию перед альтернативой в плане реализации принципа беспредпосылочности. Феноменология может: 1) выйти за пределы всегда уже «данного» («пред-данного»), само собой разумеющегося горизонта, в который встроены все данности естественного, нефилософского опыта и исследования, и дать себе свой собственный горизонт с тем, чтобы по-новому и в то же время впервые

увидеть горизонтность естественного опыта в свете случившегося смыслового превращения [7 с. 243, 8 S. 185]; 2) понять себя в качестве извещения естественного опыта («бытийной понятливости») о его действительных структурах, т. е. о его *истинном* горизонте [5 с. 37, 6 S. 37], всегда уже скрытом и засоренном в обыденном толковании теми «данностями», которые он делает возможными. Это означает, что, поскольку естественность горизонта есть его «самоскрытие» [5 с. 36; 6 S. 36], феноменология и в рамках второй альтернативы сталкивается с необходимостью выйти за пределы готового горизонта или, точнее, показать, как он сам выходит за собственные пределы – обнаруживает себя – в опыте особого рода.

Обе альтернативы требовали от феноменологии описания невозможного опыта как опыта невозможного – опыта такой актуальной «данности», которая не может быть встроена в готовый, всегда уже заданный горизонт потенциальностей, но делает иным сам этот горизонт. Однако в опыте невозможного заключается сущность *события*: событие в этом смысле является не столько термином, сколько фигурой мысли, указывающей на фундаментальную для феноменологии проблемную констелляцию [9 с. 88]. Событие – это неподвластный субъекту разрыв континуальности опыта, в котором осуществляется выход за пределы горизонта естественной жизни. Таким универсальным горизонтом естественной жизни и опыта в феноменологии выступает *мир* [10 с. 200]. Следовательно, феноменология, если она стремится реализовать принцип беспредпосылочности, должна решить необычную задачу – выйти за пределы «пред-данного» горизонта мира и дать себе иной горизонт или описать внутреннюю трансформацию горизонта мира как его выход за собственные пределы. Другими словами, мир в феноменологической традиции является горизонтом континуальности опыта, поэтому реализация принципа беспредпосылочности требует разрыва континуальности опыта, который может быть описан или как коллапс мира, или как трансформация мира. Феномен события тем самым приобретает центральное методическое значение для феноменологии и развертывается в качестве феноменологического опыта – «данности» самого горизонта мира, опыта мира *как мира*. Самообоснование феноменологии, поскольку она не может опереться на готовые смысловые образования, достигается в опыте события, делающем возможным совпадение бытия и феномена и феноменологическое

«преодоление метафизики», если в различении феноменального и истинно сущего мира видеть основную предпосылку метафизического мышления.

В статье предпринимается попытка показать, какие концептуальные средства для осмысления феномена события и обрисованной выше альтернативы предоставляют описания опыта мира отцами-основателями феноменологии – Гуссерлем и Хайдеггером, – и наметить альтернативы, открываемые этими описаниями перед постметафизическим мышлением. Предпринимаемый анализ будет, конечно, по необходимости фрагментарным и ограниченным в плане текстов и соответствующих сюжетов. Первая часть статьи посвящена описанию феномена смыслового коллапса мира в феноменологии Гуссерля (мысленный эксперимент по уничтожению мира в *Идеях* и его последующее переосмысление в поздних текстах в контексте процедуры эпохе). Во второй части статьи рассматривается понятие события у раннего Хайдеггера и эксплицируется связь истолкования события в ранних лекционных курсах с анализом настроения ужаса как опыта внутренней трансформации мирового горизонта в *Бытии времени*. В третьей части намечаются альтернативы, открываемые феноменологией события как коллапса и трансформации горизонта мира для постметафизического мышления.

Смысловой коллапс мира и событие эпохе

Как возможно выйти за пределы того, вне чего ничего нет, – за пределы мира? Это не вопрос о возможности предметного опыта вне мира, а вопрос о возможности иного – непредметного – опыта того же самого мира, в котором мы всегда уже себя обнаруживаем. Речь идет о *тотальном изменении мира*, которое как тотальное ничего не меняет *в мире*. Речь идет, в гуссерлевских терминах, о переходе от естественной установки к феноменологической.

В своих текстах Гуссерль нередко дает этому переходу волюнтаристскую интерпретацию: феноменологическое эпохе – это акт воли [7 с. 196, 8 S. 147–148], благодаря которому феноменолог приостанавливает естественную вовлеченность в мир, учреждая позицию «незаинтересованного наблюдателя», который вместо того, чтобы только «соучаствовать» в естественных мирских интересах, т. е. стремиться к их удовлетворению наравне с другими,

делает их темой исследования [7 с. 211–212, 8 S. 59–160]. Однако описания мотивации эпохе в гуссерлевских текстах указывают, скорее, на иную, событийную природу смены установки. В то время как естественная установка не принимается, поскольку она всегда уже принята («мир в качестве действительности всегда уже здесь») т. е. фактична, переход от естественного видения мира к феноменологическому – не столько акт воли, сколько событие.

Мысленный эксперимент по уничтожению мира, предпринятый в *Идеях* [3 с. 106–109, 4 S. 103–106], стоит рассматривать не как теоретическую конструкцию, а как попытку описать возможность невозможного опыта – внутреннего разрушения мирового горизонта, неподвластного воле феноменолога. Речь идет о выходе из естественной установки, который осуществляем не мы, но который, скорее, «происходит» с нами. Это разрушение горизонта мира раскрывается Гуссерлем как вторжение восприятий, не вписывающихся в предначертанные горизонтом ожидания.

Суть гуссерлевского эксперимента можно понять, если принять во внимание динамический характер единства горизонта и данности. Горизонт – это отсылка от актуальной данности к потенциальным данностям, определяющая смысл актуальной данности. Отсылка предполагает единство актуальных и потенциальных данностей, т. е. соответствие этих данностей друг другу, которое Гуссерль называет согласованностью [3 с. 327, 4 S. 353]. Исходной моделью этого истолкования горизонта служит для Гуссерля восприятие с его перспективизмом в вариации оттенков [11 с. 16]. В соответствии с этой моделью выстраивается хорошо известный, хотя, быть может, и не слишком удачный ряд простейших примеров, поясняющих отношение горизонта и данности в естественном опыте мира. Например, актуальное видение передней стенки шкафа отсылает к потенциальному видению задней, боковой и т. п. Актуальная данность мотивирует определенные ожидания и в то же время мотивирована ими, т. е. определяется по своему смыслу соответствующими предначертаниями – схватывание актуальной данности как данности передней стенки шкафа отсылает к последующей актуализации потенциального видения задней и, соответственно, всего ряда связанных с ней антиципаций. Осуществление ожиданий означает соответствие предвосхищенного и актуального опыта, или согласованность. Но если ожидания не осуществляются, согласованность нарушается, мотивируя трансформацию горизонта и, следовательно, трансфор-

мацию актуальной данности, поскольку смысл последней определяется ее принадлежностью горизонту. Если в приведенном примере предначертанные данности других сторон шкафа не актуализируются, не наполняют соответствующие ожидания, сама очевидность существования шкафа, как выражается Гуссерль, «перечеркивается» [3 с. 298, 4 S. 320], вытесняется очевидностью существования чего-то другого. Соответственно, то, что ранее истолковывалось как данность стороны шкафа, должно в свете этой смысловой трансформации также получить иное истолкование или даже быть полностью перечеркнуто в качестве «мнимой» данности.

Нормальное нарушение согласованности – это ее перестраивание согласно устойчивому стилю [3 с. 95, 4 S. 91], который и есть горизонт мира. Подобно тому как актуальная данность стороны или определенности вещи отсылает к целостному вещному горизонту, так вещный горизонт отсылает к горизонту мира в целом [7 с. 194, 4 S. 146]. Вытеснение очевидности существования одной вещи очевидностью существования другой подчиняется мировому стилю как горизонту восстановления согласованности – универсальному горизонту трансформации частных горизонтов. В этот горизонт всегда уже встроено любое перетолкование данностей и любая модализация (переход от бытия к видимости, сомнительности и т. п.) достоверности существования той или иной вещи. Принцип корреляции существования вещи и согласованности данностей (вещь *есть*, пока держится согласованность, распад согласованности перечеркивает бытие вещи) кажется неприменимым к миру как стилю восстановления нарушенной согласованности. Может ли течение опыта поставить под вопрос саму возможность восстановления согласованности – не бытие «внутримирных» вещей, а бытие мира как мира?

В мысленном эксперименте по уничтожению мира Гуссерль предлагает продумать опыт *возможности невозможности* восстановления согласованности. Способ разрешения возникающих внутри естественного опыта противоречий между данностями – превращение непонятого (неожиданного) в понятное, включение его в горизонт всегда уже известного, а именно в горизонт существующего мира. Напротив, уничтожение мира (смысловой коллапс мира) означает вторжение принципиально непонятого с точки зрения естественного опыта, в известном смысле необратимое разрушение мировой согласованности. Нарушаются уже

не просто те или иные ожидания в горизонте мира; скорее, теперь само ожидание восстановления когерентности опыта снова и снова проваливается в пустоту:

...вполне мыслимо то, что не только в конкретных случаях опыт вследствие конфликта разрешается в видимость и что не всякая видимость, как это имеет место *de facto*, указывает на более глубокую истину и не каждый конфликт будет на своем месте как то, что более широкими взаимосвязями как раз требуется для сохранения совокупной согласованности; мыслимо и то, что опыт полон непримиримых конфликтов и что непримиримы они не только для нас, но и сами по себе, мыслимо то, что опыт в какой-то момент начинает строптиво сопротивляться самому ожиданию того, чтобы полагания вещей выдерживалось от начала до конца неппротиворечиво, мыслимо то, что взаимосвязь опыта утрачивает твердость, с которой упорядочивались бы все оттенки, схватывания, явления, и что так все действительно и останется *in infinitum*, – так что в таком случае уже не будет мира, который можно было бы полагать неппротиворечиво, т. е. не будет уже существовавшего мира¹ [З с. 107, 4 S. 103].

Как явствует из приведенной цитаты, мир в гуссерлевской феноменологии периода *Идей* представляет собой коррелят согласованности постольку, поскольку он *есть* возможность ее установления/восстановления [12 с. 36]. Принципиальная хрупкость согласованности, однако, говорит о том, что горизонт мира является открытым вопросом в радикальном смысле, а именно не только в отношении скрытых сторон мира, но и в отношении *бытия* мира. Мысленный эксперимент по уничтожению мира репрезентирует оригинальную исследовательскую стратегию в описании смены установки: Гуссерль пытается показать, как естественная установка *может* выйти за собственные пределы, как подвешивание генерального тезиса «мир есть» может *случиться* с ней, оставаясь неподвластным волевому решению. Смысловой коллапс мира происходит тогда, когда переход от одной мирской очевидности к другой, автоматически осуществляющийся в естественном опыте, «запинается» и приостанавливается *между ними* – гераклитова река феноменов выходит из берегов, разрушая собственное русло.

¹ Перевод уточнен.

Бытие мира – это коррелят полного осуществления само собой разумеющегося, скрытого от естественного сознания ожидания, что любые конфликты очевидностей будут преодолены всеобъемлющей согласованностью естественного опыта. Гуссерлевский эксперимент призван продемонстрировать, что за тезисом мира, как и за полаганием существования какой-либо вещи, в действительности стоит лишь *ожидание*, которое не может быть полностью осуществлено, и поэтому мир *всегда уже подвешен сам по себе*, имплицитно заключая в себе эпоху в отношении себя самого. Иначе говоря, неосуществимое полностью ожидание имплицитно унеустранимую потенциальность существования мира. Опыт уничтожения мира есть, однако, событие *актуальной* «данности» мирового горизонта *как горизонта*, т. е. в его потенциальности, в ускользании мира от ожиданий, предначертанных им самим, и, следовательно, опыт ускользания горизонта мира от горизонта мира. Мир открыт в отношении возможного коллапса как выхода за собственные пределы. Эта подвешенность мира есть опыт мира как мира (в его отличии от вещей мира). С этой точки зрения феноменолог, подвешивая мир, ничего не изобретает, а лишь воздает должное радикальной открытости горизонта мира, хотя сам этот горизонт устроен так, что создает для естественного сознания «трансцендентальную иллюзию» закрытости.

Впрочем, здесь напрашивается возражение, что эксперимент по уничтожению мира – это не более чем теоретическое размышление о *возможности* опыта несуществования мира. Даже если такой опыт в самом деле возможен, полагание несуществования мира столь же наивно, как и полагание его существования, ведь эпохе должно вывести из игры не просто тот или иной ответ на вопрос о бытии мира, но вопрос как таковой. Уничтожение мира дает лишь перемену знака естественной установки на противоположный, не меняя ее по существу. Однако актуальное уничтожение мира потребовало бы, как пишет Гуссерль, продолжающегося *in infinitum* разочарования предначертанных мировым горизонтом ожиданий, которое, конечно, так же невозможно, как и полное осуществление этих ожиданий. Поэтому уничтожение мира, строго говоря, – это не опыт небытия мира (хотя и может мотивировать «антитезис» генерального тезиса), а опыт подвешенности мира между бытием и небытием как двумя невозможностями. Мир подвешен между бытием и небытием не в том смысле, что он может быть, а может и не быть «на самом деле», и мы пребы-

ваем в нерешительности перед лицом этих одинаково вероятных возможностей, сталкиваясь с разочарованием наших ожиданий. Мир подвешен, поскольку он *есть* горизонт, а не предмет, иначе говоря, возможность, осуществляемая и не осуществляемая, но при этом всегда *не полностью*. Мир не есть ни чистая возможность (чистая неосуществленность), ни чистая действительность (полная осуществленность): он движение от первого ко второму или от второго к первому как таковое. Подвешенность мира должна, таким образом, означать, что он ни есть, ни не есть, но колеблется между бытием и видимостью, и это колебание – не субъективная репрезентация мира, но само бытие мира как мира [13 с. 12]. Эпохе лишь позволяет миру быть тем, чем он всегда уже был. Оставляя мир в покое, эпохе оставляет его в движении, поскольку оно снимает останавливающие смысловое становление и маскирующие подвижную открытость мира фиксированные полагания бытия, небытия, возможности, сомнительности и т. п. Вывести из игры вопрос о бытии мира посредством эпохе – значит впервые ввести в игру бытие мира *как вопрос*.

Однако у эксперимента по уничтожению мира в *Идеях* есть и другой аспект. Этот аспект непосредственно указывает на присутствие иной, в известном смысле противоположной перспективы в тематизации смыслового коллапса мира в трансцендентальной феноменологии. Она находит свое выражение уже в заглавии § 49 *Идей*: «Абсолютное сознание как остающееся после уничтожения мира» [3 с. 106, 4 S. 103]. Эксплицитно формулируемая Гуссерлем мораль эксперимента состоит, таким образом, в том, что *«бытие сознания, бытие каждого потока переживаний вообще, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своем собственном существовании»*² [3 с. 107, 4 S. 104]. Теперь речь заходит о таком полагании существования, которое, будучи совершенно, уже не может быть перечеркнуто дальнейшим течением опыта и, следовательно, не является, в отличие от полагания мира или полагания вещи, всего лишь претензией на обладание тем, чем оно обладать не в состоянии [14 S. 3, 13 с. 34]. Полагание «абсолютного сознания» не предполагает заданный порядок возможностей, а конституирует собственную возможность как событие. Ему соответствует данность, которая не предполагает, а конституирует горизонт.

² Перевод уточнен.

Перспектива радикально меняется: если уничтожение мира – это опыт несбывающихся ожиданий, то выходящее за пределы мирового горизонта и конституирующее феноменологический горизонт полагание чистого потока переживаний оказывается опытом полностью сбывшихся и тем самым исчезнувших ожиданий, или, в феноменологических терминах, опытом осуществления, создающего соответствующую ему интенцию.

Здесь в игру вступает понятие очевидности в строгом смысле, которое нужно отличать от очевидности в широком смысле. Очевидность как совпадение мыслимого и данного, согласно Гуссерлю, может быть неполной, как любая мирская очевидность (включая и очевидность «внутреннего восприятия» [1 с. 325, 1 S. 365–366]). Но лишь *полное* совпадение мыслимого и данного может быть названо очевидностью в строгом феноменологическом смысле. В «Идее феноменологии» феноменологическая редукция определяется как

...довольствование сферой *чистых само-данностей*, сферой того, о чем не только говорится и что не только подразумевается, также не сферой того, что воспринимается, но того, что точно в том смысле, в котором оно подразумевается, также дано и дано само по себе в строжайшем смысле таким образом, что нет ничего подразумеваемого, что не было бы дано [15 с. 266-267; 16 S. 60-61].

Поэтому феноменология подразумевает

довольствование сферой чистой очевидности, понятой в строго определенном смысле, который исключает уже “опосредованную очевидность” и, прежде всего, всякую очевидность в нестрогом смысле (*im laxen Sinne*) [этого слова] [15 с. 267, 16 S. 61].

Именно нестрогий характер мирской очевидности делает наивное полагание бытия мира уязвимым для модализации и открытым для катастрофического опыта мирового коллапса. Принципиальная неполнота осуществления естественных ожиданий втягивает сознание в бесконечный ряд отсылающих друг к другу интенций и осуществлений, в котором в любой момент может возникнуть неразрешимый конфликт очевидностей. Но очевидность в строгом смысле – абсолютное совпадение мыслимого и данного, или, иначе говоря, такое осуществление предначертанных гори-

зонтом ожиданий, которое не оставляет неосуществленных ожиданий вообще. Именно эта полнота осуществления перечеркивает горизонт как горизонт, ведь она не оставляет ничего потенциального, следовательно снимает саму форму отсылания от актуальной данности к потенциальным. «Предельное осуществление» (*letzte Erfüllung* [17 S. 540]) поэтому точно так же есть коллапс горизонта, как и мыслимое in infinitum разочарование порождаемых им предвосхищений. Полнота осуществления «взрывает» горизонт. Феномен феноменологии – это гибель мира, т. е. исчезновение мирового горизонта *как горизонта*. Событие коллапса мира в классической трансцендентальной феноменологии разыгрывается, тем самым, в двух измерениях: радикальное разочарование ожиданий и их радикальное осуществление. Но оно не является простым крушением мира, низвергающим феноменологию в бездну пустоты, поскольку смысловой распад мира есть возникновение нового горизонта, или, точнее говоря, выход мирового горизонта за собственные пределы.

Конечно, необходимо учесть, что очевидность в строгом смысле означает не осуществление тех ожиданий, которые предначертаны горизонтом мира, ведь последние всегда имплицитно отсылают к потенциальным данностям и a priori не могут получить полного осуществления. Как было отмечено выше, полаганию существования, которое, будучи совершено, не может быть подвергнуто модализации, у Гуссерля соответствует данность, не предполагающая естественный, готовый горизонт мира, а конституирующая собственный горизонт. Таким образом, феноменологическая данность есть некое «вдруг», *невозможное* в горизонте мира и, соответственно, не могущее быть осуществлением естественных ожиданий потому, что оно *делает возможным*, то есть представляет собой трансцендентальный опыт [18 с. 193, 19 S. 177] как реализацию принципа беспредпосылочности. Такого рода опыт Гуссерль отыскивает в абсолютной данности переживания [3 с. 91–93, 4 S. 86–89], которое благодаря интенциональности сразу же возвращает себе потерянный мир (интенциональность означает, что сущность сознания – в обладании миром, т. е. в выходе за свои пределы) и различие мира и сознания в сфере подлинных очевидностей. Характеристика переживания (сознания) в качестве «трансцендентального» и «чистого» подразумевает, что феноменологически понятая субъективность не есть удержанный благодаря эпохе «маленький кусочек мира» [18 с. 38, 19 S. 63].

Удерживать абсолютную данность в смысле феноменологии отнюдь не значит отсеять потенциальные данности, к которым она отсылает, поскольку, даже будучи отсеченными, потенциальности продолжают определять смысл актуальной данности. Подобно тому как полагание передней стороны пространственной вещи в качестве «собственно», актуально данной есть со-полагание других сторон и вещи в целом в качестве существующей, так и полагание сознания как *психического, человеческого или животного* и т. д. есть со-полагание мира в целом. Психическое – лишь «сторона» целостного живого существа, в качестве существующего отсылающего ко всей пространственно-временной действительности и локализованного в ней. Поэтому мировой коллапс подвешивает психическое точно так же, как «физическое», так как толкование актуально данного как психического уже есть со-полагание «физического», живого существа в природе etc. Если полагание мира выведено из игры, то очевидная в строгом смысле данность чистого сознания не может быть данностью психического, человеческого или животного сознания [3 с. 120–123, 4 S. 116–119]. Чистое сознание сверхмирно [20 S. 57–58], ибо его данность есть событие, не встраиваемое в горизонт мира, а учреждающее горизонт феноменологии.

И все же сверхмирность, как следует из сказанного, вовсе не есть безмирность – трансцендентальное сознание возможно лишь в *интенциональной* корреляции с миром. Это обстоятельство проливает свет на взаимосвязь двух перспектив в описании события мирового коллапса и характер смены установки в гуссерлевской феноменологии. Когда согласованность опыта распадается в развертывающемся in *infinitem* разочаровании интенциональных ожиданий, обнаруживается сверхмирность самого мира. Открываясь как горизонт, мир выходит за собственные пределы и, следовательно, становится «данностью» вне горизонта мира. Сверхмирность здесь означает не бытие вне мира, а небытие в мире. Явление мира как горизонта есть исчезновение мира как горизонта. Событие мирового коллапса – это переход от стабильного мира не к иному, но к тому же самому миру, однако уже мерцающему, подвешенному между бытием и видимостью, исчезающему в явлении и являющемуся в исчезновении. Как сознание есть прорыв к миру, так и мир есть прорыв к сознанию, ведь в динамической сущности горизонта заключено движение данности (бесконечная отсылка от данности к данности как выход данности за собственные пределы), которое

и есть не перечеркиваемая каким-либо перипетиями согласованности трансцендентальная субъективность. Так событие становится точкой схождения двух невозможностей: радикального разочарования и предельного осуществления интенций.

Смена установки, свидетелями которой мы становимся благодаря смысловому коллапсу мира, таким образом, не является ни движением в изначальном данном, готовом горизонте, ни формированием абсолютно нового горизонта. Скорее, речь здесь идет о том, что можно было бы назвать смысловым смещением. Эпохе меняет все потому, что оно ничего не меняет: отказываясь от вмешательства в мирские дела, от стремления к удовлетворению естественных интересов, т. е. к *закрытию* горизонта, феноменолог как феноменолог (но не как обычный человек со своими естественными интересами, которым он, конечно, остается) открывает горизонт как всегда уже открытый, соответственно, просто позволяет ему быть тем, что он есть сам по себе, и в то же время, как ни парадоксально, благодаря такому невмешательству осуществляет основную интенцию естественного сознания – закрывает горизонт как горизонт, выходя за его пределы. Трансцендентальная феноменология возможна лишь в *двойном* движении перехода от осуществляющего смысла (соответствующего, говоря упрощенно, осуществившемуся ожиданию) к «пустому» смыслу (соответствующему не осуществившемуся или еще не осуществившемуся ожиданию) и обратно, от пустого смысла к осуществляющему. В этом переходе меняется не содержание естественных «очевидностей», а способ их присутствия для нас и мы сами, поскольку принимавшееся нами за просто-напросто сущее превращается в смысл *in statu nascendi* с соответствующим ему, не встраиваемым в систему готовых смыслов событием смыслообразования (чистым сознанием), смысл же и чистое сознание как таковые снова превращаются в просто-напросто сущее для феноменологического анализа. В своеобразном смысловом опосредствовании сущее *становится* тем, чем оно всегда уже было; соответственно, после эпохе снова появляются «сознание», «вещь», «мир» и т. п., но так, что понимать все эти выражения нужно лишь в свете этого становления, т. е. самого *события перехода* от исходного естественного смысла к феноменологическому. Проще говоря, гуссерлевское эпохе раскрывает смысл естественного мира, субъективности и любого мирского сущего в качестве знакомого и незнакомого одновременно. Этот смысл, конечно, знаком нам из естествен-

ного опыта, иначе его нельзя было бы даже проблематизировать [7 с. 236, 8 S. 179–180], но он незнаком нам *как смысл*. Однако речь идет не только о «непонятности само собой разумеющегося» [21, с. 7], но и о приросте – раздвоении – смысла, ведь истолкование сущего как смысла принципиально изменяет его смысл по сравнению с естественным опытом, в котором оно не понимается как смысл, а истолкование смысла и смыслообразования как сущего полностью меняет смысл сущего. Смысловое смещение предполагает двойное видение в естественном и неестественном (феноменологическом) свете [21, с. 27], когда смысл восстанавливается лишь посредством мутации смысла. Но такое восстановление всегда остается становлением; следовательно, скорее двунаправленным движением *между* феноменологической и естественной установками, нежели пребыванием в них. Коллапс мира конституирует двусмысленность, вклиниваясь, как взвешенное состояние, *между* пустым и осуществляющим смыслом и заставляя смыслообразование колебаться между ними [21, с. 27]. Гуссерлевский эксперимент показывает, что эпохе не столько подвешивает естественную установку, сколько подвешивает опыт между естественной и феноменологической установками. Интерес феноменолога – в *inter-esse*, бытии между идентичностями. Событие мирового коллапса раскалывает идентичность субъекта и мира и преодолевает метафизическое удвоение миров на являющийся и подлинно сущий внутренним раздвоением данного мира. По ту сторону мира естественного опыта нет иного мира, но есть тот же мир *как иной*. Событие переворачивает привычное отношение смысла и двусмысленности: двусмысленность перестает быть тем, что нужно преодолеть, чтобы добраться до собственного смысла, поскольку именно двусмысленность теперь конституирует собственный смысл.

Но дальнейшее продумывание вопроса, *может* ли непредвиденное вторжение смыслового коллапса мира в течение естественного опыта служить мотивацией феноменологического исследования, приводит Гуссерля к иному пониманию смены установки. Поздние тексты основателя феноменологии отмечены кардинальной переоценкой мысленного эксперимента по уничтожению мира. Гуссерль обнаруживает феномен аподиктичности бытия мира и убеждается не просто в эмпирической, но и сущностной немыслимости опыта, описанного в § 49 *Идей I*.

Более внимательный анализ структуры очевидности показывает, что очевидность бытия вещи в мире может быть вытесне-

на лишь очевидностью бытия другой вещи, но никогда – простой неочевидностью. Иначе говоря, исчезновение одних естественных очевидностей *есть* появление *других естественных очевидностей* (например, когда очевидность существования дамы вытесняется очевидностью существования восковой фигуры), соответственно, потенциально уходящий в бесконечность ряд разочарований естественных ожиданий в смысле *Идей* не может даже начаться. Любое нарушение согласованности необходимо встраивается в совокупную согласованность естественного опыта, которая, таким образом, не может быть нарушена *как таковая*. Столкновение очевидностей в естественном опыте всегда происходит в рамках горизонта, который не может затрагиваться модализацией (превращением бытия в видимость и т. п.) именно потому, что он и есть условие возможности модализации [22 с. 202]. Это значит, что смысловой коллапс мира – это невозможный опыт, поскольку мир – не та или иная очевидность и не вещь, которую можно модализировать в единичном опыте, но само движение очевидностей и сам горизонт модализации: «Аподиктической является достоверность бытия мира как мира» [23 S. 256].

В этом рассуждении можно было бы увидеть феноменологический вариант опровержения идеализма, однако мысль Гуссерля движется в совершенно другом направлении. Именно невозможность мысленного эксперимента по уничтожению мира оказывается величайшим уроком этого эксперимента, показывающим тем самым, что естественная установка *не может* выйти за собственные пределы, хотя с точки зрения радикальной философской ответственности перед миром она должна сделать это. Загадкой становится уже не только мир, загадкой становится сама загадка мира, так как, если эксперимент по уничтожению мира немислим, лишь неведомая внешняя сила может вырвать сознание из естественной установки. Мотивация к совершению эпохе превращается, на первый взгляд, в неразрешимую проблему. Указания на волю, к которому Гуссерль прибегает для объяснения смены установки, также недостаточно, ведь нормальная воля движется в горизонте мира – следовательно, *иная воля* предполагала бы уже свершившееся событие трансформации горизонта.

В *Кризисе* Гуссерль пытается решить эту проблему, набрасывая иной, альтернативный картезианскому (то есть мотивированному мысленным уничтожением мира) путь к редукции [7 с. 207–209, 8 S. 156–158]. Мотив эпохе обнаруживается теперь в

различении данности мира и данности вещи. Естественный опыт – это опыт в горизонте мира (устремленность к вещам, объектам мира) но не опыт мира как горизонта (не являющегося вещью), следовательно горизонт мира не может стать видимым в горизонте мира: «Естественная жизнь <...> есть жизнь в универсальном нетематическом горизонте» [7 с. 197, 8 S. 148]. Феноменология, в противоположность естественному опыту и основывающимся на нем обычным, объективным наукам, не строится на почве мира, а имеет дело с миром как почвой [7 с. 199, 8 S. 149].

Невозможность смыслового коллапса мира показывает различие мира и вещей мира. Именно неудавшийся переход от модализации вещи в единичном опыте к модализации совокупного опыта мира демонстрирует, что в то время как *каждое сущее* мира находится во взвешенном состоянии между бытием и видимостью, мир не находится в этом состоянии потому, что он как раз не есть *сущее мира* (которое только и доступно естественному опыту) [7 с. 194, 8 S. 146]. Мир не подвешивается, поскольку он и есть *сама подвешенность* вещей – движение очевидности и трансформация смысла. Напротив, объективная истина, принадлежащая исключительно естественной установке, «произрастает из потребности человеческой практики, из стремления предохранить то, что дано как просто-напросто сущее (schlicht als seiend Gegebene) <...> от возможной модализации достоверности» [7 с. 236, 8 S. 179]. Другими словами, естественный опыт хочет «заворожить» вещи, заставить их застыть, и тем самым вырывает их из мира, превращая мир в статичную совокупность объектов. Разрушение же какой-то статичной очевидности в естественном опыте всегда есть замещение ее другой статичной очевидностью. Таким образом, чтобы остановить эту остановку опыта, недостаточно подвесить *те или иные вещи* мира, поскольку *такое* подвешивание «лишь создает для каждой из них новый модус значимости на естественной почве мира» [7 с. 203, 8 S. 153]. В таком случае вернуть вещи миру можно лишь «разом» (mit einem Schlage), выведя из игры управляющее переходом от одной наивной очевидности к другой скрытое полагание мира [7 с. 203, 8 S. 153], соответственно приостановив вовлеченность в движение естественных данностей как погоню за тем, что будет надежно защищено от «возможной модализации достоверности». Эпохе высвобождает нас из переплетения (Geflecht) естественных очевидностей, позволяет занять позицию над их «взаимопроникновением» (Ineinander) [7 с. 203,

8 S. 153], т. е. конституирует установку «незаинтересованного наблюдателя» [7 с. 234, 8 S. 178]. Эпохе, тем самым, *тоже* вырывает нас из мира (подвешивается не просто та или иная мирская очевидность или та или иная «естественная значимость», подвешивается *сам их бесконечный переход друг в друга*, который и есть горизонт мира) но так, что этот выход из мира оказывается тождественным вхождению в мир. Приостанавливая движение мира, феноменология впервые позволяет ему быть движением. Вовлеченность в мир вырывает нас из мира, ее приостановка возвращает нас в мир, так как только посредством выведения из игры мирских интересов мы впервые обретаем интерес к *миру*. Горизонт мира снова сам выходит за собственные пределы, но эта самотрансценденция мира в поздних текстах Гуссерля связывается уже не с возможностью, а с невозможностью коллапса совокупной согласованности опыта.

Как явствует из вышесказанного, событие коллапса мира выступает мотивацией эпохе и в поздних текстах Гуссерля, несмотря на полную переоценку, которую он дает распаду согласованности опыта. Лейтмотивом гуссерлевских описаний этого опыта остается его невозможность. Она предстает или в облике *возможности невозможности* восстановления естественной согласованности, или в виде *невозможности этой невозможности*, открывающей бытие мира как невозможное в горизонте мира (поскольку оно непредметно) и позволяющей совершить невозможный акт – подвесить мир, несмотря на присущую ему *аподиктическую достоверность*. Но аподиктическая достоверность мира *как мира* и есть его подвешенность. Это обстоятельство позволяет Гуссерлю противопоставить в *Кризисе* жизненный мир объективному миру, чей смысловой генезис определяется смещением мира с универсальным, всеохватывающим объектом [7 с. 174, 8 S. 130]. Как жизненный, мир есть *горизонт*, т. е. двойное движение данности как «точки зрения» сознания на вещь (перспективы) и того способа, которым вещь обнаруживает себя для сознания [10, с. 196]. Обнаруживаемая невозможным опытом горизонтность мира делает многозначность конститутивной чертой вещей. Жизненный мир intersубъективен не потому, что, как тождественный объект, он не затрагивается сменой перспектив и одинаков для всех, а наоборот – потому, что каждая перспектива сущностно отсылает к другой перспективе как перспективе другого, и, коррелятивно, самообнаружение вещей есть бесконечное движение смысловых

отсылок и трансформации смысла. Противостоящая опыту события предпосылка тождества смысла становится тогда истоком потери мира, которую Гуссерль, как известно, вменяет в вину науке Нового времени, поскольку последняя строится на методическом исключении перспективизма и, следовательно, на разрушении горизонтности жизни [7 с. 48, 8, S. 27, 24 с. 16]. В нивелировании мира до неподвижной голый объективности исчезает то, что делает мир миром, – бесконечное движение данности. Натуралистическая объективация мира представляет собой, однако, лишь радикальную форму устремленности естественной жизни к стабилизации смысла. Та же тенденция скрывается за метафизическим удвоением мира на феноменальный и трансцендентный – сколь бы явно на словах ни выступали против него естественные науки, оно остается их скрытой предпосылкой [7 с. 176, 8 S. 131). Смена установки как опыт события открывает перед феноменологией перспективу продуктивного преодоления естественной вовлеченности в мир, натуралистической объективации мира и его метафизического удвоения.

И все же у самого Гуссерля даже в поздних работах, включая *Кризис*, понимание мира отмечено известной двойственностью, в силу которой в его феноменологии сохраняется опасность утраты мира. С одной стороны, мир десубстанциализируется и фактически отождествляется Гуссерлем с подвижностью горизонта в двух вышеупомянутых измерениях. Перспективы сознания сущностно коррелируют со способами самообнаружения вещей: сознание существует, лишь выступая навстречу вещам как интенциональное, вещи существуют, лишь выступая навстречу сознанию как феномены. Но «чудом из чудес» является событие их встречи, в котором они только и возможны, то «между» как среда феноменализации, вне которой они немислимы, поскольку она, не будучи ни вещами, ни сознанием, конституирует как отсылки от измерения сознания к измерению вещей и от измерения вещей к измерению сознания, так и отсылки внутри этих измерений. Лишь посредством этих отсылок вещи и переживания могут обнаружить себя, т. е. быть. Последовательное проведение этой интерпретации мира, как отмечает К. Хельд, требовало признать, что мир не принадлежит «субъективной» или «объективной» стороне интенциональной корреляции, но, как «предданное измерение открытости» [10 с. 194], представляет собой само открытое пространство динамической корреляции сознания и предметов,

или саму корреляцию, поскольку она не сводится к тем сторонам, которые в нее вступают [10 с. 196]. Однако Гуссерль эксплицитно закрепляет мир лишь за *объективной* стороной интенциональной корреляции, именуя его «универсумом предметных полюсов» [7 с. 241, 8 S. 183] и снова противопоставляя ему конституирующую его сверхмирную трансцендентальную субъективность. Тем самым он не удерживает открытого им различения и, пусть и на новом, феноменологическом уровне, возвращается к объективистскому истолкованию мира. Преодоление субъективизма посредством еще более радикального субъективизма имеет своей оборотной стороной преодоление объективизма посредством еще более радикального объективизма, отождествляющего сам мир с предметным коррелятом сознания. В таком случае различие мира и вещей не проводится до конца, и смешение мира с некоторым универсальным предметом остается угрозой для феноменологии.

Хайдеггер: событие и процесс

Хайдеггер отчетливо видит опасность, которая заключается в том, чтобы понимать опыт мира в рамках субъект-объектной корреляции, и уже в ранних лекционных курсах вступает на путь ее преодоления. Этот путь проходит через понятие события, вводимое в лекционном курсе «Идея философии и проблема мировоззрения» [25 S. 73–76]. Хотя обращение к событию в текстологическом и терминологическом отношении в философии раннего Хайдеггера остается лишь эпизодом, в проблемном плане оно задает контекст, в котором осуществляется тематизация опыта мира, имманентная критика феноменологии и критика метафизики вплоть до *Бытия и времени*.

Сущность события (Ereignis) описывается посредством противопоставления его процессу (Vorgang) [25 S. 75]. Процесс – это некоторое происшествие в «объективном» мире, являющееся предметом теоретического рассмотрения. Например, восход солнца является процессом, если он рассматривается чисто астрономически [25 S. 74]. Приставка *vor* (перед, пред) указывает на противопоставление *я* и мира: *я* – не в мире, мир *передо* мной как *противостоящий* мне *предмет* (Gegen-stand). В теоретическом рассмотрении мира предметов утрачена непосредственная жиз-

ненная значимость мира, он противостоит мне как незаинтересованному наблюдателю в качестве чего-то чуждого. «Бытие предмета, объекта не затрагивает меня» [25 S. 74].

Теоретическое отношение к миру разрушает его непосредственную освоенность, оно есть недоверие к ней, отесняющее ее или в области кажимости, или в области чего-то субъективно-го. Хайдеггер, напротив, предлагает проникнуться недоверием к этому недоверию, вводя понятие события как присвоения, снимающего теоретическую дистанцию по отношению к миру. Конечно, в *Er-eignis* и *er-eignen* обыгрывается *eigen* (собственный). Мир в собственном смысле – это *собственный* мир. Другими словами, это мир, в который я вовлечен, мир в качестве моего или нашего и т. п., тогда как мир в объективном смысле остается мне чуждым, ведь объективное описание призвано установить, что он есть *безотносительно* ко мне. Мир и вещи мира до всякой теории обладают для меня жизненной значимостью, т. е. я не смотрю на мир как незаинтересованный наблюдатель, а непосредственно заинтересован в мире и понимаю *самого себя* исходя из тех возможностей, которые я открываю в вещах [26 с. 39–40]. В событии, по Хайдеггеру, состоит структура *переживания* окружающего мира [25 с. 75]. Эта структура снимает противопоставление субъекта и мира, показывая, что наше бытие = наше растворение/исчезновение в мире, бытие же мира – в том, чтобы быть нашим.

В описании события как структуры переживания легко распознать основные предпосылки анализа подручности и повседневности в *Бытии и времени*. Мы не озадачены миром теоретически, но озабочены им «прагматически», соответственно он всегда уже присвоен и освоен. Правда, как выясняется в дальнейшем, этот тезис нуждается в инверсии: не столько мы присваиваем мир, сколько мир присваивает нас, точнее, мы всегда уже присвоены миром. Поэтому, с одной стороны, вещь всегда уже обладает жизненной значимостью, *конституирующей* ее как вещь, благодаря чему она – не предмет, а средство (молоток для забивания гвоздей, дом для проживания etc.), с другой же стороны, жизненная значимость вещей для «субъекта» *конституирует* его в качестве реального, а не теоретически сконструированного. Холистичность мира подручного и растворение «я» в *das Man*, где каждый есть то, что он делает с вещами [5 с. 126, 6 с. 126], позволяет Хайдеггеру более выпукло, нежели Гуссерлю, раскрыть горизонтную

структуру мира³. Так как сущность вещи как средства – в отсылке к другим средствам и контексту «мира труда» [27 с. 199–208, 28, S. 259–272] в его целостности, то не мир понимается из вещей, а вещи из мира, соответственно смешение мира с совокупностью вещей более невозможно. Так как мы сами понимаем себя из того, что мы делаем в мире, следовательно, первоначально обнаруживаем себя «там», в мире, а не «здесь», в некоторой «внутренней» сфере сознания, субъект растворяется в движении к миру: субъект-объектная корреляция преодолевается бытием-в-мире. Бытие-в-мире демонстрирует структуру события и выступает радикальной версией интенциональности, устраняющей саму интенциональность, ибо в событийном опыте мира не остается ни предметов (вещи – средства в окружающем мире), ни противостоящего миру сознания.

Событие становится «преданным измерением открытости» [29 р. 7]. Гуссерль сказал бы, что мир – это жизненный, т. е. данный (актуально или потенциально) мир, а жизнь всегда есть жизнь в мире. Однако для Хайдеггера понятие данности и, как следствие, движения данности, определяющее гуссерлевское истолкование опыта мира, уже искажает существо дела. Данность все еще подразумевает данность *предмета* или, если речь идет о трансцендентальной субъективности, квазипредметную данность чистых переживаний и их интенциональных коррелятов для рефлексии, т. е. *теоретического схватывания* [27 с. 111, 28 с. 142]. *Dasein*, приходящее на смену трансцендентальной субъективности, напротив, ускользает от рефлексии, поскольку оно ускользает от себя самого. *Я существую* не означает «я дан самому себе с очевидностью, принципиально превосходящей очевидность данности вещей». *Я существую* в хайдеггеровском истолковании означает *я живу* [30 с. 78], соответственно, нахожусь в мире (конечно, не в наивно-пространственном или биологическом смысле). Конститутивная черта жизни – неосуществленность. Именно потому, что мое существование не является для меня предметом теоретического постижения как данное и завершенное, а облада-

³ Конечно, горизонтность мира – центральная проблема гуссерлевской феноменологии, но при этом она раскрывается в ориентации на предметное или по крайней мере квазипредметное схватывание вещи в восприятии. В этой ориентации, по Хайдеггеру, уже проявляется теоретическая деформация повседневного опыта, следствием которой становится изоляция вещи как предмета от мира.

ет для меня жизненной значимостью как то, что всегда еще только предстоит осуществить, жизнь как жизнь определяется своей не-данностью. Поэтому рефлексия как метод исследования субъективности всегда уже упускает сущность «фактической жизни» [30 с. 78]. *Я существую* подразумевает, что меня еще нет и я не дан самому себе, но в то же время говорит о том, что мое существование уже «препоручено» мне как подлежащее осуществлению, соответственно оно уже есть как еще не существующее [5, с. 135, 6 S. 135]. Двойное движение открытости в «еще не» и «всегда уже», во встречном самообнаружении *Dasein* и вещей разрывает тождество субъекта (*Dasein* – не субъект, ибо оно не пребывает как подлежащее, а «всегда уже» еще не есть) и снимает принцип всех принципов, т. е. принцип данности.

Рефлексию в исходном смысле Хайдеггер, фактически, связывает с опытом события. Рефлексия – это отражение *Dasein* в вещах, в котором оно впервые себя обнаруживает [31 с. 211–212, 32 S. 226–227]. Иными словами, рефлексия – это уже рассмотренный выше опыт истолкования нами самих себя исходя из вещей, с которыми мы имеем дело в мире. Игра взаимного присвоения *Dasein* и мира (бытие вещей = их значимость для меня, мое бытие = значимость вещей для меня) открывает перед феноменологией возможность выйти не только за пределы метафизики субъективности, но и за пределы метафизики вообще. Согласно Хайдеггеру, все метафизические категории (существование, субстанция, реальность, количество и т. п.) предполагают размирщение мира, т. е. упущение из виду события как присвоения, ибо онтологическая структура мира «считывается» с изолированных вещей как предметов, чьи отсылки к миру тем самым оказываются разорванными [27 с. 230, 28 S. 301]. Субъективизм и объективизм – лишь радикальные формы теоретического отношения к миру. Теоретическая установка, в которой Гуссерль видит изначальный феномен духовной Европы [8 S. 347–348], становится у Хайдеггера истоком потери мира, совершающимся уже в античной философии. Первым шагом на пути к преодолению этой потери у раннего Хайдеггера выступает анализ опыта события в повседневности.

Однако этот первый шаг, как ни странно, оказывается также наиболее глубокой предпосылкой потери мира. В хайдеггеровской феноменологии возникает методическая двусмысленность, по меньшей мере формально напоминающая ту, которой

отмечена и феноменология «естественного мира» у Гуссерля. Описание естественного мира, совлекающее с него «одеяния» теоретических (научных или философских) конструктов [7 с. 78, 8 S. 52], носит лишь *предварительный* характер [33 р. 28]. Феноменология возвращается к естественному миру не для того, чтобы *остаться* в нем, а для того, чтобы сделать его проблемой. Именно естественный опыт скрывает в себе истоки научной и философской утраты мира. Свет рефлексии ослепляет нас, порождая иллюзию неизбежности понимания мира и, соответственно, нас самих по образцу вещей. Преодоление естественного искажения мира требует иного опыта, в котором проблематичность само собой разумеющегося обнаруживалась бы без его теоретической деформации.

В контексте *Бытия и времени* и ранних лекционных курсов эта ситуация может быть описана следующим образом. Ближайшим образом и большей частью я понимаю самого себя исходя из того, чем я занят, т. е. исходя из тех вещей (средств), с которыми я имею дело [5 с. 126, 6 S. 126]. Но в озабоченности средствами каждый может заменить каждого. Событие непосредственно есть со-бытие⁴ (*Mitsein*) или существование в мире с другими, так как мир средств по своей сущности есть совместный мир (*Mitwelt*) [5 с. 125, 6 S. 125]. Иначе говоря, поскольку озабоченность миром всегда является совместной, не существует *моего собственного мира*, из которого я должен был бы каким-то образом выйти, чтобы испытать опыт другого: я всегда уже, поскольку я существую, пребываю в общем (совместном) мире и впервые нахожу себя, а ближайшим образом и большей частью всегда остаюсь, в горизонте публичности (*Offentlichkeit*) [5 с. 127, 6 S. 127]. Другие – не те, от кого я отличаю самого себя, а те, от кого я себя как раз не отличаю [5 с. 129, 6 S. 129]. Другие, исходя из которых я понимаю самого себя, когда растворяюсь в мире средств, не являются определенными [5 с. 126, 6 S. 126]. Это – *das Man* или никто как «реальнейший субъект повседневности» [5 с. 128, 6 S. 128], усредненность как таковая (но не как сумма «всех»), формирующая целостности отсылки [5 с. 129, 6 S. 129]. Связи отсылки, конституирующие вещи, восходят к *das Man*, следовательно смысловые структуры мира являются анонимными. Событие как присвоение мира (рас-

⁴ Конечно, в текстах Хайдеггера не устанавливается никакой языковой связи между *Ereignis* и *Mitsein*.

творение в вещах и, соответственно, в других) делает мир изначально чуждым мне и отчуждает меня от себя самого.

Таким образом, опыт, к которому Хайдеггер обращается для преодоления теоретического отчуждения от мира, сам представляет собой дотеоретическую утрату мира и того, что он называет собственностью (*Eigentlichkeit*) *Dasein* как бытия-в-мире [5 с. 42–43, 6 S. 42–43]. *Dasein* как бытие-в-мире «всегда мое» [5 с. 42, 6 S. 42], но благодаря всегда уже совершившемуся событию оно – всегда уже не мое, «другие отняли у него бытие» [5 с. 126, 6 S. 126]. Собственность – прошлое, которое никогда не было настоящим, соответственно прошлое, которого еще нет. Однако проблематичность, конститутивная для человеческой жизни, поскольку она является своей неосуществленностью, нивелируется публичной открытостью *das Man*, ведь последняя – это сфера само собой разумеющегося. Так как «кто» повседневного существования обнаруживает себя как никто, то нет того, кто бы «разумел», все «разумеется» никем, или никем не разумеется, другими словами, само собой разумеется. Поскольку ответы на все вопросы уже даны никем, не может идти речи о *моей ответственности* за врученное мне фактическое существование (как и о чьей-либо ответственности вообще) [5 с. 127, 6 S. 127]. Тотальная (публичная) открытость понятного и освоенного мира маскирует его открытость, т. е. горизонтность как проблематичность. В событии открытость мира скрывает себя тем, что она открывает. Она скрывает себя как тем «сущим», которое она открывает, так и тем фактом, что она *открывает*.

Событие обмирщения есть поэтому событие размирщения, другими словами, разрушение горизонтности, составляющее предпосылку объективации мира. Оно отсекает от нашего существования конституирующие его прошлое, которое никогда не было настоящим, и будущее, которое никогда не будет настоящим (сущностную неосуществленность), нивелируя их до данного и превращая будущее и прошлое в будущее и прошлое настоящее как сменяющиеся свойства пребывающей наличной вещи. Оно разрушает горизонтность мира, превращая его в вещь. Уже в дотеоретическом растворении в мире, по Хайдеггеру, мы ослеплены открытостью мира, поскольку мир в целостности отсылки открывает нам вещи («сущее») и тем самым скрывает себя, поскольку не есть какая-либо вещь и вообще сущее [34 р. 5]. Мир скрыт самим горизонтом мира, отчего бытие-в-мире смешивается с вещью,

встречающейся *внутри* мира. Событие открытия мира оборачивается его утратой.

Как возможно преодоление этой утраты, если она конститутивна для сущности нашего существования в мире? Ни теоретическое отстранение от мира, ни волевое решение не могли быть ответом на этот вопрос, ибо для Хайдеггера они уже находятся на почве естественной потери мира. Если ответ вообще возможен, его следует, в таком случае, искать исходя из опыта повседневности [35 с. 56].

Так перед Хайдеггером возникала формально та же задача, которую, начиная с *Идей*, по-своему пытался решить Гуссерль: описать дотеоретический опыт *различения мира и вещей мира* как событие самотрансценденции естественного опыта. Подобно своему учителю, Хайдеггер сталкивается с проблемой *внутренней мотивации* перехода от естественного (несобственного) опыта к собственному, хотя, в отличие от Гуссерля, феноменология не является для Хайдеггера единственной возможностью подлинного существования. Соответственно, событие должно было быть раскрыто не только как движение повседневности, но и как имманентная катастрофа естественного понимания мира – выход повседневной освоенности за собственные пределы. Речь, следовательно, шла не о двух событиях, но о внутреннем раздвоении одного и того же события: мы должны потерять себя в мире, чтобы восстановить собственное бытие-в-мире в дотеоретическом самоосмыслении.

Для описания этого перехода Хайдеггер нуждался в аналоге гуссерлевского уничтожения мира – опыте коллапса повседневной освоенности. В нем Хайдеггер отыскивает событие явления мира *как мира*. Однако, в отличие от гуссерлевского эксперимента по уничтожению мира, в этом опыте полностью элиминируются элементы волюнтаристической и теоретической установки. Если у Гуссерля эксперимент по уничтожению мира все еще остается *теоретическим размышлением о возможности* опыта определенного рода, которое мы иницилируем по своей воле, то опыт коллапса повседневной освоенности в смысле *Бытия и времени* и ранних лекционных курсов вовсе не является *мысленным экспериментом*. Таким опытом выступает *ужас* [5 с. 182, 6 S. 182]. Ужас – не размышление о возможном опыте, а актуальный опыт настроения, внезапно вторгающийся в самую обыденную повседневность помимо всякой воли и до всякого познания. Ужас, утверждает

Хайдеггер, есть та возможность *Dasein*, которая «должна предоставить онтическое “разъяснение” (Aufschluß) его самого как сущего» [5 с. 184, 6 S. 184].

Впрочем, хайдеггеровский анализ ужаса как возможности возвращения утраченной собственности (*Eigentlichkeit*) нашего существования, т. е. как события, преодолевающего событие (растворение в мире и публичности), сразу же обнаруживает свою двусмысленность. Речь в нем идет не просто о мотивации (если пользоваться термином Гуссерля) перехода от несобственного существования в мире к собственному, но и о мотивации обратного перехода, который всегда уже произошел. Несмотря на это «всегда уже», Хайдеггер указывает на эту мотивацию, делая ее исходным пунктом описания. Что мотивирует растворение в вещах и анонимности *das Man*, служащее истоком опредмечивающего лжетолкования мира и нашего существования в нем? Ответом на этот вопрос также оказывается ужас в качестве события [5 с. 185–186, 6, S. 185–186]. Как непредвиденное, событие всегда уже совершилось, оно есть двойное движение от собственного существования к несобственному и обратно.

Растворение среди вещей и других подразумевало выход *Dasein* за собственные пределы, в котором оно теряет мир, т. е. само себя, так как оно есть бытие-в-мире. Такой выход за пределы самого себя поэтому есть бегство от мира в мир [5 с. 184, 6 S. 184], показывающее двусмысленность мира. Мы бежим в мир в смысле растворения среди *вещей мира* и других, но мы также бежим от *мира как мира*, от проблематичной открытости нашего собственного существования, препоручая его *das Man*. Растворение в мире поэтому не может быть бегством от чего-то существующего, ведь оно есть поворот к *вещам* как таковой [5 с. 184, 6 S. 184]. Поворот к вещам – это бегство от ничто, другими словами, отшатывание от мира [5 с. 186, 6 S. 186], которое и есть сущность настроения ужаса:

Падающее бегство в домашний уют (Zuhause) публичности есть бегство *от* бездомности (Unzu Hause), то есть жути (Unheimlichkeit), которая присуща *Dasein* как брошенному, вверенному в своем бытии самому себе бытию-в-мире⁵ [5 с. 189, 6 S. 189].

⁵ Перевод уточнен.

Стратегии имманентного «самопреодоления» естественного опыта, которую Гуссерль пытался воплотить в мысленном эксперименте по уничтожению мира, Хайдеггер придает радикальную форму – событие, выводящее естественный опыт за его пределы, конституирует его в качестве естественного. В опасности заключается спасение, поскольку растворение в мире уже скрывает в себе собственное преодоление.

Структурные аналогии между гуссерлевскими описаниями эксперимента по уничтожению мира и хайдеггеровскими описаниями настроения ужаса бросаются в глаза. Гуссерлевский эксперимент мотивирует подвешивание бытийной значимости (*Seinsgeltung*) или бытийного смысла мира [7 с. 203, 8, S. 153]. В опыте ужаса, согласно Хайдеггеру, «мир имеет характер полной незначимости» (*Unbedeutsamkeit*) [5 с. 186, 6 S. 186]. Незначимость, как и в гуссерлевском эксперименте, означает коллапс отсылки: «Внутримирно открытая целостность имени-дела утрачивает значение. Она вся в себе проседает»⁶ [5 с. 186, 6 S. 186]. Поскольку «в ужасе тонет подручное окружающего мира, внутримирное сущее вообще»⁷ [5 с. 187, 6 S. 187] или, другими словами, поскольку «внутримирное сущее здесь вообще не является “релевантным”» [5 с. 186, 6 S. 186] и «“мир” не может нам ничего более предложить, как и соприсутствие других» [5 с. 187, 6 S. 187], ужас оказывается опытом аннигиляции. Речь при этом идет не о возможности небытия мира как предмета, а о *невозможности бытия мира и *Dasein* как предмета и чего-то существующего вообще*. Как и у Гуссерля, аннигиляция связывается с опытом «разочарованных» естественных ожиданий – мы ждем, что «предмет» ужаса вот-вот обнаружится, но эти ожидания снова и снова проваливаются в пустоту, конституируя феноменологический сапсенс мира: «Угрожающее поэтому не может приблизиться по определенному направлению внутри близости, оно уже “вот” – и все же нигде, оно так близко, что стесняет и перебивает дыхание – и все же нигде» [5 с. 186, 6 S. 186]. Ужас – это опыт различия мира и вещей мира, соответственно мирового горизонта и того, что *может* обнаруживать себя в нем: «Захваченность ужасом раскрывает прямо и исходно мир как мир»⁸ [5 с. 187, 6 S. 187].

⁶ Перевод уточнен.

⁷ Перевод уточнен.

⁸ Перевод уточнен..

Подобно гуссерлевскому эпохе, показывающему невозможность встраивания горизонта мира и трансцендентальной субъективности в горизонт мира, ужас раскрывает «бездомность» (Unzuhaue) мира и *Dasein* в пространстве присвоенного и освоенного мира. Бытие-в-мире обнаруживает себя в качестве ничто, т. е. как то, с чем невозможно иметь дело как со средством или схватывать как предмет, соответственно как не поддающееся встраиванию в связи отсылку (определяющее, что за вещь находится перед нами) или *предметному* выхватыванию из этих связей [36 р. 68]. Поэтому значимость мира как мира есть его незначимость (коллапс отсылки), подобно тому как бытийная значимость мира (мир в качестве существующего для сознания) у Гуссерля выявляется ее подвешиванием.

Однако ужас – это эпохе, которое мы не осуществляем, поскольку оно *происходит* с нами. Если мысленный эксперимент по уничтожению мира и подвешивание мира в гуссерлевской феноменологии ведут к появлению незаинтересованного наблюдателя, удерживающего теоретическую дистанцию по отношению к миру, то ужас в *Бытии и времени* и ранних лекционных курсах является опытом аффективного, дотеоретического отчуждения от мира, опытом самоотстранения и самотрансценденции мира, в котором *вовлеченность* в мир достигает апогея:

Ужас уединяет и тем самым раскрывает *Dasein* как “solus ipse”. Этот “экзистенциальный солипсизм” столь мало переносит изолированную вещь-субъекта в безобидную пустоту безмирного существования, что он как раз ставит *Dasein* в радикальном смысле перед его миром как миром и перед ним самим как бытием-в-мире⁹ [5 с. 188, 6 S. 188].

Событие как присвоение утраченного во всегда уже совершившемся событии собственного существования мира и собственного существования в мире оказывается тем самым *отчуждением* мира и нас самих. В маргиналиях к рассматриваемому месту *Бытия и времени* Хайдеггер использует термин *Ent-eignis* (от-своение) [5 с. 443, 6 S. 443]. Связь феноменологии ужаса и описания опыта события в ранних лекционных курсах становится очевидной. Ужас – это присвоение мира как мира, или присвоение нас миром

⁹ Перевод уточнен.

в его чуждости и «жуткой бесприютности» (*Unheimlichkeit*), иначе говоря, в выходе за пределы горизонта мира, т. е. существующего как такового. Событие (*Er-eignis*) – присвоение мира посредством его от-своения (*Ent-eignis*.) Двойственность *Ereignis* есть, следовательно, двойственность *Enteignis*. «Первое» событие – освоение мира как от-своение мира (бегство от ужаса) в растворении среди вещей и других, в формировании мирового пространства освоенности. «Второе» событие – от-своение мира (коллапс освоенности) как освоение мира, возвращение утраченной собственности из потерянности в вещах и других. *Er-eignis* и *Ent-eignis* есть, таким образом, одно и то же, однако в них раскрывается двойное движение ужаса. Ужас есть и отшатывание от «чистого» мира, делающее его своим в несобственности, и расшатывание этого отшатывания, делающее его чуждым в собственности. Мир уютен и освоен как чужой, бесприютен и исполнен угрозы как собственный.

Двойственность события приобретает поэтому решающее методическое значение для феноменологии *Dasein* [5 с. 190, 6 S. 190], обосновывая тот вид «двойной бухгалтерии», которую вслед за Гуссерлем ведет и Хайдеггер. Ужас – опыт чуждости, но не чего-то далекого, а самого близкого [37 с. 113], поскольку отчуждаемый им мир и есть пространство понятного и знакомого, тождественное нам самим (бытию-в-мире). Ужас становится тогда опытом дотеоретической «непонятности само собой разумеющегося», составляющим условие возможности феноменологии и вообще того удивления миру, которое и есть начало философии. Но он ведет двойную игру: в отшатывании от мира (бегстве от бесприютности) непонятное «дано» как само собой разумеющееся, и в то же время в возвращении *из* дома на «неизвестную родину» мира как такового, где мы всегда уже были, или, что то же самое, где мы никогда не были, само собой разумеющееся «дано» как непонятное. Следовательно, собственность и несобственность, как и две основные установки сознания в гуссерлевской феноменологии, сами по себе не существуют в качестве фиксированных «состояний», существует лишь динамика перехода от ничто мира к никто *das Man* (несобственность) и от никто *das Man* к ничто мира (собственность). Собственность и несобственность – модификации друг друга в двойной игре события. Несобственность *есть* утрачиваемая (скрываемая) в бегстве от мира собственность, собственность *есть* восстанавливаемая в выходе *несобственного опыта за собственные пределы* (в выходе из «сокрытости») собственность [5 с. 130, 6 S. 130].

Событийный характер этих переходов указывает, однако, на то, что, в отличие от гуссерлевского переключения установок, ими невозможно распоряжаться. Чуждость ближайшего подразумевает, что мир и мы сами – не в нашей власти. Событие неподвластно нам как потому, что оно всегда уже произошло (утрата мира и «врученность» нам нашего существования в мире), являясь фактическим, так и потому, что оно непредвиденно (внезапное вторжение ужаса в обыденную повседневность) и, как обнаружение мира в настроении, не может иметь волюнтаристской природы. Присвоение мира – не что иное, как утрата власти над миром, к которой стремятся воля, техника и объективизм.

В *Бытии и времени* Хайдеггер, впрочем, еще сохраняет за «фактической жизнью» феноменологическую власть как возможность не загоразживаться от обнаружения мира как мира. Разумеется, такая власть еще не означает *феноменологической тематизации* мира, а заключается лишь в том, что *Dasein* позволяет миру явить себя, не обезвреживая это явление публичной интерпретацией. Мы не имеем власти над событием самообнаружения мира, не «производим» этот опыт, но мы можем принадлежать или не принадлежать ему. С другой стороны, позволить событию случиться с нами – значит оказывать ему сопротивление, поскольку ужас как событие *отшатывания* от мира выбрасывает нас из себя и поворачивает к вещам. Девизом феноменологического движения навстречу событию и против него становится «Прочь от вещей!». Событие в собственном смысле может случиться, только если мы способны удержаться в нем. Идея абсолютной ответственности философа перед миром, в которой Гуссерль видел мотивацию эпохе, не уничтожается хайдеггеровским отказом от принципа воли, но получает новое обоснование, если философия – самая радикальная из возможностей собственного обнаружения мира.

Параллели между хайдеггеровским и гуссерлевским описанием события мирового коллапса отнюдь не исчерпываются указанием на ту его сторону, которая связана с опытом несбывшихся ожиданий. Как ни странно, гуссерлевское понятие «предельного осуществления», т. е. полного осуществления ожиданий, обосновывающее введение подлинной данности чистого сознания по ту сторону мира, также имеет хайдеггеровский аналог. Полная структура события прорисовывается схождением двух невозможностей – чистой неосуществленности и полной осуществленности опыта. Финальным аккордом здесь становится хайдеггеровский

анализ феномена смерти, непосредственно связываемый в *Бытии и времени* с опытом ужаса.

Я укажу только на важнейшие формальные моменты этого анализа в контексте опыта события. В ужасе (в отличие от страха), как отмечает Хайдеггер, совпадает то, перед чем (*das Wovor*) мы испытываем ужас (наше существование в мире, мир как таковой), и то, за что (*das Worum*) мы испытываем ужас [5 с. 186–187, 6 S. 186–187]. Как выясняется в дальнейшем, в ходе предварительного анализа *собственного* бытия-к-смерти, ужас тем самым открывает угрожающую нам возможность *не быть в мире*, т. е. смерть [5 с. 265–266, 6 S. 265–266]. Если в мысленном эксперименте по уничтожению мира разочарование ожиданий было для естественного сознания мотивацией полагания возможного несуществования мира, то ужас раскрывает нашу возможность не быть более в мире как достоверную [5 с. 265–266, 6 S. 265–266]. Событие ужаса выявляет *возможность невозможности* [5 с. 262, 6 S. 262] нашего существования в мире: «Бытие-к-смерти есть сущностно ужас» [5 с. 266, 6 S. 266].

Смерть есть – и в этом ее принципиальное значение для феноменологии Хайдеггера – феномен, дающий ответ на вопрос о возможности целостности (*Ganzheit*) или *полноты* [5 с. 237, 6 S. 237] фактической жизни (если пользоваться терминологией ранних лекционных курсов). Речь идет как бы о *предельном осуществлении* жизни. Конститутивная черта нашей жизни в мире заключается для Хайдеггера, однако, как отмечалось выше, в ее сущностной *неосуществленности*: «...*Dasein* есть, скорее, пока оно есть, свое еще-не...» [5 с. 245, 6 S. 245]. Это значит, что фактическая жизнь *есть* выход за собственные пределы, соответственно *возможность*, которая *не может быть* осуществлена, т. е. устранена как *возможность*, поскольку жизнь *есть*. Следовательно, в феномене смерти фактическая жизнь уже не просто выходит за пределы того, что она «эмпирически есть», она выходит за пределы себя самой как *жизнь*. Это выход за пределы выхода за пределы. Иначе говоря, в «предельном осуществлении» смерти бытие-в-мире и мир выходят за пределы бытия-в-мире и мира как такового [5 с. 262, 6 S. 262]. Смерть кажется чистой действительностью (полнотой) фактической жизни, снимающей ее потенциальный (горизонтный) характер. Но поэтому она есть возможность, не допускающая осуществления, поскольку жизнь *есть*, – возможность невозможности жизни или невозможная возможность. Полнота фактической жиз-

ни, которой она сущностно является как выход за пределы самой себя, «как раз-таки уничтожает ее» [27 с. 324–325, 28 S. 426]. Понимать фактическую жизнь исходя из *возможности* смерти означает, таким образом, понимать жизнь из единственной возможности, которая, в отличие от других жизненных возможностей, вообще не может быть осуществлена, т. е. позволить жизни быть тем, чем она всегда уже является – чистой неосуществленностью. Смерть тогда оказывается тождеством двух смыслов невозможности, на первый взгляд полностью исключаящих друг друга: невозможности как полного осуществления («действительности»), исключаящего все потенциальное, и невозможности как чистой возможности, невозможной именно потому, что она не может стать действительностью, т. е. исключает все актуальное. Возможность совпадения двух этих невозможностей открывается в событии ужаса, делающем возможным собственное бытие-к-смерти.

Хайдеггеровский аналог гуссерлевской «аподиктической очевидности», конституирующей коллапс мира, становится отчетливо виден. Хайдеггер неслучайно говорит о *достоверности* (*Gewißheit*) смерти, противопоставляя ее аподиктической очевидности в смысле философии сознания: «Принятие смерти за нечто достоверное (*das Für-wahr-halten des Todes*) – смерть *есть* всегда только своя собственная – другого рода и изначальное, чем любая достоверность встречающегося внутри мира сущего, или формальных предметов, поскольку это достоверность бытия-в-мире»¹⁰ [5 с. 265, 6 S. 265]. Из этого следует, что «очевидность непосредственной данности переживаний, Я и сознания неизбежно должна уступать достоверности, заключенной в забегании-вперед (опыте смерти. – М. Б.)»¹¹ [5 с. 265, 6 S. 265]. За хайдеггеровским отказом от принципа очевидности скрывается его радикализация. Поэтому вслед за Хельмолд можно утверждать, что Хайдеггер как феноменолог продумал *принцип очевидности до конца* и тем самым открыл путь к преодолению *потери мира* [10 с. 212]. Этот тезис также указывает на решающее в контексте проблематики опыта мира как события обстоятельство. Хайдеггер, пусть и в совершенно иной форме, воспроизводит ключевой ход гуссерлевского мысленного эксперимента – совпадение самообнаружения мирового горизонта *как горизонта*, т. е. в его неосуществленности,

¹⁰ Перевод уточнен.

¹¹ Перевод уточнен.

с исчезновением горизонта как горизонта в предельном осуществлении смысловых ожиданий. Полнота феноменализации мира есть полнота его ускользания от феноменализации, двойная игра открытия и сокрытия в опыте события.

Правда, методическая тематизация сокрытия как способа существования «самих вещей» позволила Хайдеггеру, в отличие от Гуссерля, эксплицировать возможности, открываемые феноменологическим опытом события для преодоления метафизики. Описание событийного опыта коллапса мира показывало, что принципиальный феноменологический тезис о тождестве самих вещей и феноменов не подразумевает, что феноменология не считается с избыточностью («сокрытостью») вещей по отношению к феноменам. Как раз эта избыточность и является центральной проблемой феноменологии. Но опыт события демонстрирует, что не вещи сами по себе выходят за пределы феноменов, а феномены выходят за собственные пределы, и это внутреннее раздвоение феноменов и есть сами вещи. В этом раздвоении феномен впервые *становится* самим собой. Другими словами, феноменология показывает, что феноменализация и *есть* сокрытие, следовательно, подобно тому как в событии совпадают открытие и открытое, так в нем совпадают сокрытие и *сокрытое*. Поэтому сокрытие, как и феномен в смысле феноменологии, не следует понимать субстанциалистски, как если бы феномен и сокрытие просто указывали на что-то, существующее само по себе помимо них. Сокрытость бытия не означает, что есть нечто скрытое, отличающееся от процесса сокрытия: сокрытие и сокрытое – это одно и то же, следовательно, скрыто не нечто вообще не являющееся, а само сокрытие. Эта десубстанциализация феномена и сокрытия и есть событие.

Событие как *феномен сокрытия* ставит феноменологию перед парадоксальной задачей – позволить непонятому остаться непонятым, не *скрывая его сокрытие* объяснениями. Подлинный ответ на философский вопрос заключается в *невозможности ответа*, понятой не негативно, но позитивно в качестве *внутреннего характера* проблематизируемой «вещи». *Сам феномен* – это проблема, соответственно, его абсолютная «данность» есть чистая открытость вопроса, ускользающего от ответа. Так, в ужасе, как и в настроении вообще, принципиально непонятым остается его «откуда» и «куда» (телеологическая перспектива), но невозможность дать ответы на эти вопросы и есть конститутивная черта этого опыта, тогда как именно попытка ответить на них разрушает

сам опыт [5 с. 134–136, 6 S. 134–136]. Полное прояснение *есть* полное непонимание. В этом смысле за «непонятностью само собой разумеющегося» и в самом деле *ничего нет*, поскольку она *есть* искомый феномен, порождающий новый смысл мира.

Хайдеггеровская критика метафизики как забвения бытия, увиденная в свете опыта события, есть критика забвения самого сокрытия [38 р. 19–21]. Забвение сокрытия означает забвение того обстоятельства, что, открывая для нас существующие вещи, сама открытость скрывает себя, т. е. не может быть чем-то существующим вообще, даже существующим как таковым. Представляя бытие (открытость) в виде существующего как такового, метафизика скрывает само «ускользание» бытия от сущего. Задача феноменологии тогда – явить сокрытое как сокрытое и тем самым осуществить преодоление метафизики.

Событие, опыт и язык

Событие – постметафизическое апостериори, по-видимому, необратимо изменившее наше априори. Что может произойти с философией в ситуации коллапса самого метафизического и самого естественного из всех априори – априори мира?

Ближайшим образом и большей частью ответ, конечно, очевиден. Перед лицом коллапса языка и здравого смысла философия в ужасе отшатывается от себя самой. Речи феноменологов – не более чем «нечленораздельные звуки» [39 р. 74], поскольку переходят границы осмысленного употребления языка и границы здравого смысла. По крайней мере языка события не существует, следовательно, оно в любом случае не сможет стать intersubъективно значимым опытом. Поскольку, однако, за вторым утверждением может скрываться молчаливое признание возможности соответствующего опыта, куда ближе к здравому смыслу был бы в данном случае отказ от ограничения границами языка в критике феноменологических попыток выйти за пределы «естественной установки». Выйти за эти пределы *невозможно*, потому что за ними *ничего нет*. Об этом говорит чувство реальности или чувство возможного. Границы осмысленности установлены раз и навсегда, будь то границы языка или границы здравого смысла и науки в качестве его модификации. Они определяют *собственный смысл* слов и вещей, по отношению к которому какой-либо *иной смысл*

будет (если он вообще *есть*) метафорой или аналогией, чья понятность – лишь тень собственного смысла. Невозможно выйти за пределы горизонта мира – это значит, прежде всего, что мир не может быть, во всяком случае сам по себе, признан горизонтом, а должен оказаться чем-то вроде универсального контейнера, являющегося таким же предметом, как и то, что в нем содержится. Философия в таком случае должна быть либо анализом собственного (здорового) смысла, либо методологической тенью его различных теоретических модификаций в эмпирических науках.

Натурализация границ осмысленности, как и натурализация смысла вообще, есть неустранимая трансцендентальная иллюзия, раскрываемая феноменологией в качестве конститутивной черты естественного опыта мира. Она маскирует историчность мира, постоянно смещающую границы смысла и бессмыслицы. Она есть, тем самым, натурализация культуры. Но она же показывает двусмысленность здравого смысла. Здравый смысл – это смысл, который никогда не признает себя *всего лишь смыслом*. Здравый смысл рассматривает себя в качестве осуществляющего и осуществленного смысла, т. е. смысла, ставшего самой реальностью. Следовательно, его здравость в том, что он *больше* самого себя и *меньше* самого себя. Смысл как *здравый*, иначе говоря, выходит за собственные пределы и потому всегда уже является *странным*. Но он же, как здравый, отрицает, что в качестве смысла он содержит в себе какой-то избыток отношению к тому, что осуществилось. Здравый смысл – замаскированный смысловой перенос и скрытая метафора. Здравый смысл смешивает себя *с самим собой*. Эта смешение порождает субстанциализацию стабильного собственного смысла, загоняющую философию в тупик идентичности, в котором она может отождествлять себя со здравым смыслом и наукой в привычном, «здоровом» смысле этого слова.

Вывести философию из тупика идентичности – значит загнать ее в тупик пара-докса, который раздваивает доксу (здравый смысл); другими словами, показывает «непонятность само собой разумеющегося» или странность здравости смысла. Но имманентная критика здравого смысла и философии, если она ставит перед собой задачу *установить* границы осмысленности, лишь воспроизводит трансцендентальную иллюзию стабильного смысла. Это происходит и тогда, когда она отказывается от натурализации границ мира и *фиксирует* их как границы познания или границы языка. Стабильный смысл все еще несет на себе отпеча-

ток натурализации, поскольку он статичен и делает философию бессильной перед историческими переворотами. Философия никогда не сможет вылечить философские проблемы, ориентируясь на здравый смысл, философия должна вылечить нас *от здравого смысла* [21, с. 165] или, что то же самое, излечить здравый смысл, преодолев смешение смыслов смысловым смещением. Философия не объясняет мир, а полностью изменяет его, совершенно в него не вмешиваясь.

Но мы всегда уже находимся в мире и, следовательно, обречены на слепую наивность стабильного смысла, если *сам мир* не выходит за собственные пределы и не выводит тем самым нас за пределы мира. Здравый смысл невозможно преодолеть извне, но он может треснуть изнутри: не столько философия отличается от здравого смысла, сколько здравый смысл отличается от самого себя. Однако этот зазор мгновенно маскируется и попасть в него – что, с точки зрения здравого смысла, означает упасть в колодезь или яму – может только философ. Если философия приводит двусмысленность здравого смысла в движение, она не просто проясняет его, но и создает новый смысл восстановлением смысла. Философия усложняет (раздваивает) простое (здравый смысл). В этом раздвоении собственный смысл впервые становится тем, чем он всегда уже был. Событие уже произошло, но ему еще только предстоит случиться.

Феноменология смыслового коллапса мира у Гуссерля и Хайдеггера описывает невозможный опыт, который делает философию возможной и в котором философия *делает возможным невозможный опыт*. Событие – реализованная невозможность выхода за пределы мира, т. е. того, вне чего ничего нет или, точнее, вне чего *есть* только ничто – мир как таковой. В опыте события сам мир показывает свою двусмысленность, выходя за пределы себя самого и тем самым впервые становясь самим собой. Событие при этом, как мы видели выше, обнаруживает собственную двусмысленность, поскольку оно маскируется и отталкивает нас от себя. Поэтому феноменология должна также противостоять движению события, чтобы сделать его возможным. Тем самым осуществляется смысловое смещение: всегда уже данный горизонт понятности (мир) становится иным – феноменологическим – горизонтом, впервые становясь тем, чем он всегда уже был, т. е. обнаруживая себя *как горизонт*. Опыт события изменяет не вещи, а *мир*. Мир – если воспользоваться гуссерлевским языком – становится смыслом, которым он всегда уже был, но это полностью изменяет его

смысл по сравнению с естественным опытом. Но в том же опыте феноменология весьма причудливым образом реализует основную интенцию здравого смысла – снимает горизонт как горизонт, смысл как смысл, так как достигает предельного осуществления интенциональных ожиданий. Событие коллапса мира отмечено той же – и в то же время совершенно иной – двусмысленностью, что и структура здравого смысла.

Феноменология события осуществляет невозможное – смещает, а не устанавливает границы мира или, точнее говоря, устанавливает их посредством смещения и смещает посредством установления. Однако в состоянии ли она сместить границы языка вслед за границами опыта? Не будет ли она непременно пустословить и говорить туманными метафорами?

Учение Финка об «отрицающей метафоре» [40 с. 368, 41 с. 57–58), или «катахретической метафоре», как ее назвал Люфт [42 S. 211], открывает перед феноменологией события возможность разрешения этой проблемы. Однако здесь необходимо предупредить одно принципиальное заблуждение.

Метафора выглядит как средство, к которому феноменолог прибегает в своих описаниях опыта события за неимением лучшего, т. е. за *невозможностью* какого-то другого языка, помимо метафорического. Если бы было возможно создать такой язык описания «трансцендентальной жизни», в котором слова имели бы *собственный смысл*, феноменолог, конечно, сделал бы это.

Но в это рассуждение снова проскальзывает предпосылка *стабильного собственного смысла*, лежащего в основании любых метафор и «многозначности сущего». Феноменологические описания событийного опыта коллапса мира у Гуссерля и Хайдеггера показывают, напротив, что собственный смысл *конституируется двусмысленностью*. Собственный смысл в его стабильности и тождественности есть лишь субстанциализация, заслоняющая феномен подвижности смысла. Следовательно, не нужно *извне* преодолевать естественный язык описания, создавая специальный трансцендентальный язык, требуется только показать, как естественный язык выходит за *свои собственные пределы* и обнаруживает свою многозначность. Собственный смысл *конституируется переносным смыслом*. Собственный смысл порождается метафорой [21 с. 12–13].

Следовательно, чтобы язык мог действительно говорить о событии, он должен лишиться прозрачности и впервые обрести

собственный смысл в его ускользании. Ницшеанское понимание истины как подвижной армии метафор [43 с. 362] получает здесь неожиданное феноменологическое обоснование. Метафора – самотрансценденция собственного смысла, *делающая его возможным*. Метафора создает новый смысловой горизонт и в то же время показывает всегда уже присутствующую подвижную горизонтность смысла. Стабильный собственный смысл вне горизонта переноса смысла является лишь абстракцией объективистского истолкования языка.

Появление слов-монстров, каламбуров и метафор в феноменологических текстах поэтому имеет свое основание в природе вещей. Коллапс смысловых отсылок естественного языка впервые делает его осмысленным. Тезис о бессмысленности философских проблем основывается на «непонимании логики нашего языка». Под вопросом, тем самым, оказывается и принцип ясности в его привычном значении, так как он подразумевает фиксированность смысла. Движение философского языка делает смысл понятий текучим и ускользающим в переходе к иному смыслу. Философское мышление – это не столько видение вещей в ясном дневном свете, сколько ориентация в темной комнате, где мы движемся, лишь угадывая смутные, растекающиеся очертания вещей.

Сказанное, возможно, проливает свет на то, почему философские рассуждения столь часто представляют собой серии тавтологий. Тавтология не просто указывает на предельные основания философского учения. Тавтология – величайшая из метафор, поскольку нет большего смыслового различия, чем отличие вещи от нее самой. Событие имеет структуру тавтологии, ибо в нем нечто становится самим собой лишь посредством удвоения смысла, иначе говоря, посредством выхода за пределы себя самого. Между двумя звеньями тавтологии зияет пропасть смысла, хотя между ними ничего нет. Сущее как сущее не есть сущее, мир как мир – по ту сторону мира, Я как Я – не есть Я. Структура смысла – нечто как нечто [5, с. 151, 6 с. 151], т. е. смысл есть двусмысленность «сущего», двусмысленность, возведенная в систему. Следовательно, только аналитические суждения содержат новый смысл, и, более того, только их двусмысленность и есть событие смыслообразования.

Дестабилизация мира и языка в опыте события лишает истину предметной устойчивости. В феноменологии истина – в отличие, видимо, от науки в привычном смысле – не есть соот-

ветствие утверждений готовой реальности. Истина – это событие: она ни фиксируется как соответствие утверждений данным предметам, ни порождается произволом, но осуществляется в смысле преобразовании мира и нас самих. Истина «дана» в опыте события, но опыт события *не дан*, так как он невозможен, другими словами, *не дана* его возможность [44 с. 242]. Возможность опыта события *конституируется* его осуществлением – изменением мира *как мира*. В данном («предданном») горизонте мира *невозможно* «найти» феноменологическую истину и указать на нее, но она высвечивается в нем происходящим смысловым переворотом.

Поэтому феноменологические «рассуждения о методе» невозможно отделить от исследования «самих вещей». Метод не есть совокупность мыслительных и технических приемов исследователя, простой инструмент, не являющийся частью вещей, преобразуемых с его помощью. Метод – это осуществление опыта события. Рассуждение о методе есть, таким образом, описание самих вещей, поскольку они существуют только в этом опыте. Пожалуй, самым характерным примером здесь может служить гуссерлевское понятие «предельного осуществления». Акты предельного осуществления, в которых достигается абсолютное совпадение смысла и его реализации в созерцании – это акты *феноменологической рефлексии* [45 с. 177]. Вне феноменологии предельное осуществление *невозможно*. Следовательно, феноменология предельного осуществления – а именно сфера предельного осуществления и есть поле феноменологического исследования – это *феноменология феноменологии*. Метод конституирует феноменологию и сами вещи посредством раздвоения феноменологии. Феноменология говорит о мире, *поскольку* она говорит о себе самой.

Двусмысленность события мирового коллапса у Гуссерля и Хайдеггера показывает, что «феноменология неявленного» в принципиальном смысле *есть* феноменология явленного, и наоборот. Принцип беспредпосылочности как принцип данности подразумевал «исключение всех утверждений, которые не могут быть реализованы феноменологически» [1 с. 23, 2 S. 24]. Тем самым он исключал все утверждения, которые не могут быть реализованы в реализации невозможного – в опыте, конституирующем возможности их осуществлением, а не осуществляющем готовые возможности. Принцип беспредпосылочности тогда означает: все, что может быть дано, должно быть исключено, поскольку в собственном смысле дано только то, что *не может быть дано*. Но

избыток данности, взрывающий горизонт, есть данность избытка, утверждающая его. Это означает, что «последний шаг к реальной феноменологии», вопреки Мариону, отнюдь не требует отказа от понятия горизонта [9 с. 70]. Скорее, данность, которая принципиально выходит за пределы горизонта, и горизонт, который принципиально выходит за пределы данности – это одно и то же: возможная невозможность и невозможная возможность. Горизонт дан как то, что не может быть дано в горизонте, – он, следовательно, *дан как горизонт* и есть чистая данность, ускользающая от горизонта, и чистый горизонт, ускользающий от данности. Так принцип всех принципов, «продуманный до конца», становится принципом события, от невозможной реализации которого зависит существование феноменологии.

Литература

1. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011.
2. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. The Hague, 1984.
3. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.
4. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1 Halbband. Den Haag, 1976.
5. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
6. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 2001.
7. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004.
8. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Haag, 1976.
9. *Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен // Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. А.С. Шолохова, А.В. Ямпольская. М., 2014. С. 63–99.
10. *Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. Вып. I. С. 190–220.
11. *Хельд К.* Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Там же. 2010. Вып. II. С. 15–30.

12. *Чернавин Г.И.* Телеология согласованности опыта в феноменологии Гуссерля // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2013. Т. 2. № 1. С. 28–47.
13. *Chernavin G.* Erscheinung in der Schwebе zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl // Там же. 2013. Т. 2. № 2. С. 7–16.
14. *Husserl E.* Analysen zur passive Synthesen. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. Den Haag, 1966.
15. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций. СПб., 2018.
16. *Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Den Haag, 1973.
17. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. The Hague, 1984.
18. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М., 2010.
19. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag, 1973.
20. *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1996.
21. *Чернавин Г.И.* Непонятность само собой разумеющегося. М., 2018.
22. *Тенгели Л.* Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики // *Ежегодник по феноменологической философии.* 2013. Вып. III. С. 190–208.
23. *Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Dordrecht, 2008.
24. *Mensch J.* Life and the Reduction to the Life-world // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2017. Т. 6. № 2. С. 13–29.
25. *Heidegger M.* Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt a/M., 1999.
26. *Коначева С.А.* Феноменология священного: изменения метода // *Ежегодник по феноменологической философии.* 2010. Вып. II. С. 31–50.
27. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
28. *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt a/M., 1979.
29. *Sheehan T.* Kehre and Ereignis: a Prolegomenon to Introduction to Metaphysics // *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* / Ed. by R. Polt and G. Fried. New Haven; L., 2001. P. 3–17.
30. *Черняков А.Г.* Стрекало вопроса // *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 15–87.
31. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
32. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a/M., 1975.

33. *Moran D.* Dasein as Transcendence in Heidegger and the Critique of Husserl // Heidegger in the Twenty-First Century. Contributions to Phenomenology. Vol. 80 / Ed. by T. Georgakis and P.J. Ennis. Dordrecht, 2015. P. 23–46.
34. *Richardson W.J.* Heidegger. Through Phenomenology to Thought. N. Y., 2003.
35. *Молчанов В.И.* Феномен пространства и происхождение времени. М., 2015.
36. *Polt R.* The Question of Nothing // A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics / Ed. by R. Polt and G. Fried. New Haven; L., 2001. P. 57–82.
37. *Паткуль А.Б.* Априори: самый далекий путь к ближайшему // Многообразие априори. Материалы междунар. конф. на филос. фак. РГГУ 19–20 апр. 2012. М., 2013. С. 106–128.
38. *Naas A.* The ambiguity of being // Heidegger in the Twenty-First Century. Contributions to Phenomenology. Vol. 80 / Ed. by T. Georgakis and P.J. Ennis. Dordrecht, 2015. P. 9–21.
39. *Wittgenstein L., Waismann F.* The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle. L., 2003.
40. *Финк О.* Оперативные понятия феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. Вып. I. С. 360–380.
41. *Шестова Е.А.* Язык феноменологии: Э. Гуссерль и Э. Финк // Vox. Философский журнал. 2012. № 13. С. 19–63.
42. *Luft S.* Phaenomenologie der Phaenomenologie. Dordrecht, 2003.
43. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки идолов, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненаравственном смысле. Минск, 2003.
44. *Ямпольская А.В.* Искусство феноменологии. М., 2018.
45. *Белоусов М.А.* Проблема значения и понятие «предельного осуществления» в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2015. Вып. IV. С. 165–204.

References

1. *Husserl E.* Logical Investigations. Vol. II. First Part. Investigations in phenomenology and theory of knowledge. Moscow, 2011.
2. *Husserl E.* Logical Investigations. Vol. II. First Part. Investigations in phenomenology and theory of knowledge. The Hague, 1984.
3. *Husserl E.* Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology. Moscow, 1999.

4. *Husserl E.* Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology. The Hague, 1976.
5. *Heidegger M.* Being and Time. Moscow, 1997.
6. *Heidegger M.* Being and Time. Tübingen, 2001.
7. *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy. Saint-Petersburg, 2004
8. *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy. The Hague, 1976.
9. *Marion J.L.* Saturated phenomenon // (Post)phenomenology: New phenomenology in France and beyond. Moscow, 2014.
10. *Held K.* Heidegger and the principle of phenomenology // Annual for Phenomenological Philosophy. Vol. I. Moscow, 2008. P. 190–220.
11. *Held K.* God in Edmund Husserl's phenomenology // Annual for Phenomenological Philosophy. Vol. II. Moscow, 2010. P. 15–30.
12. *Chernavin G.I.* The Teleology of concordant experience in Husserl's phenomenology // Horizon. Studies in Phenomenology. 2013. Vol. 2. № 1. P. 28–47.
13. *Chernavin G.I.* The appearance in the oscillation between being and seeming: from Herbart to Husserl // Horizon. Studies in Phenomenology. 2013. Vol. 2. № 1. P. 7–16.
14. *Husserl E.* Analyses concerning passive synthesis. From lecture and research manuscripts 1918–1926. The Hague, 1966.
15. *Husserl E.* The Idea of Phenomenology. Five lectures. Saint-Petersburg, 2018.
16. *Husserl E.* The Idea of Phenomenology. Five lectures. The Hague, 1973.
17. *Husserl E.* Logical Investigations. Vol. II. Second Part. Elements of a phenomenological elucidation of knowledge. The Hague, 1984.
18. *Husserl E.* Cartesian Meditations. Moscow, 2010.
19. *Husserl E.* Cartesian Meditations and the Paris Lectures. The Hague, 1973.
20. *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Representation of his thinking. Hamburg, 1996.
21. *Chernavin G.I.* The oddity of the taken for granted. Moscow, 2018.
22. *Tengely L.* Necessity of a fact in Aristotle and Husserl: two foundations of metaphysics // Annual for Phenomenological Philosophy. Vol. III. Moscow, 2013. P. 190–208.
23. *Husserl E.* The life-world. Interpretations of the pre-given world and its constitution. Texts from the estate. Dordrecht, 2008.
24. *Mensch J.* Life and the Reduction to the Life-world // Horizon. Studies in Phenomenology. 2017. Vol. 6. № 2. P. 13–29.

25. *Heidegger M.* Towards the definition of philosophy. Frankfurt a/Main, 1999.
26. *Konacheva SA.* Phenomenology of Sacred: the change of the method // Annual for Phenomenological Philosophy. Vol. II. Moscow, 2010. P. 31–50.
27. *Heidegger M.* Prolegomena to History of the Concept of Time. Tomsk, 1998.
28. *Heidegger M.* Prolegomena to History of the Concept of Time. Frankfurt a/M., 1979.
29. *Sheehan T.* Kehre and Ereignis: a Prolegomenon to Introduction to Metaphysics // A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics / Ed. by R. Polt and G. Fried. New Haven; L., 2001. P. 3–17.
30. *Chernyakov AG.* Goad of the Question // Heidegger M. Introduction to Metaphysics. Saint-Petersburg, 1997. P. 15–87.
31. *Heidegger M.* The Basic Problems of Phenomenology. Saint-Petersburg, 2001.
32. *Heidegger M.* The Basic Problems of Phenomenology. Frankfurt a/M., 1975.
33. *Moran D.* Dasein as Transcendence in Heidegger and the Critique of Husserl // Heidegger in the Twenty-First Century. Contributions to Phenomenology. Vol. 80. Dordrecht, 2015. P. 23–46.
34. *Richardson W.J.* Heidegger. Through Phenomenology to Thought. N. Y., 2003.
35. *Molchanov VI.* The phenomenon of space and the origin of time. Moscow, 2015.
36. *Polt R.* The Question of Nothing. Nothing // A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics. New Haven; L., 2001. P. 57–82.
37. *Patkul AB.* A priori: the furthest way to the nearest.
38. *Haas A.* The ambiguity of being // Heidegger in the Twenty-First Century. Contributions to Phenomenology. Vol. 80. Dordrecht, 2015. P. 9–21.
39. *Wittgenstein L., Waismann F.* The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle. L., 2003.
40. *Fink O.* The operative concepts in Husserl's phenomenology // Annual for Phenomenological Philosophy. Vol. I. Moscow, 2008. P. 360–380.
41. *Shestova EA.* The language of phenomenology: E. Husserl and O. Fink // Vox. 2012. № 13. С. 19–63.
42. *Luft S.* Phenomenology of the Phenomenology. Dordrecht, 2003.
43. *Nietzsche FW.* On the use and abuse of history for life. Twilight of the idols. On philosophers. On Truth and Lies in nonmoral sense. Minsk, 2003.
44. *Yampolskaya AV.* The art of phenomenology. Moscow, 2018.
45. *Belousov MA.* The problem of meaning and the concept of the “final fulfillment” in Husserl's phenomenology // Annual for Phenomenological Philosophy. Vol. IV. Moscow, 2008. P. 165–204.

Информация об авторе

Михаил А. Белоусов – канд. филос. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; 119571, Россия г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 1; mishabelous@gmail.com

Information about the author

Mikhail A. Belousov – Cand. of Sci. (Philosophy), Russian Presidential academy of national economy and public administration; 119571, Russia, Moscow, Prospect Vernadskogo 82 bld. 1, mishabelous@gmail.com

Мир и другие в онтологии Мартина Хайдеггера

Аннотация. Целью настоящей статьи является прояснение конкретного соотношения двух первых конститутивных моментов структуры бытия-в-мире, которая была предложена в фундаментальной онтологии Хайдеггера. А именно речь здесь идет о связи мирности мира и самости того, кто в мире экзистирует. Для достижения этой цели использовались следующие методы: текстологический анализ, сравнительный анализ, интерпретация, обобщение, наведение. С помощью этих методологических установок были получены следующие результаты. (1) Установлено, что Хайдеггер первично тематизирует онтологическую структуру мира как целостность имения-дела, обеспечивающую возможность использования подручного сущего. (2) Выявлено, что понимание мира как целостности имения-дела не может исчерпывать трактовку мира как такового у Хайдеггера: мир в самом предельном смысле понимается у него как единство горизонта трансценденции человеческого существа. При этом первое понятие мира является деривативным от последнего. (3) Обнаружено, что, согласно Хайдеггеру, другие не могут быть редуцированы к внутримировому подручному сущему, хотя первично в модусе повседневности они встречаются из мира подручных средств. (4) Обосновано, что для понимания других как других требуется допущение мира как единства горизонта трансценденции с его структурой «ради чего», выходящей за пределы взаимосвязи средств с их структурой «для того чтобы». В заключении указаны причины, препятствующие в онтологии Хайдеггера достаточной расформализации понятия мира – и как целостности имения-дела, и как единства горизонта трансценденции.

Ключевые слова: мир, мирность, Dasein, бытие-в-мире, подручность, имя-дела, другие, единство горизонта, Хайдеггер

The world and the others in the ontology of Martin Heidegger

Abstract. The aim of the article is in clarification of the concrete correlation between the first two constitutive moments of the structure of the being-in-the-world pointed by Heidegger in his ontology. Namely, we deal with the connection of the worldhood of the world and the Self of the one, who exists in the world. We used the following methods: textological analysis, benchmarking analysis, interpretation, generalization, epagoge. The results of this investigation are the following. (1) We detected that Heidegger treats the world primarily as a totality of the involvement, which only makes the usage of the entities as ready-to-hand possible. (2) We found that the understanding of the world as totality of the involvement is insufficient for the treatment of the world as such in Heidegger. It must be supplied by the notion of the world as unity of the horizon of the transcendence of a human being. The first notion of the world is derivative from the second one in Heidegger's ontology. (3) We showed that the Others cannot be reduced to the entities of the environment, but they are given primarily to a human being from the perspective of the environment. (4) We grounded that it is necessary to allow the world as unity of the horizon of the human transcendence, which is out of the totality of the involvement, for the understanding of the Others as Others to be possible. As conclusion, we pointed the reasons why the world both as totality of involvement and as unity of the horizon of the transcendence cannot be finally deformed in the ontology of Martin Heidegger.

Key words: world, worldhood, Dasein, being-in-the-world, ready-at-hand, involvement, Others, unity of horizon, Heidegger

Введение

В своем трактате «Бытие и время» М. Хайдеггер эксплицирует онтологическое устройство такого сущего, как *Dasein*, которому принадлежит особый способ быть – экзистенция. Формально оно является тем сущим, для которого «в его бытии речь идет

о самом этом бытии» [1 с. 12]. Одним из ближайших определений его, согласно философу, выступает то, что это сущее обладает онтологическим характером бытия-в-мире. Методологически анализ данной структуры в модусе повседневного бытия разделяется философом на три пункта: (1) анализ феномена мира, точнее его «мирности» (*Weltlichkeit*); (2) анализ самости; (3) анализ бытия-в-мире как такового. В исследовательской литературе анализ каждого из этих моментов представлен весьма рельефно. В частности, можно обратиться внимание читателя на такие работы, как [2 с. 12–55], [3 с. 65–356], [4 с. 19–158], [5 с. 44–75], [6 с. 268–299], [7 с. 52–71], [8 с. 21–119]. Но некоторая недосказанность все же остается здесь в отношении конкретной взаимосвязи названных моментов. Как именно они относятся друг к другу? Является какой-то из них фундаментом, а прочие – фундаментальными? Или же все они «равноисходны»? В чем их содержательная зависимость друг от друга? Что мотивирует методологический переход от одного к другому в рамках феноменологической науки? И каков сам характер этого перехода?

В этой статье для большей определенности мы ограничимся рассмотрением взаимосвязи первых двух моментов онтологической структуры бытия-в-мире. Цель ее состоит в том, чтобы прояснить конкретное соотношение первых двух конститутивных моментов бытия-в-мире – «мирности» и самости. При этом здесь, в целях методологического упрощения исследования, опускается анализ третьего из названных моментов – бытия-в как такового.

«Мирность» мира в «Бытии и времени» и мир как единство горизонта трансценденции

В «Бытии и времени» Хайдеггер подходит к раскрытию «мирности» мира как его онтологической структуры через выявление феномена *окружающего мира* (*Umwelt*). Такая ориентация при исследовании феномена мира находится в полном соответствии с общей хайдеггеровской установкой на отправление исследования от бытия *Dasein* в модусе его *повседневности*. Данность мира в этом модусе как раз и позволяет удостоверить находимую здесь онтологическую структуру мира. При этом в чисто формальном смысле таковая рассматривается философом в качестве уже предъявленной в данности повседневному *Dasein* окружаю-

шего мира; что, впрочем, не должно означать и того, что феномена т. н. «окружающей мирности» (*Umweltlichkeit*) как его специфической онтологической структуры уже достаточно для того, чтобы расформализовать конкретную онтологическую структуру мира как такового.

Сейчас важно коротко воспроизвести хайдеггеровскую экспликацию структуры мира как окружающего мира. Начинается она с тематизации онтологической структуры сущего, которое философ обозначает как «внутри-мироокружное» (*innerumweltlich*).

Таким сущим для Хайдеггера оказывается *средство, ум-варь* (*Zeug*). Средство – это то сущее, которое встречается *Dasein* в первичном озабочении. Философ так определяет его: «Средство по своей сути есть “нечто для того чтобы...” <...> В структуре “для-того-чтобы” есть отсылание к чему-то» [1 с. 68]. Способом же его бытия выступает *подручность* (*Zuhandenheit*). (См.: [1 с. 69].) Ф.-В. фон Херрман, ученик и интерпретатор Хайдеггера, специально подчеркивает даже, что у философа подручность мыслится из удобства (*Handlichkeit*) средства в применении его к чему-то или для чего-то. Оригинальные немецкие термины (подручность, удобство) являются однокоренными у Хайдеггера, указывая на связь используемого средства с рукой, что, по мнению фон Херрмана, явно свидетельствует о *телесном* характере отношения *Dasein* к мироокружающим средствам. Фон Херрман пишет:

В обоих заключена «рука», тело телесных способов обхождения. В телесно устроенных способах озабочивающегося обхождения то, с чем обходятся, встречается не как вещь в своей наличности, а как средство в своей «подручности» [3 с. 123–124].

К конституции средства как обладающего способом бытия подручности принадлежит то, что оно (1) всегда соотнесено с чем-то другим, к чему оно отсылает, что «*одного* средства строго говоря не “бывает”» [1 с. 68] и (2) входит в конкретную взаимосвязь средств, в которой оно занимает вполне определенное место. В «Бытии и времени» сказано: «Средство, отвечая своему свойству средства, есть всегда *из* принадлежности целому средств» [1 с. 68]. Стало быть, возможность употребления того или иного средства априори предполагает уже присутствие некоторой целостности, из которой каждое отдельное средство по-

лучает свое назначение и в рамках которой оно связано с другими средствами.

Целостности этой автор «Бытия и времени» присваивает имя *имения-дела* (Bewandtnis). Причем, согласно Хайдеггеру, она утверждает значимость отдельного средства.

Она, поскольку в ней уже состоялась всегда-уже-допущенность-имения-дела (Je-schon-haben-bewenden-lassen), является *априористическим перфектом*. Стоит отметить, что благодаря такому получению подручным сущим своего значения из априористически-перфективной целостности имения-дела не только структура бытия подручного сущего является отсыланием, но «оно по самому себе имеет характер отсылания» [1 с. 83–84].

Разбор феномена имения-дела позволяет далее Хайдеггеру перейти уже к выявлению собственно структуры мирности мира. В связи с этим в «Бытии и времени» и дается определение мира: «Мир есть то, из чего подручное подручно» [1 с. 83]. Более определенно мир и его «мирность» характеризуется здесь следующим образом:

В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира. И структура того, в видах чего присутствие себя отсылает, есть то, что составляет мирность мира [1 с. 86].

Мир в его мирности, считанной со структуры окружающего мира, мыслится, таким образом, у Хайдеггера из понятия имения-дела. Мир – это «то, в чем» и «то, в видах чего» сущее может быть допущено к встрече с человеческим *Dasein* так, что оно, встречное сущее, может быть использовано для чего-то, что оно отсылает к чему-то как к тому, для чего оно применимо. При этом мир в его мирности выступает как момент онтологической структуры того сущего, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии. Мир, понятый таким именно образом, – это экзистенциал. Его бы не было, если бы *Dasein* не экзистировало.

При этом решающим для нашего дальнейшего рассуждения оказывается то обстоятельство, что, как пишет Хайдеггер, «целость имения-дела сама восходит в итоге к такому к-чему, с которым уже *не* может быть имения дела...» [1 с. 84]. Этим «к-чему» (Wozu) оказывается само *Dasein*, выступающее здесь как *ради-чего* (Worum-willen) всей целостности имения-дела. «Это первичное к-чему не есть для-этого как возможное *с-чем* имения дела» [1 с. 84].

Связанное с ним затруднение следует сформулировать в следующем вопросе. *Каким образом оказывается возможно, что сущее, ближайшим определением которого является бытие-в-мире, а мир – необходимым моментом его онтологической структуры, само не принадлежит взаимосвязи имени-дела, исходя из которой понимается мирность мира как того, в чем и в видах чего встречается внутримирно-окружное сущее, открытое Dasein ближайшим образом?*

В самом деле, мы должны спросить, а сталкивается ли само Dasein с собой из мира, понятого на основе целостности имени-дела, подобно тому как оно нетематическим образом в озабочении встречает подручную утварь? Могут ли быть поняты другие Dasein именно как Dasein из той же самой целостности имени дела?

Эти и некоторые другие затруднения наталкивают на мысль о том, что *нужно искать у Хайдеггера иное, возможно, более фундаментальное, чем понятие окружающего мира, понятие мира как того, в чем, в виду чего и откуда могут быть поняты само Dasein, другие для него Dasein, сущее как только наличное, как и любое другое сущее, не обладающее способом бытия подручности.*

На наш взгляд, искать это понятие у Хайдеггера нужно в работах, которые были созданы почти сразу после выхода «Бытия и времени», т. е. время написания которых приходится на 1928–1930 гг. Прежде всего, в связи с этим речь может идти о курсах лекций «Метафизические основоположения логики в изводе Лейбница» [9], «Введение в философию» [10] и «Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество» [11], а также о статье «О существе основания» [12] и книге «Кант и проблема метафизики» [13].

Говоря в самом общем виде, мир трактуется здесь у Хайдеггера как *направление трансценденции*. Разъяснение того, что подразумевается под этим выражением, нужно начать с указания на то, что для Хайдеггера в обозначенный период *трансценденция составляет предельную и наиболее фундаментальную структуру бытия человеческого Dasein*. Философ констатирует:

Трансценденция как термин, подлежащий прояснению и выверке, подразумевает явно свойственное *человеческому присутствию*, причем не как один из возможных в ряду прочих видов поведения, периодами реализуемого, но как *до всякого поведения сложившееся основоустройство этого сущего* [12 с. 92].

Термин «трансценденция» в хайдеггеровском смысле необходимо отличать от традиционных значений этого термина, прежде всего от тех, которые здесь с достаточной степенью условности мы можем назвать (1) онтическим (трансценденция как сущее всецело за пределами сотворенного мира, абсолютно иное ему, – например, Бог) и (2) эпистемологическим (трансценденция как находящееся всецело за пределами сферы имманентных представлений сознания, т. е. область вещей самих по себе, существующих независимо от него). В терминологии Хайдеггера трансценденция – это не сущее по ту сторону чего бы то ни было (чувственно воспринимаемого сущего, сознания), даже не сама эта потусторонность как таковая. Для него трансценденция – это *превосхождение* (Überstieg), перешагивание (Überschritt), причем превосхождение, на самом фундаментальном уровне составляющее бытие человеческого существа. Некоторые формулировки Хайдеггера дают понять, что трансценденция лежит в основе как (1) интенциональности в смысле дохайдеггеровской феноменологии, так и (2) экзистенции, взятой уже в хайдеггеровском смысле, только и делая их возможными. (См.: [9 S. 170], [12 с. 89–90], [12 с. 92].)

Поскольку трансценденция понимается как превосхождение, она должна иметь нечто, *к чему* (Woraufhin) она как превосхождение превосходит, направление трансцендирования. Этим направлением не может быть ничто из сущего, ни даже сущее в целом, т. к. трансценденция, в отличие от интенциональности, не является онтической структурой. Сущее в целом, в том числе и само *Dasein* в качестве сущего, как раз оказывается превосходящим в превосхождении трансценденции: «...*все* сущее, как бы оно в отдельности ни определялось и ни подразделялось, с самого начала уже в своей целостности трансцендирувано» [12 с. 93].

Тем, к чему трансцендирует трансценденция как базовая онтологическая структура человеческого существа, выступает *мир*. Мир в этом фундаментальном смысле поэтому и может быть определен как направление трансценденции. Хайдеггер заявляет:

Но что же если сущее *не* есть то, *к чему* совершается превосхождение, как тогда надо определять это «*к чему*», да и как вообще его искать? Мы именуем то, *к чему* трансцендирует присутствие как таковое, *миром* и определим теперь трансценденцию как *бытие-в-мире* [12 с. 94].

Или в этой же статье он пишет также лаконичнее: «К трансценденции принадлежит мир как то, куда происходит превосхождение» [12 с. 96]. Прояснить такое понимание мира можно, указав на структуру временности (*Zeitlichkeit*), которая составляет онтологический смысл человеческого *Dasein*. Очертить эту структуру здесь уместно только в самых общих чертах.

Итак, для Хайдеггера важно, что *Dasein* не есть некий замкнутый в себе субъект-«капсула», который еще только должен каким-то образом прорваться наружу, трансцендировать себя, чтобы выйти к вещам, к тому сущему, которое не есть он сам. Оно всегда уже находится вовне себя. И обосновывается это тем, что онтологическим смыслом этого сущего является временность, базовым элементом которой выступает *экстазис*. В отличие от момента «теперь» как традиционного элемента времени, он не замкнут сам в себе, а всегда уже является распахнутым, внешним себе самому. Философ выделяет три базовых экстазиса временности *Dasein*: (1) будущее, (2) бывшее и (3) настояние. Причем каждый из них может временить как собственным, так и несобственным образом. Более того, поскольку экстазисы не замкнуты каждый в себе, а, наоборот, распахнуты, они могут модифицироваться и комбинироваться различным образом друг с другом. Причем единство этих трех экстазисов составляет временность, так что эта «временность временится в каждом экстазисе целиком» [14 S. 109].

Однако такая структура временности *Dasein* еще не составляет предела анализа времени в хайдеггеровской онтологии. По мысли философа, каждый экстазис, поскольку он изначально распахнут, имеет «то, куда» он распахнут, направление своего распахивания, причем это направление не является внешним для него, но принадлежит ему самому, точнее говоря, осуществляется в ходе самого распахивания. Это «то, куда» экстазиса называется у Хайдеггера *горизонтом* или *горизонтной схемой* экстазиса временности. Хайдеггер называет такую схему также *экстемой* (*Ekstema*). (См.: [9 S. 269].) Функция такой схемы состоит в том, что именно она позволяет понимать бытие сущего как такое-то и такое-то; как, например, понимание бытия как подручного обеспечивается *презентцией* как горизонтной схемой экстазиса настояния. (См.: [15 с. 403–416].)

Теперь становится видным, что единству экстазисов временности должно соответствовать единство их горизонтных схем. А единство того и другого единств и составляет предельный и

универсальный горизонт какого бы то ни было понимания бытия вообще, соответственно, возможности открытости сущего как сущего. Этот горизонт, в отличие от временности как смысла бытия *Dasein*, Хайдеггер обозначает как *темпоральность* (Temporalität). Собственно, темпоральность не есть некое время помимо временности, а она сама с учетом единства принадлежащих ее экстази-сам горизонтных схем. Философ дает ей следующее достаточно показательное определение: «*Темпоральность есть временность с точки зрения единства принадлежащих ей горизонтальных схем*» [15 с. 408].

Таким образом, темпоральность имеет экстатически-горизонтную структуру, и эта структура и есть не что иное, как трансценденция. При этом встает вопрос, *что является тем единством всех возможных схем экстазисов, в направлении которого распаиваются не отдельные экстазисы временности, а сама временность как таковая?* Имеет и может ли вообще иметь место такое единство? Допустима ли в приведенной хайдеггеровской «конструкции» *схема всех горизонтных схем*, горизонт всех горизонтов, т. е. некий универсальный горизонт, условно говоря, дальше которого временность уже не способна времениваться? И если да, то действительно ли этот горизонт сам будет иметь характер схемы?

Этим единым направлением, «тем, куда» временения экстатически-горизонтной временности и является, согласно Хайдеггеру, *мир*. Именно поэтому таковой трактуется у него как горизонт, или *единство горизонта* (Einheit des Horizontes) времяящей себя временности. Философ пишет: «И то, что таковая (времяющая временность. – А. П.) времениит как экстастическое единство, составляет единство ее горизонта: мир» [9 S. 272].

Мир как единство горизонта времяящей себя временности – это, по мысли Хайдеггера, «...то, идя от чего присутствие *дает себе знать*, к какому сущему и как оно *может* относиться» [12 с. 111]. К этому сущему принадлежит уже не только сфера подручных средств, но и сущие, обладающие другими способами бытия и являющиеся доступными для *Dasein*: наличная природа, другие *Dasein*, само всякий раз это вот *Dasein*. Это означает, что именно трансценденция этого сущего постольку, поскольку единством горизонта смысла его бытия (временности) оказывается мир, делает возможным событие *вхождения*, вступления сущего в мир (Welteingang). Именно в силу того, что *Dasein* уже экзистенцирует, трансцендируя в направлении мира, являющегося моментом

его собственной онтологической структуры, для *Dasein* то или иное сущее может стать раскрытым в мире как то-то и то-то, такое-то и такое-то: «Вхождение в мир, со своей стороны, дает возможность для раскрытости сущего» [9 с. 249].

Такое вхождение в мир свершается как *событие*. Оно оказывается возможным, поскольку фундаментальной структурой мира является «*ради чего...*» (*Umwille* von). А именно мир оказывается «ради чего...» экзистирования *Dasein*. В «О существе основания» говорится:

Присутствие есть так, что оно экзистирует *ради себя*. Если однако мир есть то, в превосхождении к чему прежде всего времени самость, то он оказывается тем, ради чего экзистирует присутствие. Мир имеет основополагающую структуру *ради чего...* причем в том исходном смысле, что он прежде всего задает внутреннюю возможность для всякого *ради тебя, ради него, ради этого* и т. д., определяющихся фактически [12 с. 111–112].

Таким образом, мир как ради чего трансцендирующей экзистенции в его структуре «ради чего» впервые делает возможным отношение *Dasein* к себе, к другим («ради тебя», «ради него») *Dasein*, к вещам внутри мира. Этот мир такое сущее как бы несет перед собой, образуя его, набрасывая его в качестве единства горизонта своего трансцендирования. В этом смысле Хайдеггер и обозначает *Dasein* как *мирообразующее* (*weltbildend*) сущее. (См.: [11 с. 414–550].) Особую значимость связи мира и мирообразования со *свободой Dasein* как бытия в мире здесь, к сожалению, разбирать нет возможности.

Проблема других в контексте различия мира как целостности имени-дела и мира как единства горизонта трансценденции

Произведенная экспозиция проблемы мира в онтологии Хайдеггера позволяет вернуться теперь в более конкретном контексте к проблеме взаимосвязи первых двух моментов структуры бытия-в-мире: мирности и самости. И действительно, Хайдеггер настаивает на том, что для полного понимания бытия-в-мире нужно также поставить вопрос о том, *кто* именно в мире экзистирует-

ет. И вопрос этот мотивирует автора «Бытия и времени» к тому, чтобы прояснить самость *Dasein* за счет очерчивания феномена других (*Dasein*). Объясняется такой ход тем, что и здесь Хайдеггер методически подходит к самости *Dasein* именно в повседневном модусе бытия этого сущего. Но в модусе повседневного бытия-в-мире самость дана, прежде всего, как бытие-с-другими; так что «...кто повседневного присутствия как раз *не* всегда я сам» [1 с. 115]. Самость «ближайшим образом и большей частью» растворена в других.

Это, таким образом, приводит нас к неизбежности конкретизации вопроса о возможности данности других *Dasein* из мира. Вопрос этот неизбежен, поскольку каждое другое *Dasein* – это, как и любое другое *Dasein*, бытие-в-мире. Но мир, понятый исходя из целостности имения-дела, исключает *Dasein* как то «к чему», которое не есть «для этого» как возможное «с чем» имения дела. И тезис этот должен быть значим для любого другого *Dasein*. Получается, что другие *Dasein* – это и различные бытийствований-в-мире, которые исключены из его «мирности» как взаимосвязи имения-дела, хотя мир и является структурным моментом этого бытия, а с другой стороны, – сущие, встречающиеся *Dasein* внутримирно. Очевидно при этом, что «...способ бытия внутримирно встречного присутствия других отличается от подручности и наличности» [1 с. 118].

Ситуация обостряется тем, что Хайдеггер указывает: другие *Dasein* первично встречаются *Dasein* именно из окружающего мира подручных средств. Они «...встречают себя из *мира*, в каком по сути держится озаботившееся-усматривающее присутствие» [1 с. 119]. Другие оказываются «совстречными» наряду с подручными средствами в мире именно из этих средств. Как раз средства в их онтологической структуре уже имплицитно подразумевают других как тех, *на кого их применение рассчитано*. Воспроизведем некоторые примеры Хайдеггера: в сшитом костюме уже присутствуют как поставщик материала, так и заказчик, поле отсылает к своему владельцу, заякоренная лодка указывает на того, кто на ней совершает свои «ходки», а книга – на того, у кого она была куплена или кем была подарена (см.: [1 с. 117–118]). Ключевым здесь является то, что другие как другие *первично* понимаются только относительно средствам, которые они используют. Причем пользоваться ими различные *Dasein* могут, прежде всего, *совместно*. Поэтому в экзистенциальном смысле мир, понятый из целостности

имения-дела, – это всегда *совместный мир* (Mitwelt). «На основе этого *совместного* бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный мир» [1 с. 118], – пишет Хайдеггер. Это определяет и возможность встречи другого в мире и из мира: «Другой встречает в своем со-присутствии в мире» [1 с. 120].

Характерная особенность концепции философа состоит в том, что для него вопрос о том, как замкнутый в себе субъект способен вступить в коммуникацию с другими замкнутыми в себе субъектами так, чтобы они могли признать единый и общий для всех них мир, является нерелевантным феноменальному положению дел. Более определенное воплощение эта мысль обретает в том, что Хайдеггер находит в бытии *Dasein* как бытия-в-мире априорный структурный момент *совместного бытия*, со-бытия (Mitsein): «Бытие-в есть *со-бытие* с другими» [1 с. 118]. Он подчеркивает:

Феноменологическое высказывание: присутствие есть по сути со-бытие, имеет экзистенциально-онтологический смысл. Оно не имеет в виду онтически констатировать, что не я один фактически наличен, а бывают еще и другие моего вида. <...> Присутствие экзистенциально определено событием и тогда, когда другой фактически не наличен и не воспринят [1 с. 120].

Человеческое *Dasein* всегда уже есть совместное бытие с другими *Dasein* даже тогда, когда фактически-онтически это сущее изолировано или одиноко. «Одиночество присутствия есть тоже событие в мире» [1 с. 120]. Равно как и фактическое присутствие рядом с *Dasein* других *Dasein* не является гарантией того, что оно не одиноко.

Но такое совместное бытие оказывается возможным, поскольку *Dasein* других уже *допущено* миром как таковым:

Событие есть определенность всегда своего присутствия; соприсутствие характеризует присутствие других, насколько оно высвобождено для события его миром. Свое присутствие, насколько оно имеет сущностную структуру события, есть лишь как встречное для других соприсутствие [1 с. 121].

На основе события каждое *Dasein* для любого другого *Dasein* оказывается *совместным Dasein, соприсутствием* (Mitdasein).

Хайдеггер заявляет: «...мы употребляем термин сопричастие для обозначения *того* бытия, на которое внутримирно отпущены сущие другие» [1 с. 120].

Исходя из сказанного, теперь, на новом уровне, следует снова вернуться к вопросу о достаточности окружающей мирности имени-дела для конституции других как других. Итак, *если другие как сопричастия на основе события как априорного своего конститутива для каждого другого встречаются всегда из подручного, означает ли это, что само бытие других как других конституировано взаимосвязью подручных средств?* Возможно ли в хайдеггеровской оптике какое-то иное видение другого, кроме как, скажем, *сопользователя* подручными средствами?

Думается, что исходя из работ Хайдеггера можно ответить на этот вопрос положительно, ведь совместное *Dasein* отличается от подручного уже тем, что для другого *Dasein* оно становится тем, о ком заботятся, а не чем озабочиваются. (См.: [1 с. 121].) Но каковы должны быть феноменологически достоверяемые основания для того, чтобы можно было из мира предъявить возможность отношения к *Dasein* как именно *Dasein*, отношения, которое мы могли бы здесь в рабочем порядке назвать *собственным пониманием другого как другого*, собственным сопричастием?

На наш взгляд, непротиворечиво ответить на этот вопрос можно, только если признать, что *другие как другие совершают для Dasein событие вхождения в мир не через раскрытость целостности имени дела, хотя первично они именно через нее и даются любому Dasein, но из единства горизонта, к которому отстраняется и всегда уже отстранилась экзистенциальная трансценденция Dasein как таковая*. Только это единство способно показать, как возможно вхождение в мир не только подручных средств (хотя и оно тоже), но и вхождение сущих, которые по способу своего бытия не могут быть редуцированы к средствам. Осмелимся предположить, что направлением к дифференциации основания вхождения в мир сопричастующих других должен был бы в таком случае выступать экстазис *будущего*, изначально определяющий для экзистенциальности, и соответствующая ему экстема – в отличие от презенции как экстемы экстазиса настояния, определяющей для понимания подручного как подручного. Это основывается, прежде всего, на том, что мир, понятый как единство горизонта временности, имеет структуру *«ради чего»*, а не *«для того чтобы»*; а *«ради чего»* есть структура отношения *Dasein* к *Dasein* как эк-

зистирующему сущему – как себе самому, так и входящим в мир другим *Dasein*. Так, на наш взгляд, нужно толковать следующие слова Хайдеггера:

Перешагивание к миру не означает ничего иного, как: экста-
тическое единство временности имеет в качестве единства отстра-
нения некий, а именно первично времяющийся из будущего, из
ради чего горизонт: мир [9 S. 275].

Заключение

Возможное решение проблемы несовместимости данности других из мира как целостности имения-дела и конституированности других как других из мира как предельного горизонта временности, как мы считаем, состоит в том, чтобы не абсолютизировать проведенное ранее различие мирности мира как целостности имения-дела и мира как направления трансценденции *Dasein*. Нужно понимать, что это не два каких-то различных мира, но тот же самый мир, увиденный в разных перспективах.

Собственно говоря, хайдеггеровская концепция имения-дела предъявляет не что иное, как то, какая именно онтологическая структура делает возможным *вхождение* в мир подручных средств. При этом, как рассчитывает Хайдеггер, формально данная структура – структура *позволения* сущему раскрыться в том, что и как оно есть во «всегда-уже-допущенности-имения-дела» – воспроизводит полностью структуру исходного трансцендентального позволения вхождения любого сущего в мир. Формальный характер допущения в данном случае соответствует допущению стать открытым для сущего иного способа бытия, хотя для этого сущего такое допущение уже не будет допущением имения-дела, но будет иметь свой специфический характер.

Ограничение рассмотрения онтологической структуры мира следует, таким образом, рассматривать исключительно как *методологическое*. Важно, стало быть, чтобы этому различию в понимании мира не приписывалось предметное значение. Впрочем, с другой стороны, мимо разведения мира как целостности имения-дела и мира как единства горизонта трансценденции нельзя было и пройти. Упустив его, очень легко придать предметный смысл самому понятию мира как целостности имения-дела, огра-

ничив тем самым любую трактовку существа мира «прагматикой» окружающего мира озаботившегося подручными средствами *Dasein*, что делало бы непонятным вхождение в мир других, которые не могут быть использованы в качестве средств. Это различие, таким образом, несет негативную, критически-ограничительную нагрузку *par excellence*.

Проблема, решение которой могло бы пролить свет на корреляцию этих двух перспектив феноменологического рассмотрения мира, – это проблема возможной включенности и исключенности *Dasein* как своего «ради чего» относительно целостности имени-дела. То, что до сих пор трактовалось в настоящей статье как непреложный факт, а именно то, что *Dasein* как «ради чего» не принадлежит целостности имени-дела, взаимосвязи в пределах которой конституируются схемой «для того чтобы», должно быть проблематизировано. Ведь остается не вполне понятным, что именно имеет в виду Хайдеггер, говоря, что целостность имени-дела «восходит» (*zurückgeht*) к чему-то такому, с чем уже не может быть имени-дела. Означает ли это то, что «к чему» просто выходит за пределы взаимосвязи отсылки «для того чтобы» и не имеет к ней никакого отношения? Или же, скорее, такое «восхождение» свидетельствует о том, что «к чему» является своего рода «пограничным» феноменом для этой взаимосвязи, который только и делает ее возможной, так что, не будучи включенным в нее как один из ее элементов, он как раз априори определяет координацию ее элементов? Тогда исключенное из имени-дела «к-чему» не есть полностью чуждое и абсолютно иное для целостности имени-дела, но ее образующий принцип. Но то же самое «к чему» есть, как было показано, «ради чего»; а «ради чего» – это ведь не что иное, как то, что составляет предельную онтологическую структуру мира уже в смысле направления трансценденции. Это может намекать на то, что уже в мире как целостности имени дела «проглядывает» мир как единство горизонта трансценденции; и феноменологическое раскрытие первого нацелено на то, чтобы расчистить путь в полной концептуализации последнего.

Таким образом, методологическое значение этого различия в первую очередь состоит в том, что анализ мирности окружающего мира позволяет феноменологически наглядно и достоверно предъявить формальную структуру мира (разрешение, допущение) вообще. Правда, при ближайшем рассмотрении, несмотря на многочисленные яркие и убедительные иллюстрации,

само понятие мирности, считанное на примере окружающего мира, остается достаточно формальным и требует последующей расформализации для своего феноменологического удостоверения. В самом деле, многое ли о мире говорит то, что он – это то, в чем и из чего подручное понимается как подручное? Могут ли отдельные истолковывающие дескрипции примеров обхождения с утварью показать то содержательное, из чего утварь понимается не просто как применимая, а как применимая к тому-то и тому-то? Тем более это затруднительно сделать для сущих, бытие которых не позволяет использовать их в качестве средства «для того чтобы» в их бытии «ради чего».

Естественным было бы ожидать, что в науке продвижение вперед в направлении экстатически-горизонтной временности и, соответственно, темпоральности предоставит расформализацию феномена мира. Но трудность заключается в том, что экзистенциальная временность является еще менее феноменологически достоверяемой, чем мирность окружающего мира. Ее описание – еще более формально, чем описание структуры мира как целостности имения-дела. Конечно, чисто логически трактовка мира как горизонта трансценденции, исходя из структуры «ради чего», вполне объясняет, как из этой структуры может быть показана возможность мира в качестве взаимосвязи «для того чтобы», «восходящей» к «ради чего». Но это еще не дает достаточного содержательного и феноменологически достоверяемого раскрытия, как именно «ради чего» мира трансформируется в «для того чтобы» подручных средств, в «ради себя» *Dasein* и «ради тебя», «ради него» других *Dasein*. В связи с этим в заключение мы можем только указать на две, на наш взгляд, ключевых проблемы, которые стоят на пути к тому, чтобы само понятие мира как направления трансценденции получило содержательное воплощение и смогло бы послужить феноменологическому показу оснований структуры мира как целостности имения-дела.

(1) Существенную трудность представляет предъявление совместности мира подручных средств для других *Dasein* из «ради чего» как горизонта временности всегда этого вот *Dasein*. Здесь важно было бы показать, как из структуры единства горизонта временности как смысла бытия индивидуального сущего проистекает такой момент его онтологической конституции, как совместное бытие. Ведь совместность мира соприсутствия – это еще и схождение горизонтов трансценденций. А последнее невозможно потому, что

в оптике хайдеггеровской онтологии невозможной является и единое направление трансценденции всех трансценденций.

(2) Не менее важно, что единство горизонта всех горизонтов экстазисов временности трансценденции, каждый из которых имеет характер схемы, т. е., в терминологии самого Хайдеггера, чего-то пресуществимого чувственно, само уже не является схемой и не может быть схематизировано. Единой трансцендентально-горизонтной схемы для всех горизонтных схем нет; мир как горизонт трансценденции непресуществим. Едва ли можно найти какие-то его позитивные предикаты, кроме формального определения его как «того, куда» трансценденции. Но каково собственное существо самого «куда», как именно оно допускает такому-то существу открыться так-то и так-то, невозможно привести к ясности. Вероятно, именно поэтому Хайдеггер в конечном счете определяет мир в смысле единства горизонта временности как *nihil originarium*. Вот его собственные слова:

Мир – это ничто, которое временится, которое [является] только возникающим во временении и вместе с временением – поэтому мы называем его *nihil originarium*» [9 с. 272].

Благодарности

Статья выполнена в рамках гранта «Феноменологическое понятие мира» Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00912.

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
2. Biemel W. Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumente. Reinbeck bei Hamburg, 1973.
3. Herrmann F.-W. v. Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”. Bd. 2: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. § 9 – § 27. Frankfurt a/M., 2005.
4. Herrmann F.-W. v. Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”. Bd. 2: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. § 28 – § 44. Frankfurt a/M., 2008.

5. *Herrmann F.-W. v. Subjekt und Dasein*. 3. erweiterte Auflage. Frankfurt a/M., 2004.

6. *Lehmann K. Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 1. 2. Korrigierte Fassung. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2003. URL: <http://www.freidok.unifreiburg.de/volltexte/7/> (дата обращения 30.01.2019).

7. *Richardson W.J. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, 1963.

8. *Rosales A. Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. Den Haag, 1970.

9. *Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a/M., 1978.

10. *Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 27. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a/M., 1996.

11. *Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество*. СПб., 2013.

12. *Хайдеггер М. О существе основания // Философия в поисках онтологии: Сб. тр. Самарс. гуманит. акад. Вып. 5. Самара, 1998. С. 78–130.*

13. *Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики*. М., 1997.

14. *Heinz M. Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundstellung der temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg, 1982.

15. *Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии*. СПб., 2001.

References

1. *Heidegger M. Being and Time*. Moscow, 1997.

2. *Biemel W. Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumente*. Reinbeck bei Hamburg, 1973.

3. *Herrmann F.-W. v. Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*. Bd. 2: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. § 9 – § 27. Frankfurt a/M., 2005.

4. *Herrmann F.-W. v. Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*. Bd. 2: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. § 28 – § 44. Frankfurt a/M., 2004.

5. *Herrmann F.-W. v. Subjekt und Dasein*. Frankfurt a/M., 2004.

6. *Lehmann K. Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 1. Freiburg im Breisgau, 2003. URL: http://www.freidok.unifreiburg.de/volltexte/7 (accessed 18.12.2018).

7. *Richardson W.J. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, 1963.

8. *Rosales A.* Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz beim frühen Heidegger. The Hague, 1970.

9. *Heidegger M.* Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt a/M., 1978.

10. *Heidegger M.* Einleitung in die Philosophie. Frankfurt a/M., 1996.

11. *Heidegger M.* Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude. Saint-Petersburg, 2013.

12. *Heidegger M.* On the Essence of Ground // Philosophy seeking for ontology. Vol. 5. Samara, 1998.

13. *Heidegger M.* Kant and the Problem of Metaphysics. Moscow, 1997.

14. *Heinz M.* Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundstellung der temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers. Würzburg, 1982.

15. *Heidegger M.* Basic Problems of Phenomenology. Saint-Petersburg, 2001.

Информация об авторе

Андрей Б. Паткуль, канд. филос. наук, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет; 199034 Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7/9; a.patkul@spbu.ru

Information about the author

Andrei B. Patkul', Cand. of Sci. (Philosophy), senior lecturer, Saint Petersburg State University; bld. 7/9, Universitetskaya embankment, Saint Petersburg, Russia, 199034; a.patkul@spbu.ru

Событие удивления как начало феноменологии в ранних текстах О. Финка

Аннотация. В статье исследуется философское удивление и его место в рамках феноменологического метода. На основании работ О. Финка утверждается, что начало философствования – переход от наивной установки к феноменологической в рамках феноменологии – должно носить характер события. Финк подчеркивает экзистенциальные аспекты феноменологической редукции и показывает, что мотивация к редукции должна выходить за рамки внутримирной рациональности.

В качестве мотивации к редукции предлагается рассмотреть событие удивления, которое становится проблеском трансцендентального измерения в естественной установке. Финк называет удивление пафосом феноменологии, подчеркивая специфический модус этого события, сочетающего активность и пассивность. Это событие, которое наступает человека, но в то же время началом философии удивление становится только тогда, когда мы готовы к философской работе.

В статье рассматривается специфика финковской трактовки удивления, которая позволяет ему стать началом феноменологии. Удивление универсально – это удивление миру, а не отдельным событиям. Удивление – это не просто новое знание, в нем удерживается двойственность, разрыв между прежним пониманием и новым непониманием. При этом оно не просто переживается человеком, но требует радикализации, которая достигается в философской разработке. Показано, что эти отличительные черты удивления получают развитие в финковском понимании феноменологической редукции.

Ключевые слова: О. Финк, феноменология, феноменологический метод, удивление, начало философии

Evgeniya A. Shestova

Astonishment as event and beginning of phenomenology in the early works of E. Fink

Abstrac. This paper considers philosophical astonishment and the role of astonishment within a phenomenological method. In accordance with E. Fink we assert, that beginning of philosophy (change of attitude in phenomenology) should be an event. E. Fink accentuates existential aspects of phenomenological reduction and affirms, that motivation for phenomenological reduction should break through mundane rationality.

We propose to examine an event of astonishment as motivation for the phenomenological reduction; it is an illumination of transcendental dimension within a natural attitude. Fink designates astonishment as pathos of phenomenology, emphasizing the peculiar modus of this event, that combines activity and passivity. This event overtakes us, but philosophizing only begins if we participate in it and if philosophical work begins.

We consider the specific character of astonishment in Fink's works, that put astonishment as the beginning of philosophy. Astonishment is total, we should wonder all the world, not any individual moments. Astonishment doesn't arise as result of new knowledge, it keeps both a previous and a new comprehension and a gap between them. Astonishment isn't any affect, it should be elaborated, radicalized through philosophizing. All these characters will be basis for Fink's theory of phenomenological reduction.

Keywords: E. Fink, phenomenology, phenomenological method, astonishment, beginning of philosophy

Введение

В этой статье мы хотели бы поговорить об одном из самых захватывающих, с нашей точки зрения, вопросов философии, – о том, как мы начинаем философствовать. Что приводит человека к философии – и что позволяет ему приступить к философской работе? Нам кажется, что, исследовав начало, можно увидеть

существенные черты того, что значит философствовать: включает ли сама философская работа некоторого рода событийность? Какого рода события могут (и должны) произойти в философской работе? Этот вопрос становится тем более значительным, если мы ведем разговор о феноменологической философии, подразумевающей прежде всего метод работы – то есть то, что должно быть доступно каждому, некий найденный путь, *methodos*. Проблема начала неизбежно должна входить в осмысление метода.

Эта проблема занимала О. Финка: наследуя феноменологии Гуссерля, он в ранних своих сочинениях занят как раз выявлением сложных моментов гуссерлевской концепции и работает «на границах» феноменологии. Одним из таких моментов, «внешней» границей, становится вопрос о начале феноменологии. Мы пойдем вслед за Финком, чтобы посмотреть, в чем он видит сложность вступления в феноменологию и почему считает, что оно должно носить событийный характер. Может ли вообще событие стать частью (феноменологического) метода?

Финк уделяет проблеме начала философии немало страниц в лекционном курсе «Введение в философию», который читался после войны. Взяв в качестве «парадигмальных» философов Гуссерля, Хайдеггера и Гегеля, Финк хочет выйти к общему корню их философских концепций, который он видит в преодолении наивности обыденной жизни. Это преодоление, как говорит Финк во второй лекции курса, происходит как переворот: основной чертой повседневности он считает отсутствие в ней сомнений и вопросов в полном смысле слова; философия же начинается с радикального вопроса. А чтобы задаться вопросом, необходимо удивиться. Нас интересует прежде всего удивление в перспективе гуссерлевского метода, поэтому мы сопоставим текст «Введения в философию» с другими, ранними статьями Финка, посвященными феноменологии Гуссерля.

Часто, когда речь идет о финковской версии феноменологии, «удивление» называют синонимом «редукции», отсылая к известной фразе Мерло-Понти из предисловия к «Феноменологии восприятия»: «...лучшая формулировка редукции принадлежит несомненно ассистенту Гуссерля О. Финку – он говорит об “удивлении” перед лицом мира». Строго говоря, это не совсем корректно: ни в одной работе Финк не отождествляет прямо редукцию с удивлением. В текстах, где об этом идет речь, Финк рассуждает об удивлении во вводной части текста, а затем уже переходит к самой

редукции. Нам кажется, правильнее было бы говорить об удивлении как об одном из вариантов начала философии – и именно такой вариант Финк считает подлинно философским, – а редукцию рассматривать как специфически феноменологическую разработку удивления. При этом удивление не просто предшествует редукции – это нечто вроде философского затакта, еще не сама феноменологическая работа, но то, что может привести к ней.

Сосредоточившись на этой предварительной части, на удивлении как мотивации к редукции, мы последовательно проясним три момента:

- почему, по мнению Финка, мотивация к редукции должна быть событием;
- почему это именно событие удивления;
- что характерно для феноменологического варианта философского удивления.

Событие мотивации к редукции

Чтобы понять, почему мотивация к редукции для О. Финка носит характер события, надо хотя бы кратко рассмотреть, чем отличается финковское понимание феноменологической редукции. Финк делает акцент на том, что редукция – это не просто «некое познавательно-практическое мероприятие» [1 с. 32]; не технический момент феноменологического метода. На первый план для него выходит экзистенциальная значимость смены установки. Финк старается уйти от представления о феноменологическом методе как только о методике, об определенном наборе «приемов техники мышления» (*denktechnische Verfahren*) [2 S. 30]. Такое понимание метода, как считает Финк, упускает нерв феноменологии, делает ее схоластичной. И он пишет:

...феноменологическое «эпохе» – это вовсе не какое-то необязательное, «только» теоретическое, интеллектуальное действие, но *охватывающее всего человека* производимое им самим душевное движение и, поскольку оно посягает на сковывающую нас «неподвижность», боль от *коренного переворота* [3 S. 160–161].

Но если редукция – это не просто технический момент мышления (не то, к чему можно прийти благодаря одной только

технике), то и основания для нее должны нести в себе экзистенциальные моменты. А это значит, что, с одной стороны, она приобретает особую значимость и более широкий охват: «Редукция... это базовый философский акт, и... всякое конкретное философствование – это всего лишь разворачивание самой редукции» [1 S. 32]. С другой стороны, Финк подчеркивает сложность редукции и негарантированность успеха и ставит вопрос о том, в какой сфере нам искать мотивацию к редукции.

Будь это лишь вопрос методики познания и исследования, мы могли бы прийти к необходимости редукции в ходе рационального рассуждения. Но есть ли в привычном ходе исследования то, что подтолкнуло бы феноменолога совершить редукцию и принять трансцендентальную, неестественную, «нечеловеческую» [1 S. 43–44] установку? Нуждается ли, к примеру, обыденное или научное познание непременно в феноменологическом обосновании, без которого оно будет неполным, неточным?

На оба эти вопроса Финк отвечает отрицательно.

Он (вслед за Гуссерлем, за теми вариантами, которые изложены в «Кризисе европейских наук») говорит о нескольких «путях в феноменологию» – из идеи радикального самоосмысления или получившей предельное обоснование науки [1 с. 37]¹. Но все они, подчеркивает Финк, только намечают движение, которое ни к чему не приведет, если не руководится неким «пред-знанием», которое проявляется как внезапное озарение² – которое «вспыхнет, как молния». Иными словами, должно случиться нечто, что даст возможность радикально новой постановки вопроса, создаст просвет непонятности.

Феноменологический метод – это метод (философского) познания. Однако затруднения любой «мирской» науки – это только

¹ Напомним, что в «Кризисе европейских наук» Гуссерль выделяет (и именует так соответствующие разделы книги) «путь в феноменологическую трансцендентальную философию в вопрошании, идущем от преданного жизненного мира», «путь... от психологии» [см. 4]. Финк, однако, в статье «Феноменологическая философия Э. Гуссерля в современной критике» указывает, что эти пути – развитие традиционной постановки вопроса о вхождении в философию, они не специфичны для феноменологии и не в них состоит сущность феноменологического исследования [5 S. 99].

² Финк говорит о «Erhellung», о том, что «трансцендентальное познание вспыхивает, как молния (aufblitzt)» [1 S. 38].

преткновения на уже предопределенном в целом пути; определяется он в конечном счете тем, что всякое познание – это познание мира и в горизонте мира, когда мы не ставим под вопрос существование мира [6 S. 181; 4 с. 162]. Путем последовательного рационального рассуждения невозможно прийти к открытию трансцендентального измерения и к необходимости редукции. Однако если в повседневной жизни и обыденном познании мы не находим ничего, что делает поворот к философии необходимым, то что делает его возможным? Что может стать мотивацией к редукции?

У нас нет чисто рациональных оснований покинуть естественную установку, активная мотивация к этому невозможна, – и Финк ищет не-активную мотивацию. Он говорит о специфической пассивности³, которая, во-первых, не связана с активным смыслообразованием в прошлом (скорее, наоборот, она отбрасывает все имеющиеся смыслы), а во-вторых, носит не полностью теоретический характер. Ее скорее можно назвать пафосом, чем пассивностью. Мотивация к редукции для Финка предполагает то или иное претерпевание – Себастьян Люфт использует для описания этой специфической пассивности термин *Erleidnis*⁴. Финк делает упор на том, что естественная установка – это увлеченность, даже захваченность миром, и чтобы освободиться от нее, субъект должен для начала *испытать нечто*, что его освободит, должно произойти некоторое событие.

Мотивация к редукции как удивление

Итак, какие варианты такого претерпевания-*Erleidnis* предлагает Финк?

К идее философского удивления как мотивации к редукции он приходит не сразу. В одном из самых ранних текстов, посвященных этой теме, в набросках к «Системе феноменологической философии», над которой Финк вместе с Гуссерлем работал в 1930–1931 гг., Финк уже говорит, что мотивы к совершению редукции носят скорее экзистенциальный, чем гносеологический

³ Собственно, термин «пассивность» Финк не использует, но говорит о «пафосе» феноменологии [см. 3].

⁴ Образованный по аналогии с «*Erlebnis*» («переживание») от глагола «*erleiden*» (страдать, претерпевать). Некоторое пассивное переживание, претерпевание [см. 8 S. 88, 91].

характер. В повседневной жизни (в жизни в естественной установке) нас время от времени настигают события, которые разрушают нашу вовлеченность в мир, ставят под вопрос мир в целом.

Это происходит, когда – после того как мы переживем удар судьбы, [переживем] внезапное пробуждение обыкновенно скрытого и скрываемого знания о последних вещах, о смерти и бренности – мир в [охватившем нас] необъяснимом настроении ужаса и безысходности станет полностью непонятен нам, когда он перестанет быть обжитым, превратившись в жуткую загадку, и мы не сможем относиться к нему с привычным доверием [8 с. 30].

Итак, переживание смертности человека, неустойчивости и недолговечности мира и всего в мире – вот что, по мнению Финка в 1930 году, способно дать изначальный толчок феноменологии. Должно произойти какое-то беспричинное, выпадающее из нормального хода вещей событие, которое не позволит нам дальше спокойно жить в мире, которое сделает мир чуждым и непонятным для нас, разрушит базовое доверие к миру и сделает мир проблемой.

Однако смерть обыкновенно воспринимается как вполне естественное и даже закономерное в мире событие⁵, которое становится бедой и горем, но не создает философской проблемы. И в дальнейшем большое и настоящее горе в этом качестве уже не представляется Финку достаточным побудительным мотивом к философствованию. Нам тоже кажется, что этот вариант пассивной мотивации нельзя назвать ни достаточным, ни необходимым. Он слишком «мирской» и слишком неспецифический для философии – недаром Финк называет этот вариант «религиозной мотивацией» и говорит о единой мотивации к философствованию, искусству и религии.

⁵ Вспомним хайдеггеровское «Man stirbt». Финк, несомненно, отсылает здесь к хайдеггеровской идее настроения ужаса (используя, правда слово Grauen, а не Angst), которое вырывает нас из мира. Напомним, что пишет Хайдеггер в п. 40 «Бытия и времени»: «...от-чего ужаса есть мир как таковой. <...> За что берет ужас, есть само бытие-в-мире. В ужасе то, что было подручно в окружающем мире, вообще внутримирно сущее, тонет. Ужас освобождает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, т. е. освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого» [9 S. 187–188].

В более поздних сочинениях Финк разрабатывает проблему начала философствования как проблему философского удивления – события удивления. Финк описывает возникновение удивления в терминах проблеска, света, вспышки (*aufdämmern*, *aufblitzen*) – проблеска трансцендентального измерения в рамках естественной установки. Редукция, пишет Финк, чтобы быть возможной, должна иметь трансцендентальное происхождение, а значит в каком-то смысле «предпосылать саму себя» [7 S. 110; 1 с. 39]. Этот момент (специфического) предшествования мы хотели бы отметить отдельно, поскольку он во многом обеспечивает одновременно методический и негарантированный характер редукции. Финк указывает на то, что редукция – это «открывающаяся пред-данность измерения философских проблем» [1 S. 33]. То есть это измерение уже в каком-то смысле есть, но не как наличествующее, а как возможность, которая, чтобы быть опознанной, должна стать действительностью⁶. Эта возможность выявляется только постфактум: мы обнаруживаем, что всегда шли по зыбкой почве псевдоочевидного и само собой разумеющегося, но не знали о ее зыбкости.

Предварением удивления является достижение «предельной ситуации естественной установки» [1 S. 38], прежде всего предельной ситуации познания, в которой может возникнуть (но не гарантирован) прорыв в трансцендентальную сферу.

Благодаря этому прозрению (*Einsicht*) я попадаю в предельную ситуацию естественной установки. И если теперь забрезжит знание, что *схватывание* этой испытывающей и полагающей жизни (в которой мир вообще приходит для меня к данности и полаганию) *как человеческой жизни в мире* – это рождающийся как раз внутри этой жизни полагаемый образ, который оставляет для меня скрытой собственно испытывающую опыт жизнь, значит, уже совершен *прорыв к проблематичности (Fragwürdigkeit)*, в овладении которой посредством мышления и совершается редукция [1 S. 39].

⁶ Финк описывает эту возможность в терминологии тройственно-го Я субъективности. Измерение трансцендентальной субъективности методически доступно каждому, но не обнаруживается, если не начать – и, главное, не вести дальше – философскую работу. И в этом случае оно не остается доступным постоянно и гарантированно, но и не закрывается навсегда. Даже в естественной установке оно продолжает присутствовать как «трещина», нарушая ее замкнутость.

Подобные внезапно возникающие феноменологические прозрения открывают возможность и указывают направление феноменологической редукции. При этом «пред-данность» означает здесь не какое-то априорное знание, а еще не осмысленное знание возможности – прорывы в трансцендентальное измерение открывают не априорные структуры трансцендентальной субъективности, не новое основание, а требующую исследования проблему. Это не приход к ясности, а выход к неизвестности, выход к философскому удивлению.

Понимание мотивации как события удивления позволяет учесть и руководящий вопрос мотивации к редукции – вопрос о дальнейшем осмыслении удивления и о том, что это осмысление определяет. В отличие от удара судьбы, удивление может быть раскрыто с познавательной целью, это более философский вариант претерпевания-*Erleidnis* – хотя оно и имеет свою специфику.

Специфика удивления в понимании О. Финка

Хотя сам Финк, рассматривая философское удивление, традиционно ссылается на Платона с Аристотелем (как в тексте «Кризис европейского человечества» ссылается на них и Гуссерль), однако его понимание удивления отличается своеобразием и сохраняет связь с более ранним вариантом «события», вариантом «удара судьбы» как мотивации к философствованию.

С одной стороны, это не просто пассивность в смысле претерпевания. Финк не пытается уже отыскать внешнюю причину философского удивления – нет такого события или предмета, которое гарантированно удивило бы нас настолько, что мы сделали бы философами – это была бы «мирская» мотивация в самой грубой своей форме. С другой стороны, термины, которые использует Финк в своем описании (*Erschütterung*, *Verwunderung*, а не просто *Staunen*), подчеркивают, что удивление – не свободное действие, зависящее только от нашей воли. С этим тоже трудно не согласиться: вряд ли кто-то может удивиться в любое время по одному только своему желанию.

И Платон, и Аристотель⁷, говоря об удивлении, используют греческий глагол *thaumazein* – и его же вспоминает Гуссерль. В этимологическом словаре Фриска указано его происхождение от *thauma* – чудо, или *Wunder, Wunderling*. Оно, в свою очередь, восходит к глаголу *theomai* – смотреть, созерцать, или *schauen, anschauen*. Собственно, к этому же глаголу восходит и слово *theoria*. То есть это удивление, вызванное созерцанием небывалого, это удивление от зрелища – удивление восхищенное и вместе с тем теоретическое.

Финк использует при описании удивления слово *Widerfahrnis* или соответствующий глагол *widerfahren*. Удивление – это то, что случается, происходит с кем-то, выпадает на долю, что настигает:

Удивление – это изначальная теория в той мере, в которой оно настигает [*widerfährt*] человека, разрушает его познавательные традиции, прежние знания о мире и вещах, так что человек оказывается *вынужден заново истолковывать сущее и снова осуществлять набросок смысла «бытия» и «истины»* [6 S. 183].

В качестве греческого эквивалента своего удивления Финк приводит слово «ἐκτλεξις» и переводит его немецким «*Entsetzen*», что скорее означает удивление как нечто поразительное, поражающее, «от-вращающее» – сбивающее с толку и выбивающее из колеи. Здесь он к тому же обыгрывает противоположность *Setzen* – полагания, утверждения (в данном случае полагания того или иного смысла) и *Entsetzen* – отказа от всех заранее принятых смыслов, преодоления уже существующих полаганий⁸. На первый план выходит не наша завороченность удивительным, а наобо-

⁷ Соответствующие фрагменты из Платона («Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии, и тот, кто назвал Ириду дочерью Тавманта, видно, знал толк в родословных» [10 с. 208]) и Аристотеля («Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей философствовать» [11 с. 69]). В этом фрагменте Аристотель противопоставляет «бесполезную» метафизику, стремящуюся к знанию ради знания, к чистому созерцанию, наукам полезным и производительным.

⁸ За это пронизательное замечание, высказанное при обсуждении, мы благодарны М.А. Белоусову.

рот – то отрезвляющее воздействие, которое удивление оказывает на человека, переворачивая мир вверх ногами.

Надо отметить, что Гуссерль, говоря об удивлении в своем докладе «Кризис европейского человечества и философия», видит его как модификацию обычного любопытства:

Возникающий теоретический интерес, то самое *thaumazein* – конечно, модификация любопытства, изначальное место которого в естественной жизни и которое объяснимо как участие в «жизни всерьез», как проявление изначально выработанного интереса к жизни или как развлечение зрелищем, когда все прямые жизненные потребности удовлетворены или истекли часы службы. Любопытство – это уже обращение, интерес, отстраняющийся от эмпирических интересов, пренебрегающий ими [12 с. 648].

Для Финка же все иначе: любопытство, интерес – это формы жизни в естественной установке и «захваченности» миром, привязанности к миру, а удивление, наоборот, – это то, что обрывает все наши интересы и отменяет любопытство. Оно достаточно неприятно или по крайней мере пугающе, жутко, *unheimlich*. Финк сравнивает удивление с настроением – и тут, как нам кажется, проявляется влияние Хайдеггера – это тем более явно, что Финк сближает удивление с «испугом, ужасом, боязнью и потрясением»⁹. Как мы помним, у Хайдеггера «настроение настаивает. Оно не приходит ни “извне”, ни “изнутри”, но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого» [9 с. 1361]. И Финк скорее в хайдеггеровских терминах описывает удивление как основной пафос философии – то есть «лежащее в ее основании расположение человеческого *Dasein*» [3 S. 162]. Однако в отличие от описанного в «Наброске системы философии» горя, удивление не просто разрушает наше доверие к миру. В нем заложена возможность (не обязательно реализуемая) позитивной работы с открывшейся безосновностью, причем работы именно философской.

В завершение мы перечислим характерные черты философского удивления, которые выделяет Финк и которые затем будут разрабатываться в феноменологической редукции.

Первая характеристика философского удивления – его универсальность. То есть это удивление не тому или иному существу,

⁹ «Schrecken, Angst, Grauen und Entsetzen» [6 S. 183].

но удивление сущему в целом, а в конечном счете – удивление миру как пространству всего возможного сущего. Философское удивление – это не встреча с какой-то удивительной вещью, но новый способ отношения к уже знакомой и до сих пор неувидительной вещи. Более того, удивление – это не только новый способ отношения к вещам, но и открытие «основного расположения экзистенции» (Grundstellung der Existenz), истинно знающего способа бытия [6 S. 196]. Этот новый, «более собственный» [6 S. 182] способ увидеть и понять вещь не может действовать только в отношении какого-то одного сущего – если это изменение затрагивает человека целиком, то и удивление будет относиться ко всему. Философское удивление, чтобы быть действительно философским, должно удивиться всему миру без исключения.

И – вторая характеристика – мы удивляемся не только вставшему перед нами таинственному миру, но и тому, что прежде он казался нам ясным и само собой разумеющимся. Обязательный компонент удивления – осознание разрыва, несовпадения между прежним пониманием и новым: обнаруженное нами положение дел не соответствует привычному или предполагаемому пониманию. И потому удивление не может быть «просто новым», это не новое знание, которое отменяет прежнее, но возникновение непонятности. Для того чтобы удивление сохранялось, нужно в какой-то мере сохранять двойственность, удерживать прежнее понимание. То есть философское удивление тотально по своему охвату, но вместе с тем не может быть окончательным отказом от прежнего понимания именно в силу своей природы как удивления.

Третья характеристика: двойственность удивления, о которой мы уже отчасти говорили, сложное соотношение в нем активности и пассивности.

Перед лицом философии пасует человеческое самодурство. Она является таким «опытом», который человек производит над собой и над сущим (“Erfahrung”, die der Mensch mit sich und dem Seienden macht). Исток философской проблемы – это *удивление* [6 S. 182].

То есть удивление человек не просто переживает, но и каким-то образом осуществляет, принимает в нем участие. Удивление требует от человека не простого претерпевания, но определенного рода усилия.

Истинная свобода человеческого духа – это определить себя к познающему восприятию того, что вне человеческой власти, по доброй воле отдаться переживанию силы поистине сущего <...>. Философская проблема <...> проистекает из такового [удивления] не пассивно, но и впрямь возникает в свободном начинании человека, в том, что тот выдерживает удивление при помощи деятельной силы понятийного познания [6 S. 184].

Соответственно, опыт удивления – это опыт особого рода, когда человек отдается событию, переходит в состояние удивления, но при этом обдуманно удерживается в нем, сохраняя и по возможности усиливая удивление, делая его все более радикальным. Как мы видим, Финк подчеркивает, что важно не преодолеть удивление, не усвоить удивительное, сделав его понятным, а «выдержать» его (aushalten und austragen) и разрабатывать, удерживая это удивление.

И это подводит нас к четвертой характеристике удивления: оно представляет собой не только событие, но состояние, преодолеть которое – в отличие, опять же, от «удара судьбы» – можно только путем понимания, познания. Само удивление, как мы говорили, возникает не как результат умозаключения или недостатка понимания. Но это ни в коем случае не признание иррациональности и непознаваемости мира. В более поздних статьях Финк подчеркивает: философское удивление все же отличается от того, которое лежит в основе религии или искусства. Оно пробуждает в нас именно философскую страсть как amor intellectualis, но не к Богу, как у Спинозы, а к миру – или как неостановимый «пафос исследования» [7 S. 103], который только и составляет философскую жизнь. Философское удивление становится началом непрерывно углубляющегося осмысления мира.

Заключение

Итак, мы рассмотрели специфическое философское удивление как событие, которое может открыть нам возможность редукции.

Парадоксальность редукции состоит в том, что в естественной установке нет ничего, что требовало бы трансценден-

тального обоснования. Более того, сам способ существования в естественной установке не позволяет увидеть ее в качестве таковой. Редукция как исходный и ключевой акт феноменологии подразумевает не просто принятие некоторой установки познания, но и самотрансформацию, экзистенциальное обращение феноменолога.

Если редукция не сводится только к мыслительному ходу, то и мотивация к ней не должна лежать только в сфере познания. Финк рассматривает разные варианты мотивации – одни кажутся ему слишком интеллектуальными, другие, напротив, слишком нефилософскими. В итоге он приходит к тому, что обеспечить «проблеск» трансцендентальной установки способно событие удивления. Удивление является истоком, мотивацией и движущей силой феноменологии.

Выделенные Финком характеристики удивления отразятся в его описании феноменологической редукции.

Тотальность философского удивления развивается феноменологически как идея установки и перемены установки, которая предполагает не сомнение в каком-то отдельном сущем, но пересмотр самого понятия сущего и его бытия, постановку под вопрос и в конечном счете «подвешивание» генерального тезиса о бытии сущего в целом – то есть *феноменологическое epoché*.

Развивая философское удивление, редукция дает возможность осмыслить обычный способ жить как естественную установку и найти ее конституирующий исток – но это не значит прийти к какой-то новой, более правильной понятности, скорее наоборот, и Финк напоминает о необходимости постоянно возобновлять редукцию, удерживая этот негативный момент.

При этом важно то, что удивление – это не просто осознание произошедшей перемены в понимании, но одновременное удержание старого понимания и нового непонимания. Именно поэтому, на наш взгляд, Финк называет редукцию «постоянным предметом стремления (Desiderat) феноменологии» [5 с. 138] – подчеркивая этим как раз ее неокончательный и недостижимый характер. Соответственно, редукция становится не только исходной точкой, но и предметом стремления феноменологии. Редукция является бесконечной (и бесконечно возобновляемой) задачей, а феноменология – бесконечной работой.

Литература

1. *Fink E.* VI. Cartesianische Meditation / Husserliana-Dokumente Bd. II/I / Hrsg. von H. Ebeling, Jann Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht; Boston. L., 1988.
2. *Fink E.* Einleitung in die Philosophie / Hrsg. von F.-A. Schwarz. Würzburg, 1985.
3. *Fink E.* Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? // Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag, 1966. S. 157–178.
4. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию / Пер. Д.В. Складнева. СПб., 2004.
5. *Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag, 1966. S. 79–146.
6. *Fink E.* Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls // Ibid. S. 179–223.
7. *Luft S.* Phänomenologie der Phänomenologie. Dordrecht, 2003.
8. *Fink E.* Entwurf zu einem Anfangsstück einer Einleitung in die Phänomenologie. I Abschnitt: der Anfang der Philosophie // Husserliana-Dokumente, Bd. II/2 (Ergänzungsband). Dordrecht; Boston; L., 1988.
9. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер В.В. Библихина. М., 1997.
10. Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: 1993. Т. 2. С. 192–274.
11. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., Т. 1. 1976.
12. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философии // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М., АСТ, 2000. С. 626–665.

References

1. *Fink E.* 6th Cartesian Meditation. Dordrecht, Boston, L., 1988.
2. *Fink E.* Introduction into Philosophy. Würzburg, 1985.
3. *Fink E.* Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? // Fink E. Studies in Phenomenology. 1930–1939. The Hague, 1966. P. 157–178.
4. *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. Saint-Petersburg, 2004.

5. *Fink E.* Philosophy of Edmund Husserl and *Contemporary Criticism* // Fink E. Studies in Phenomenology. 1930–1939. The Hague, 1966. P. 79–156.
6. *Fink E.* The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl // Fink E. Studies in Phenomenology. 1930–1939. The Hague, 1966. P. 179–223.
7. *Luft S.* Phenomenology of Phenomenology. Dordrecht, 2003.
8. *Fink E.* Project for First Part of Introduction into Phenomenology. P. I: Beginning of Philosophy // Husserliana-Dokumente, Bd. II/2 (Ergänzungsband). Dordrecht, Boston, London, 1988.
9. *Heidegger M.* Being and Time. Moscow, 1997.
10. *Plato.* Theaetetus // Plato. Collected Works. Vol. 2. Moscow, 1993. P. 192–274.
11. *Aristotle.* Metaphysics // Aristotle. Collected Works. Vol. 1. Moscow, 1976.
12. *Husserl E.* Philosophy and the Crisis of European Man // Husserl E. Logical Investigations. Cartesian Meditations. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Philosophy as a Rigor Science. Minsk, Moscow, 2000. P. 626–665.

Информация об авторе

Евгения А. Шестова, канд. филос. наук, научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет; ГСП-3, 125993, Россия, г. Москва, Миусская пл., д. 6; eschestowa@gmail.com

Information about the author

Evgeniya A. Shestova, Cand. of Sci. (Philosophy), research fellow, Russian State University for the Humanities; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; eschestowa@gmail.com

В начале было Слово:
феноменологические размышления
о Евангелии от Иоанна 1:1–14

Аннотация. Если основной целью Иоанна было создать религиозное послание, можно ли читать Евангелие от Иоанна без религиозных предустановок? Это выдающееся художественное произведение, сравнимое с другими античными шедеврами (Пиндара или Софокла), но в данной статье оно прочитывается в феноменологической перспективе. Этот метод предполагает заключение в скобки любых онтологических предустановок относительно смысла текста. И хотя Иоанн использует более ранние трактовки библейской мысли греческой философией (прежде всего Филона Александрийского), он разворачивает их совершенно по-новому. Первые строки Евангелия от Иоанна – это комментарий к изложению сотворения мира в Книге Бытия, уделяющий основное внимание роли Слова (Логоса). Хотя Иоанн и опирается на текст Книги Бытия, его трактовка довольно радикальна. Для Иоанна Бог не существует отдельно от того, как он сообщает себя (Слово). Именно на этом основано истолкование Иоанном таких понятий, как жизнь и свет, которые раскрывают разные аспекты того, как Бог сообщает себя, включая доступность для понимания. Свет – это не *lumen naturalis* эпохи Просвещения, но способность слышать Слово, которую Иоанн рассматривает как понимание человеческой экзистенции в свете славы Божьей.

Ключевые слова: Иоанн (евангелист), Слово/Логос, Филон Александрийский, М. Анри, Р. Бультман, книга Бытия, творение, жизнь, свет

George Pattison

In the beginning was the word: A phenomenological meditation on John 1.1-14

Abstract. If John's primary aim is to present a religious message, what can it mean to those reading it without religious presuppositions? As a powerful literary work, it bears comparison with other ancient literature (Pindar or Sophocles), but the article reads it in a phenomenological perspective. This means bracketing any ontological claims about the text's message. Although John uses preceding adaptations of biblical thought to Greek philosophy (notably Philo), he deploys these in a new way. The opening verses offer a commentary on the creation story in Genesis that especially focusses on the role of the Word (Logos). Although this is present in Genesis, John's treatment is more radical still. For John God does not exist apart from the divine self-communication (Word). It is this that is the basis for other key Johannine terms such as life and light, which illustrate different aspects of this self-communication, including its intelligibility. The light is not the *lumen naturalis* of Enlightenment philosophy but a capacity for hearing the Word, which John interprets as understanding human existence in the light of the divine glory.

Keywords: Saint John, Word/Logos, Philo, Michel Henry, Rudolf Bultmann, Genesis, creation, Life, Light

Феноменологическое прочтение Евангелия

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога, все вещи через Него начали быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

Первые строки Евангелия от Иоанна звучат уверенно и точно, обнаруживая параллель с некоторыми из величайших «начал» в истории искусства: начало 5-й Симфонии Бетховена, «Апрель, беспощадный месяц...» Элиота, «Зима тревоги нашей позади...» Шекспира или первые кадры фильма Висконти «Смерть в Венеции». Такие

начала сразу же завоевывают доверие аудитории, заставляя нас на время приостановить недоверие и открыться тому, что уже грядет. Хотя они знаменуют появление чего-то нового, чего нельзя было даже предположить, того, о чем, возможно, никогда даже и не мечтали, с самого начала мы знаем, что дальше все будет правильно. Что это новое слово великого художника не разочарует нас.

Хотя автор Евангелия от Иоанна демонстрирует художественный талант, а возможно, даже мастерство, обычно его все же не рассматривают как художника, а его Евангелие – как произведение искусства. Поскольку Иоанн и писатель, и евангелист, то и послание его содержит в себе двойкий призыв. От нас требуется не только временно поверить в предлагаемые обстоятельства, но и искренне согласиться с тем, о чем идет речь, взять на себя обязательство на всю жизнь и дать своей жизни измениться. «Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную», – так Иисус говорит в Евангелии от Иоанна 5:24; «Ты имеешь глаголы вечной жизни», – утверждает Петр в Евангелии от Иоанна 6:68.

Это не значит, что нельзя читать текст Иоанна как художественное произведение или что мы многое упустим, читая его таким образом. Кьеркегор пишет о Павле, что его тексты стоит читать только потому, что он говорит как апостол. По сравнению с Платоном или Шекспиром Павел не обладал великим художественным даром, и, добавляет Кьеркегор, как создатель красивых сравнений он значительно отстает от них, а среди мастеров стиля его имя вообще неизвестно [1 р. 140]. Возможно, в данном случае Кьеркегор преувеличивает. Но если это утверждение и верно по отношению к Павлу, к Иоанну оно относится в гораздо меньшей степени. Перед нами произведение, которое действительно обладает как поэтической, так и драматической целостностью. Подобно многим великим художественным произведениям, оно раскрывает перед нами довольно странный мир. В нем далеко не все понятно. Автор не объясняет причины сюжетных поворотов и длинных отступлений. Важные персонажи появляются внезапно, без предыстории. Поэтому те, кто пытался превратить этот текст в роман или киносценарий, испытывали немалые затруднения. Художественный талант Иоанна проявляется в том, что при чтении мы не замечаем отсутствия объяснений и принимаем Марфу, Марию и Лазаря такими, как они изображены; и как бы они ни появились в жизни Иисуса, они играют значительную роль в трогательном до слез повествовании о смерти Лазаря.

Но даже если воспринимать Иоанна как художника, его замысел не исчерпывается созданием Евангелия как художественного произведения. Иоанн видит себя глашатаем керигмы, воззвания, экзистенциального призыва изменить свою жизнь. Но в чем именно заключается эта керигма, каково содержание воззвания и к чему он нас призывает? Евангелист отвечает быстро и лаконично – как сам он говорит, «истинно и неложно». Иоанн призывает нас верить в Слово, а именно в то слово, которое воплотилось в Иисусе из Назарета, и тем самым обрести вечную жизнь. Данный в тексте Иоанна, позже этот ответ был представлен в разной форме, высказан разным образом, более или менее развернуто, в него были вплетены фрагменты из других писаний и более поздних учений. Но все они с той или иной степенью подробности говорят ровно то же и требуют от слушателя ровно того же – услышать Слово в том смысле, в каком писал об этом евангелист.

Такое прочтение Евангелия по-прежнему широко распространено. По крайней мере так его обычно читают в христианской церкви. Тем не менее заметно, что опыт культуры модерна и постмодерна размыл границы религиозной системы, смягчил бескомпромиссность этого подхода и позволил отчасти вписать его в более широкий или просто иной горизонт переживаний и осмысления жизни современного человека. Для тех, кто живет в русле новых идей, возникает вопрос: что же делать с текстом Иоанна – оставить его как образец древней литературы, подобный произведениям Пиндара или Сенеки, или просто отмахнуться от него?

Я убежден, что независимо от того, рассматриваем ли мы сочинение Иоанна как религиозное или нет, этот текст действительно значим и актуален для нас. Для того чтобы конкретнее прояснить его значение, я предлагаю то, что называю феноменологической медитацией.

Позвольте разъяснить смысл этих слов. Мое прочтение феноменологическое в том смысле, что представляет собой попытку проследить, что показывает себя из самого себя в рассматриваемом тексте, увидеть или услышать то, что имеет большое значение, в частности значимо с феноменологической точки зрения. Однако я не предполагаю, что это прочтение будет обладать некой простотой и единством платоновской идеи или что оно может быть с легкостью схвачено в единичной мгновенной интуиции. Скорее, я надеюсь, что эта значимость явит себя как артикулированное единство, а именно единство слова. Мое прочтение фено-

менологическое и в том смысле, что оно полностью соответствует завету Гуссерля «*So viel Schein, so viel Sein*» («Сколько видимости, столько и бытия»). Другими словами, при таком подходе все, что обнаруживается в Евангелии от Иоанна, будет не спекулятивным рассуждением о сущностях, о Боге или о Слове, которые могут существовать, а могут и не существовать в некотором предполагаемом метафизическом пространстве. Как бы то ни было, это будет нечто, что возникает и имеет смысл в пределах горизонта, в котором мы будем рассматривать текст, и не более того.

Моя работа – не фрагмент феноменологического исследования. Не претендует она и на научность. В целом, вдохновленная темами и примерами из поздних работ Хайдеггера, она представляет собой медитацию, попытку понять то, что говорится, в связи с тем, как это говорится, рассмотреть взаимосвязи ‘что’ и ‘как’, попадающие в поле зрения, и тем самым воплотить в жизнь взаимопринадлежность языка и бытия, о чем говорил Хайдеггер. Она также может рассматриваться, как попытка сфокусировать внимание на разъяснении того, что надо найти. Однако всегда останется возможность найти более четкий фокус. Следовательно, даже мы придем к каким-то значимым результатам, здесь читатели не найдут окончательных выводов. Отчасти поэтому я не утверждаю, что то, что я делаю, научно. Другими словами, я воздерживаюсь от каких-либо притязаний на то, чтобы выявить ‘Grund-struktur’ человеческого бытия, которая будет определяющей для всех форм человеческого познания и бытия как такового. Попытка выявить ее требует несравнимо больших усилий; возможно, это вообще недостижимо в нашем светском культурном контексте.

Как уже было сказано, то, что мы выявим, вполне может быть предметом рассмотрения в некоторых других существующих ‘Grund-struktur’, например в текстах буддийской религии. Однако определение различия между христианским и буддийским подходом или определение области, в границах которой относительная истина каждого из них может существовать своих условиях, представляет собой другую задачу. В то же время относительная «неокончателность» моих выводов не должна негативно отразиться на понимании текста Евангелия, призывающего к принятию радикального экзистенциального решения. Даже если мы попытаемся прояснить экзистенциальные решения с помощью теоретической рефлексии, такой подход не может привести – и обыкновенно не приводит – к положительному результату. С точки зрения Хайде-

гера, даже если мы не достигнем глубинного понимания текста, обыденного прочтения может быть вполне достаточно для обоснования экзистенциального решения, к которому апостол призывает тех, кто принимает его слово.

Существуют как богословские, так и философские прецеденты такого типа прочтения. В определенном смысле примерами могут служить некоторые комментарии к тексту Иоанна и основанные на нем проповеди, написанные в традиции до-модерна, в до-критической традиции. Именно благодаря особенному характеру Евангелия от Иоанна читателя с самого начала приглашают свободно осмыслять такие понятия, как Логос, жизнь, свет и другие, связанные с ними. В эпоху критических исследований наиболее примечательны комментарии Рудольфа Бульмана, друга и соратника М. Хайдеггера. Комментарии Бульмана представляют собой классический критический текст, который входит в его более масштабный проект, именуемый «демифологизацией».

Это была попытка определить и сформулировать новозаветную керигму без ссылок на специфические культурные представления I в. н. э. И хотя комментарии Бульмана не имеют прямого отношения к феноменологии, очевидно, что его прочтение во многом сформировалось в тесном диалоге с Хайдеггером [см. 2,3]. Что касается философии, можно вспомнить Мишеля Анри, для которого Евангелие от Иоанна играет особенно важную роль в феноменологическом прочтении Нового Завета: оно позволило ему четко артикулировать ясную идею о сообщающей себя жизни, которая ускользает от конструктивного теоретического познания или даже подрывает его [см. 4,5,6]. Во многих отношениях оба философа и их идеи оказали влияние на то, о чем пойдет речь в этом тексте, хотя полностью я не согласен ни с одним из них. Я не стану подробно обсуждать достоинства и недостатки этих прочтений Евангелия от Иоанна, однако время от времени я буду ссылаться на работу Бульмана, чтобы критически выправить прочтение Анри¹.

¹ Также можно упомянуть статью Фердинанда Эбнера [7], который попытался прокомментировать Пролог; его прочтение в некоторых отношениях превосхищает то, что я пытаюсь сделать, хотя иначе представляет акценты и приходит к другим результатам. Согласно Эбнеру, в тексте подтверждается напряженность между стремлением современной философии жизни вернуть отчужденного субъекта Запада в первоначальный поток жизни и недостижимостью этого желания.

Евангелие от Иоанна в контексте (Филон)

Прежде чем приступить к самому тексту, сделаем еще одно предварительное замечание. Может показаться, что я слишком наивно подхожу к исследованию текста Иоанна, притязающего на то, чтобы сообщить новое слово. Действительно ли в Евангелии от Иоанна есть новые значимые идеи? Чтобы увидеть это, надо рассмотреть текст не только как отдельное произведение, но и в более широком смысле в контексте Нового Завета в целом. Его слова значительно отличаются от слов других евангелистов и апостола Павла. Очевидно, что Иоанн сообщает нечто новое и оригинальное – и новизна его слова отвечает исключительности того события, о котором он свидетельствует. И прежде всего, он утверждает, что сказанное непосредственно связано с событием. В Первом послании от Иоанна говорится, что «слово жизни», о котором он возвещает, есть то, что «мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши» (1 Ин 1:1). Иоанн утверждает, что пишет непосредственно о переживании этого принципиально нового опыта. Однако (как, вероятно, мы уже могли предположить) в действительности Иоанн оказывается в той же ловушке вторичности, что и все мы. Это особенно видно, если выделить ключевые слова текста, который лежит перед нами: 'начало', 'слово', 'жизнь', 'свет' и 'тьма' (не говоря уже о 'Боге'). Здесь, как уже давно известно и как подробно показывают последние исследования, Иоанн мыслит в понятиях и категориях, почерпнутых из эллинистического иудаизма, в котором особенно важное место занимает Филон Александрийский (25 до н. э. – 50 н. э.).

Выдающийся вклад Филона в историю идей состоял в том, что он первым в греческой философии (прежде всего среди платоников и стоиков) дал толкование еврейского Священного Писания. По иронии судьбы, эта интерпретация снижала большую популярность в христианстве, нежели в иудаизме, и важнейшие утверждения Филона стали основой для специфического аллегорического толкования Писания, которое доминировало в христианской интерпретации Библии вплоть до Реформации, до возникновения современной библеистики. Из толкования Филона возникла и христианская апологетическая стратегия соотнесения библейского и платонического Логосов: прочтение Платона и всех остальных древнегреческих философов готовило пути для Евангелия почти так же успешно, как и пророки и пророческие со-

бытия Ветхого Завета. Считается, что, поскольку в учении Иоанна очевидны идеи Филона, его текст можно интерпретировать как самое философское и мистическое (в квазиплатоновском смысле) Евангелие.

Можно заметить, что эта стратегия ведет к ослаблению значения раннехристианской идеи о стремлении к достижению Царства Божьего в будущем, так как, по словам Иоанна, вера уже открывает полный и достаточный доступ к вечной жизни, которая доступна в Логосе: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17:3). Другими словами, вечная жизнь – это не будущее состояние, и тем более не Царство, не социальное и историческое явление, а радикально переосмысленная благодаря познанию Логоса вечная истина божественного слова.

На протяжении большей части христианской истории это слияние иудаизма и эллинизма провозглашалось как доказательство действия божественного провидения в истории, а кульминацией такого подхода считается гегельянская историография Ф.К. Бауэра. Однако с конца XIX – начала XX вв. толкование Филона стало рассматриваться как неизбежная эллинизация библейской мысли, оттесняющая на задний план библейскую идею превосходства справедливости над созерцанием и ведущая к появлению онтотеологии или даже к чему-то худшему. И если окажется, что Иоанн был последователем Филона, тогда он также виновен в том, что допустил превращение имеющих основополагающее значение деяний Иисуса в своего рода философию и, что еще хуже, в философию, которую он позаимствовал как бы из вторых рук – у Филона или из других подобных источников.

Однако картина оказывается еще более сложной. В недавних исследованиях о связи Филона и Иоанна было выдвинуто предположение, что первые строки Евангелия от Иоанна являются своего рода комментарием к первым строкам Книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю <...> И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог, что свет хорош; и отделил Бог свет от тьмы» (Быт. 1:1, 3–4). Но в комментарий Иоанна вошли многие элементы комментария Филона (в том числе его глоссы, выделяющие не только слово и свет, но и их олицетворения – например, «старейшие ангелы», «архангел», «начало», «имя Бога», «образ человека» и «тот, кто видит, Израиль»). Иными словами, здесь очевидно не только заимствование философских понятий и при-

менение их Иоанном к собственному непосредственному опыту этого слова, но сложное сочетание экзегетических утверждений, своеобразная триангуляция книги Бытия, текста Филона и собственно Евангелия от Иоанна, предположительно проводимая в контексте и в интересах эллинизированного еврейского читателя [см. 8, особ. главу 3 «Иоанн и Филон»].

Однако из вышесказанного не следует, что у Иоанна не было оригинальной и важной мысли, высказанной в прологе Евангелия и в других трудах. Если признать, что языку, как устному, так и письменному, изначально, с эпохи древних рукописей, присуща бескомпромиссная интертекстуальность, то нет ничего удивительного в том, что тексты Иоанна носят сложный и многоуровневый интеллектуальный и литературный характер. Чистота, к которой стремится феноменологическое видение, – это не абстрактное неисторическое и, следовательно, неактуальное представление, но прояснение того, что когда-либо может реализоваться в каком-либо событии, вместе с ним и по отношению к нему, и даже само может проявиться как некое событие, носящее отчетливо исторический характер. Следовательно, цель феноменологического размышления состоит не в том, чтобы абстрагироваться от слов Иоанна, но в том, чтобы увидеть и услышать мысль Иоанна в его словах, – понимая, что они доносятся из конкретной исторической эпохи и поэтому являются предметом строго исторических исследований. Но моя задача здесь иная. Она, я повторю, состоит в том, чтобы увидеть и услышать, *как сам Иоанн говорит о том, как видеть и слышать* то слово, которое является словом жизни.

Новое начало Иоанна

Возможность появления некоего нового слова, исходного слова, важного слова, произнесенного во время конкретных переживаемых исторических событий, в некотором смысле заложена в первых двух словах Евангелия, с них же начинается и перевод Ветхого Завета на греческий язык.

Когда Иоанн открывает свое Евангелие словами «В начале...» (*en archē*), он не скрывает связи своего Евангелия с Книгой Бытия. Напротив, он скорее подчеркивает эту связь. Со времен Иоанна христиане обычно называли древнееврейскую Библию Ветхим Заветом; они создали теологическую систему, которая

хорошо показывает, как Новый Завет одновременно повторяет и постепенно заменяет Ветхий; систему, которая, возможно, была прототипом гегелевского *Aufhebung* (снятие). Но очевидно, что, когда Иоанн писал эти слова, еще не было собрания текстов под названием «Новый Завет». Христианская традиция, восходящая к Павлу, не забывает произнесенные во время Тайной Вечери слова Иисуса об общей Чаше как о Новом Завете, что свидетельствует о том, что Он уже думал о своей жизни и смерти как о повторении и замене завета Бога Израиля, заключенного на Синае, который был основой древнееврейской религии и идентичности. В этих двух словах Иоанн выражает веру христиан в то, что пришествие Иисуса означало новое начало, второе начало, «Я делаю нечто новое» (Ис. 43:19). Иоанн пишет комментарии к тексту, дошедшему до него из древности, и к его комментариям постоянно добавляются все новые. Но изначально, с самого начала, в *его* начале утверждается наступление, пришествие чего-то принципиально нового, некоего нового начала.

Но что делает это новое начало, это новое *archē*, по-настоящему новым? Очевидно, Слово. Однако новизна этого слова такова, что предполагается как его повторение, так и постепенное обновление. Как известно, Книга Бытия тоже говорит о начале творения, которое начинается с произнесения слова: «И сказал Бог: “Да будет свет”», и опять же, это слово понимается не просто как орудие Божественной силы в творении, но как непосредственный божественный исполнитель или даже *сам* Создатель, как об этом уже свидетельствовал Филон. Так что же здесь «нового»? Возможно, лучше задуматься не о том, что нового в высказывании Иоанна, а о том, что по-настоящему оригинально, что действительно относится к первоначалу, к *archē*.

Слово Иоанна, рассмотренное в свете *archē*, архаично вдвойне. Оно архаично в том смысле, что было произнесено в начале всех вещей, за несколько тысяч лет до времени, когда жил Иоанн. Но оно архаично также и в том смысле, что это слово является самым ранним свидетельством поистине архаического события (сотворения), а именно свидетельством Моисея. Задолго до Иоанна Моисей уже провозгласил истину о том, что слово было в начале. Так что в этом не было ничего нового. Однако Иоанн (даже прежде, чем сделать ключевое утверждение о том, что это слово – Иисус из Назарета) произносит его как бы по-новому – так, как будто это новое слово. «В начале было слово».

Он пишет так, как будто никто этого не знает! Возможно, надо было написать: «Как мы уже слышали, говорят, что...»? Какая самонадеянность! Выглядит так, как будто он выдает это архаичное слово за свое и делает это, повторяюсь, уверенно и точно, подчеркивая тем самым его новизну.

Давайте вернемся к Книге Бытия. Вы, наверное, заметили, что в прошлый раз я существенно сократил цитату о сотворении мира из Книги Бытия. Позвольте мне процитировать первые четыре стиха в полном объеме. «В начале сотворил Бог небеса и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною. И Дух Божий носился над поверхностью вод. Тогда Бог сказал: “Да будет свет”; и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы». Очевидно, что в начале Книги Бытия происходит гораздо больше событий, чем в начале Евангелия от Иоанна. Даже если сотворение предполагает слово, мы уже услышали об акте творения, о земле, которая была безвидна и пуста, о тьме и о божественном духе, парящем над водами, прежде чем дело дошло до слова. Иоанн, однако, говорит нам прямо и просто, что «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». И далее он будет продолжать говорить, что «Оно было в начале у Бога» и что «все вещи были сделаны через Него, и без Него ничто не начало быть, что начало быть», – снова ссылаясь при этом, как может показаться, на Книгу Бытия. Тем не менее краткость слов Иоанна в сравнении со словами Книги Бытия вносит некоторые коррективы в картину из Книги Бытия или по крайней мере проясняет эту картину. Может показаться, что Книга Бытия допускает возможность, что нечто уже было до произнесения слова – и действительно, у Филона и других авторов мы находим много спекуляций о том, что происходило «в начале», до сотворения мира. Позже Августин будет утверждать, что спрашивать о том, что делал Бог до творения, с философской точки зрения бессмысленно, так как время и возможность какого-либо «до» не существовали до творения. Но, кажется, Филон, как и многие другие, думал, что это отнюдь не бессмысленно, и он предположил, что до творения и создания «всех вещей» Бог приуготавливал Закон, Ад и Райский сад [9 с. 80–81]. Если Филон полагал, что слово принадлежит к этому архаическому «времени» до времени, то связь Бога и слова оказывается не столь уникальной и значимой, как у Иоанна. Для Иоанна это просто «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Спустя несколько веков христианская церковь была объята спорами о связи Бога-Отца и Бога-Сына, спорами, которые привели к принятию Никейского Символа Веры. Толчком к этим яростным дискуссиям было мнение, приписываемое Арию и его последователям и осужденное как еретическое, о том, что было время, когда Сына не было; другими словами, было время, когда Бог-Отец был один, без Сына, чье порождение, таким образом, онтологически было своего рода вторичным событием в Божественной жизни. Эти дискуссии велись в метафизически реалистическом ключе – то есть это были споры о том, что на самом деле было там, «именно там» в метафизической реальности. Однако нам неизвестно, думал что-либо об этом Иоанн или нет. Все, что он сказал: «В начале было Слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог». Таким образом, нельзя утверждать, что он разделял бы те или иные взгляды тех, кто участвовал в дебатах IV века.

Как бы там ни было, Иоанн беспрецедентно точен. Книга Бытия, как мы видели, предполагает существование какого-то Бога, который вначале был один, а наряду с ним череды явлений, таких как земля, бездна, дух, закон, ад и Эдем. Однако для Иоанна, как оказывается, нет Бога, у которого нет Слова и который не является Словом. Не существует никакого начала, никакого *archē*, лишённого Слова, и лишь после того, как Иоанн говорит о Слове, он начинает говорить о сотворении всего сущего. Давайте и далее придерживаться этой точки зрения. При таком прочтении текста скорее становится понятно, чего Иоанн НЕ говорил. Он НЕ сказал: «В начале был Бог, и Бог был Слово» (как обычно трактуют это в церковной традиции), НО «В начале было Слово, и Слово было Бог». Другими словами, если здесь идет спор о первенстве, то Иоанн подразумевает, что именно Слово имеет первенство перед Богом, а не наоборот.

Это утверждение имеет далеко идущие теологические последствия. Оно является тем семенем, из которого произрастает различие между иудейским монотеизмом и христианским тринитаризмом (хотя, как я уже предполагал, вряд ли Иоанн подразумевал в своем тексте христианское учение о Троице, как оно трактуется в классических вероучениях). Кроме того, оно ставит под вопрос некоторые базовые положения традиционной западной философской теологии – например, учение Фомы Аквинского. Почему? Потому что простота Бога является необходимым и основополагающим постулатом в теологии Фомы Аквинского и

у неотомистов. Хотя томизм подтверждает, что мы вправе приписывать Богу различные качества (доброту, мудрость и т. д.), Бог в своей сущности всегда и неотъемлемо прост. И что бы мы ни думали об онтотеологии (какие бы проблемы она ни поднимала в связи с учением о Троице), это настойчивое утверждение о божественной простоте позволяет предположить, что божественное существо внеположено сложной реальности, что Бог может существовать отдельно от всего многообразия существ.

Однако такая возможность полностью исключается в самом начале Евангелия от Иоанна. Если не существует Бога кроме того, который является Словом, это означает не только его двойственность в себе как существа, которое может быть «вместе с» другим в его начале, но и то, что Бог как Слово направлен на то, чтобы сообщить себя, – и даже, рискнем мы сказать, на самоотдачу и самопожертвование. Естественно, если рассуждать в метафизических терминах («Как Бог может быть един и двойственен?»), то возникают разного рода трудности. Но если воспринимать это утверждение как совершившийся акт сообщения, как керигму, то суть состоит в том, чтобы показать, как слово-воззвание порождает нечто новое в читателе, то есть действительно является тем, на что оно претендует. Если истинный Бог – это Бог, который находится в общении (сейчас), который сообщает себя (сейчас, в Слове), то именно таким он и должен быть. Дело не в том, что без Бога ничего не было, а в том, что ничего не было без того, чтобы Бог сообщал себя. Нет никакого Бога «за» Богом, который есть со словом и который есть слово, чья воплощенная слава повторяет, но и обновляет все то, что было ранее сказано о Боге. И поскольку это так, керигма Иоанна повторяет и являет собой откровение Иисуса как Слова, ставшего плотью, новым началом и главной темой Евангелия. Благодаря тому, что Слово передается и обновляется, оно становится присутствующим и, таким образом, постоянно остается новым, новым началом в потоке времени.

Только когда Слово отождествлено с Богом, Иоанн начинает говорить о том, что еще случилось в том, первом начале, а именно при сотворении «всех вещей»: «все вещи были сделаны через него, и без него ничто не начало быть, что начало быть». «Так же, как у Гегеля?» – спросим мы. Имеется в виду непрерывный процесс самоотчуждения, так что сначала Бог обретает инобытие в Сыне, а затем, соединившись с Сыном в Духе, отчуждается от себя через Сына в творении? Можем ли мы перефразировать вышеска-

занное в терминах бытия в себе, бытия для себя и бытия в себе и для себя? Конечно, основная структура гегелевской диалектики отчасти имеет отношение к Иоанну, но заметим, что пока еще ни разу не упоминалось об Отце, Сыне и Духе (хотя об этом еще будет сказано), не упоминалось и о бытии – ни в себе, ни для себя! Если истолковывать понятие «Бог» как бытие и Слово, как «бытие для себя», то мы уйдем далеко за пределы текста. Давайте все же придерживаться того, что сказано в тексте.

Или, возможно, связь с Гегелем можно интерпретировать с другой точки зрения, которую мы рассмотрим далее. Христианское богословие настаивает на том, что творение совершается *ex nihilo*, то есть «из ничего». До творческого акта Бога нет даже никакого первичного хаоса. Этот факт подчеркивает как суверенитет Бога в сотворении, так и онтологическое отличие мира от Бога, отличие тварного бытия от нетварного. И поэтому для христианского богословия подозрительно, что Гегель не разъясняет в должной мере это отличие и что, хотя Бог проявляет свою божественность в череде актов самоотчуждения, ничто не становится для него по-настоящему «чужим». Таким образом, Гегель в некотором смысле возвращается к точке зрения эманационистов, которую христианское богословие отвергает в полемике с гностицизмом².

Так что же Иоанн? Является ли мир Иоанна, который скрывается за словом «все», эманацией, самоотчуждением, в котором изначальная субстанция всегда продолжает определять позднейшее, или творением *ex nihilo* (из ничего)? Иоанн не говорит, и я полагаю, его молчание показательно само по себе. Для мысли Иоанна этот выбор просто не возникает, и не возникает потому, что его Евангелие – не эссе по метафизике. Основной момент здесь – это, безусловно, со-действие Слова в творении и нового творения, но это утверждение учитывает то, что будет дальше, абсолютно не метафизическое, но, в наших терминах, экзистенциальное.

Впрочем, прежде чем мы дойдем до этого, стоит еще раз просмотреть толкование работ Филона и 1 главы Книги Бытия. Педер Борген, самый авторитетный исследователь взаимосвязей между Иоанном и Филоном, говорит о том, что не только Филон,

² Это критическое замечание, высказанное с огромной риторической силой, принадлежит Уильяму Десмонду [10].

но и другие еврейские комментаторы не подвергали сомнению утверждение: «То, что приходит в бытие, при сотворении или раньше, рассматривалось как подготовка к последующим временам» [9 с. 80]. Известно, что в иудаизме предполагалось, что Бог использовал время, предшествующее творению, для подготовки Закона, поскольку целью творения было именно создание общины, способной принять этот Закон и следовать ему. И действительно, похожая мысль есть в повествовании Книги Бытия, где говорится о том, что на седьмой день Бог удалился на отдых (Быт. 2:3), а значит, соблюдая воскресенье (христиане) или субботу (евреи), законопослушные люди повторяли и выполняли Божественную работу творения.

Возможно, нечто подобное имеет место в Евангелии от Иоанна, и опять же лаконичность Иоанна по сравнению с текстом Книги Бытия помогает прояснению. Краткое упоминание жизни, света и борьбы света и тьмы – это, похоже, единственная уступка Иоанна требованию представить космогонию. Уже сама Книга Бытия достаточно кратка, она повествует о работе, которая шла шесть дней и завершилась воскресным (субботним) отдыхом (покоем), – но Иоанн говорит еще меньше. Его лаконичность подчеркивает то, что, вероятно, справедливо и в отношении Книги Бытия: это повествование никогда не претендовало на то, чтобы быть космогонией или ответить на вопрос, как физический мир начал существовать. Скорее, оно было ответом на вопрос о том, что люди (в частности люди, следующие завету Бога) должны делать в мире – а именно, отдыхать на седьмой день, соблюдая Завет. Фундаменталисты и научные критики фундаментализма в равной степени неправы в своих толкованиях. Но если сказанное верно по отношению к Книге Бытия, оно еще более верно по отношению к Евангелию от Иоанна. Здесь не описывается сотворение мира, не разворачивается зримо цепь великих событий, нет иерархии небесных и земных существ; по сути, здесь нет никаких космологических утверждений. На данный момент считается, что некогда распространенное мнение о связи Евангелия от Иоанна с гностическими космогоническими теориями ошибочно.

Независимо от того, использовали гностики текст Иоанна или нет, то, что пишет Иоанн, – это не гностицизм. Его текст имеет, как мы видим, совсем другую направленность. Иоанн пропускает космогонические и генеалогические построения и стремительно переносит нас от того, что было «в начале», к событию

середины исторического времени. Вне зависимости от того, когда было написано Евангелие, это событие было близко к тому времени, когда жил Иоанн и когда жили его первые читатели: «И был человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн». Это событие произошло через тридцать лет после рождения Иисуса, в начале того периода, который известен как христианская эра. Это не отдаленное, архаическое время, но время, которое помнят современники, и близкое к нему. Мы еще вернемся к этой теме, но сначала необходимо рассмотреть еще две характеристики Слова: жизнь и свет.

Жизнь и свет

«Жизнь» является основным, а точнее единственным, понятием, на котором сосредотачивается Мишель Анри в своем феноменологическом прочтении Евангелия. Анри утверждает, что жизнь, понятая как то содержание, которое раскрывается в Слове, жизнь, прожитая телесно, аффективно, в *радости (jouissance)* и любви, – это самоотдача и самопожертвование. Возможно, теперь тезис о статичности и неподвижности платоновских идей обнаружит свою ложность; мысль о том, что они по своей природе динамичны, побуждают к созидательному стремлению, стремятся воплотиться, уже высказывалась (например, С.Т. Кольриджем). Несомненно, первое, что Иоанн говорит о Слове, как только устанавливает его бытие у Бога, его бытие Богом и его последующую роль в творении всех вещей, – это то, что «в нем была жизнь». И когда позднейшие христианские теологи апеллировали к Иоанну, оправдывая упрощенный и овеществленный платонизм, существование вечного мира идей над превратностями жизни и за их временным пределом, они тем самым оказывали евангелисту плохую услугу. Если его позицию и можно назвать платонизмом, то это платонизм, который изначально динамичен, открыт для движения жизни. Если рассматривать вопрос о *цели* творения, то такое выдвигание жизни на первый план подразумевает, что при сотворении мира главной целью Бога-Слова было создание жизни. Жизнь – это не просто некое особое свойство, происходящее из предшествующего ей порядка геометрических кристаллических связей. В творении все делается, так сказать, ради единственной цели: создать жизнь, живых существ, «чтобы имели жизнь», как сказал Иисус в Евангелии от Иоанна 10:10. Вот за этим он и пришел.

Нет сомнений, что все живое временно, и, вероятно, именно поэтому жизнь трактуется непосредственно в связи со светом: «В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков». Сравнивая 1 главу Евангелия от Иоанна с 1 главой Книги Бытия, вспомним, что сотворение света и отделение его от тьмы ведет к установлению времени: «...и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один» (Быт. 1:5). Но Иоанн снова опускает все космологические подробности. Хотя обращение к свету предполагает время, Иоанн говорит не о хронологическом, а о кайрологическом времени, когда происходит некое событие, пришествие Иоанна Крестителя – событие, которое нужно прожить для выполнения Божественной цели. И поскольку Иоанн говорит о кайрологическом, а не хронологическом времени, то у него нет четкой временной последовательности событий, нет утра и вечера, как в Книге Бытия. Как раз наоборот, свет и тьма не следуют друг за другом в установленном порядке, а находятся в состоянии борьбы: «Свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

В последовательном течении событий хронологического времени утру не нужно «побеждать» вечер, оно следует за ним, а вечер, в свою очередь, за утром. Надо отметить, что греческое слово *κατέλαβεν* (*katelaben*), «преодолеть», имеет целый ряд значений. Один из вариантов перевода может быть «захватить» или «присвоить», предполагая, что тьма не могла завладеть светом таким образом, чтобы свет и тьма оставались внеположенными по отношению друг к другу. Другой вариант перевода – «погасить», то есть тьма не может потушить свет. В стихе 11, где Иоанн говорит об истинном свете, приходящем к его собственному народу, который «не принял его» (*parelabon* – *παρέλαβον*), возможны разные варианты перевода. Заметим также, что в Вульгате стоит «*tenebrae eam non comprehenderunt*» – «тьма не объяла его» или «мрак его не понял». Возможно, подразумеваются (или, по крайней мере, могут подразумеваться) отношения света и тьмы в гносеологическом плане: тьма – это то, что неспособно понять свет³.

Тем не менее, как бы ни переводились эти слова, понятно, что свет и тьма рассматриваются не как сменяющие друг друга в хронологической последовательности, но как находящиеся

³ Фома Аквинский утверждал, что, хотя возможно приобрести знание о Боге, невозможно «понять» его.

во враждебных отношениях, когда свет должен бороться, чтобы сохранить себя как свет по отношению к тьме. Иоанн, свидетельствующий о свете и об Иисусе как самом свете, показывает, что исторически это означает вполне конкретное противодействие, проявляющееся в спорах, насилии, а в некоторых случаях даже приводящее к убийству. Пролог Евангелия от Иоанна не является прологом «на небесах», как в книге Иова или в «Фаусте» Гете. Это не начальная сцена, как пролог пьесы «Генрих V». Это прямое и убедительное изложение сути того, о чем пойдет речь. В этом смысле его текст сложно назвать прологом – скорее, он является аннотацией, с которой обычно начинаются научные статьи.

Но есть еще один момент, который создает трудность при интерпретации понятия света. Здесь я опять обращаюсь к Мишелю Анри – чтобы на этот раз не согласиться с ним. Анри отождествляет «мир» в понимании Иоанна с миром, который феноменализован как область всего возможного знания [см. 4 р. 47–55]. Таким образом, жизнь сущностно чужда миру; тот свет, посредством которого проявляется жизнь, должен (по его утверждению) абсолютно отличаться от того света, который известен в мире и миру. Но об этом ли говорит Иоанн?

Начиная со слов «и мир его не познал» в стихе 10, Иоанн неоднократно обращает внимание на непримиримость между Иисусом и миром. Но обусловлена ли структурно эта непримиримость самим характером мира как такового? Я считаю, что это сомнительно, хотя (опять же) здесь вряд ли возможны безоговорочные утверждения, учитывая, что сам Иоанн в своих размышлениях не проявлял интереса к онтологическому или метафизическому характеру «мира». Но помня об этом, мы тем не менее обозначим некоторые моменты противоположной позиции.

«Свет» впервые появляется в комментарии о жизни: «и жизнь была свет человеков» (*to phōs tōn anthrōpōn*). Здесь впервые в Евангелии появляется упоминание о людях (*anthrōpoi*), и хотя Иоанн неоднократно говорит о фактической греховности людей (то есть об их склонности скорее выбирать тьму, нежели свет), с самого начала человек определяется в связи с жизнью и, в частности, со светом. Перефразируя Аристотеля, мы можем сказать: у Иоанна человек есть живое существо, обладающее жизнью и светом, и именно благодаря свету, озаряющему жизнь, мы являемся живыми существами, у которых есть *логос*, слово. В некоторых христианских традициях это высказывание интерпретировали

в терминах естественного света (*lumen naturalis*), который открывает людям все знания, в том числе и научные. Рудольф Бульгман подводит нас в этой связи к экзистенциальному, можно даже сказать хайдеггерианскому, повороту. Он пишет, что, когда о Слове, которое является создателем всего, говорят как о жизни и как о «свете человеков», это значит, «что возможность [человеческого] существования озарена ясным пониманием спасения (*Heil*), заложенного в самом основании (*Ursprung*)» [2 р. 44].

Если говорить в хайдеггеровских терминах, человеческая экзистенция всегда осуществляется в некотором понимании, в том числе в некотором самопонимании. Сейчас усредненное повседневное самопонимание павшего человека не может спонтанно открыться для божественного озарения. Это случается, но крайне редко. Может быть, вообще никогда не случается, и Бульгман, конечно, знал, об этом. Но он считал, что без такого базового озарения божественный свет было бы невозможно понять. Если человеческая ситуация – это просто тьма, тогда свет действительно чужд ему и поэтому, как предполагает Вульгата, недоступен пониманию. Но Иоанн утверждает не то, что люди принадлежат тьме, а то, что они раз за разом выбирают тьму, а не свет. Сама эта возможность выбора, однако, предполагает некое понимание, хотя и неполноценное, того, что является предметом выбора. Если не согласиться с этим, то, как утверждает Бульгман в другом месте, Евангелие окажется не просто непонятным, но абсурдным, то есть бессмысленным. Но Евангелие *имеет* смысл, и имеет смысл потому, что люди, будучи сотворены со способностью понимать свет и познавать жизнь, выбирают не знать свет как свет и предпочитают ему тьму. Следовательно, поскольку Иоанн показал связь между светом, жизнью и Словом, они не слышат Слово и не обретают жизнь, которую Слово предлагает им.

Хотя мир, его собственный дом и его собственный народ, как правило, отвергают воплощенное Слово (Ин 1:10–11), это неприятие является грехом именно и только потому, что они могли бы поступить иначе. В Прологе говорится, что те, кто таким образом отвергает Иисуса, близки ему: это его собственный народ, люди, живущие в его доме, населяющие его мир, освещенный с самого начала светом. Павел излагает подобную точку зрения в несколько иных понятиях: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не просла-

вили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось немысленное их сердце». (Рим. 1:20–21). (Я провожу эту параллель с Павлом не потому, что я убежден в догматических основаниях принципиального единства Нового Завета, а потому, что я полагаю, что идея Павла подчеркивает то, что мы читаем в Евангелии от Иоанна).

А сейчас давайте вспомним, что все это предполагает упомянутое в начале отождествление Бога и Слова и что свет, о котором мы говорим, – это атрибут жизни, которая есть в Слове. Если и есть естественный свет (*lumen naturalis*), то это не свет разума, а скорее способность слышать божественное Слово. Логос – это не интеллект. Однако, чтобы избежать недоразумений, заметим, что он также и не язык. Это слово, «то Слово», которое говорит само, сказано кем-то и кому-то; оно призывает: «Да будет свет», и призывает свет к бытию. То, что оно проявляется как свет, не означает, что оно перестает быть тем Словом, которое было в начале, которое воплотилось в Слове, передается и обновляется, присутствует в воззвании, откровении, Евангелии от Иоанна.

Живущие в двадцать первом веке, как и первые читатели Евангелия, хорошо знают, что жизнь состоит из непрекращающейся борьбы света и тьмы, борьбы *Heil* и *Unheil*, спасения и гибели, поэтому так важно понять текст Иоанна о новом начале. Оно всегда является повторением первого начала как *archē*, в котором сохраняется нечто старое, то, о чем говорилось в самых ранних свидетельствах, и вместе с тем ведет к творению некоего нового слова. Новое слово открывает возможность по-новому принимать жизнь уже потому, что оно понятно, его свет для нас в экзистенциальном смысле собственный, т. е. достоверно характеризует нас в экзистенциальном смысле. Точнее, понимание Слова ведет к самопознанию, поскольку нас выводит на свет, и мы можем сказать, что Слово существует для жизни, и радушно принять его, чтобы оно просвещало и оживляло нас, как это было с самого начала. И если мы так примем его, то Слово найдет свой дом и будет признано светом и жизнью людей. Именно призыв к свету, собственный для нас, составляет суть того, о чем идет речь в этих начальных строках Евангелия. Когда Иоанн свидетельствует, что это не просто призыв, моральное требование или идеал, он говорит о том, как это слово может дать «власть быть чадами Божиими», и если эта власть полностью осознана, мы способны понять само слово, как слово «славы Единородного от Отца».

Что такое слава? Слава обычно интерпретируется в связи со светом как сиянием. Но слава – это не просто свет, который предназначен для того, чтобы осветить что-либо: например, чтобы найти какой-нибудь предмет в комнате или осветить картину в художественной галерее. Слава – это сияние света, в котором он раскрывается сам по себе как таковой. Слава – это свет, который виден и известен как чистое сияние. Если свет является воплощением славы и рассматривается как свет Слова, то он становится животворным для тех, чья жизнь им освещена. Но если мы взглянем на славу саму по себе, отдельно от нового света, который она проливает на нас и на наш мир, то ничего не увидим. Это такое чистое сияние, которое мистики называют «ослепительной тьмой»: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1:18). Увидеть славу в этом смысле значит познать то, что находится за пределами мира или не может явиться в мир как таковой, но если это действительно слава, которую мы видим в Слове, то не только сам мир предстает в новом, ином свете; мы узнаем, что значит познать Бога. Однако я повторяю, что такое знание не может появиться иначе, как в Слове, как само Слово, и если его понимают, то у него есть власть осветить жизнь человека в мире и придать ей смысл.

Перевод с английского О.Б. Мазуриной, Л.С. Ершовой

Литература

1. *Kierkegaard S.* Of the Difference between a Genius and an Apostle // *Kierkegaard S.* The Present Age / Trans. By A. Dru. Oxford, 1940.
2. *Bultmann R.* The Gospel of John: a Commentary / Trans. By G.R. Beasley-Murray, R.W.N. Hoare and J.K. Riches. Oxford, 1971.
3. *Bultman R.* The Theology of the New Testament, Vol. 3, P. III / Trans. by K. Grobel. L., 1955. P. 3–92.
4. *Henry M.* Incarnation. Une Philosophie de la Chair. P., 2000.
5. *Henry M.* C'est Moi la Verité. P., 1996.
6. *Henry M.* Paroles du Christ. P., 2002.
7. *Ebner F.* Glossen zum Introitus des Johannes-Evangeliums // *Der Brenner.* VI Folge. Heft 8. Jan. 1921. P. 563–589.
8. *Borgen P.* The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Traditions, Exposition, Settings, Meaning. Leiden, 2014.

9. *Borgen P.* Philo, John and Paul. New Perspectives on Judaism and Early Christianity. Atlanta, 1987.

10. *Desmond W.* Hegel's God: A Counterfeit Double? L., 2003.

References

1. *Kierkegaard S.* Of the Difference between a Genius and an Apostle // Kierkegaard S. The Present Age. Oxford, 1940.

2. *Bultmann R.* The Gospel of John: a Commentary. Oxford, 1971.

3. *Bultman R.* The Theology of the New Testament, Vol. 3. P. III. L., 1955. P. 3–92.

4. *Henry M.* Incarnation: a Philosophy of Flesh. P., 2000.

5. *Henry M.* I am the Truth. P., 1996.

6. *Henry M.* Words of Christ. Paris, 2002.

7. *Ebner F.* Glosses on Introduction of John's-Evangel // Der Brenner. Is. VI. P. 8. Jan. 1921. P. 563–589.

8. *Borgen P.* The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Traditions, Exposition, Settings, Meaning. Leiden, 2014.

9. *Borgen P.* Philo, John and Paul. New Perspectives on Judaism and Early Christianity. Atlanta, 1987.

10. *Desmond W.* Hegel's God: A Counterfeit Double? L., 2003.

Сведения об авторе

Джордж Паттисон, профессор теологии и религиоведения, университет Глазго. Юниверсити авеню, Глазго G12 8QQ, Шотландия, Великобритания.

Information about the author

George Pattison, professor of Theology and Religious Studies, University of Glasgow; University avenue, Glasgow G12 8QQ, Scotland, UK.

Эклиптика смерти

Аннотация. В центре внимания статьи – культура смерти в обществе потребления. Автор ставит под сомнение тезис некросоциологии о том, что XXI век становится временем осмысленного умирания, утверждая обратное: современная медиа-культура есть культура экранирования и забвения смерти. Это забвение обусловлено способом бытия человека в обществе потребления и соответствующим характером социального присвоения и отчуждения смерти. Автор утверждает, что потребление смерти есть ее упразднение. В связи с этим он обращается к экзистенциально-феноменологической трактовке смерти, ставя под вопрос тезис М. Хайдеггера о том, что смерть является индивидуализирующим феноменом.

Ключевые слова: смерть, посмертие, бытие к смерти, бегство от смерти, сеть, коммуникация, потребление, трансгуманизм, цифровое бессмертие, исследования смерти, забвение, конечность, граница, диффузный субъект, маргинальность.

Yuriy A. Razinov

The Ecliptic of death

Abstract. In the center of the article – the culture of death in a consumer society. The author questions the thesis of necrosociology that the 21st century becomes the time of conscious dying, stating the opposite: modern media culture is a culture of ecliptic and oblivion of death. This oblivion itself is determined by the human mode of being in a consumer society and the corresponding nature of social appropriation and alienation of death. The author

claims that the consumption of death is its abolition. In this regard, he turns to the existential-phenomenological interpretation of death, questioning M. Heidegger's thesis that death is an individualizing phenomenon.

Keywords: death, post-death, being-toward-death, escape from death, network, communication, consumption, transhumanism, digital immortality, death studies, oblivion, finitude, verge, diffuse subject, marginality.

Люди дают право и упрочивают искушение
прятать от себя самое свое бытие к смерти.

М. Хайдеггер

Введение

Смысл смерти сегодня предан забвению.

Это забвение, как ни странно, происходит на фоне усиления смертной риторики и разрастания мортального комьюнити, начиная от таких движений, как *Death-positive movement*, и интернет-сообществ типа *Watch People Die* и заканчивая так называемыми «группами смерти». Громкие заявления о том, что «весь мир переживает ренессанс этой темы», а развитие цифровых технологий и сетевой коммуникации «делает XXI век временем осмысленного умирания» [1], вызывают глубокое сомнение. На наш взгляд, происходит нечто обратное – сокрытие и забвение смысла смерти. Причем это сокрытие само скрывает себя под масками многочисленных исследовательских стратегий: *Death Studies*, *Mortality Studies*, *Near-Death Studies*, *Queer Death Studies*, *Digital Death Studies* – всего того, что в российской традиции именуется «некросоциологией», «социологией смерти», а в более широком смысле – «танатологией». Сокрытие и забвение смерти тем более существенно, чем шире «инфраструктура» посмертного бытия и «логистика» околосмертного дискурса. Со смертью сегодня происходит ровно то, что, согласно Хайдеггеру, произошло с бытием: чем больше о ней говорят, тем сильнее затемняют ее смысл.

Вывод темы смерти из традиционно табуированных зон умолчания на широкий потребительский рынок требует соответствующей «логистики». По этой причине смерть всесторонне и

междисциплинарно изучают. О ней говорят. Ее показывают. Вокруг нее строятся локальные сообщества и сети. Распространенные главным образом в Великобритании и США, *Death Studies* отвечают определенным запросам. И эти запросы обусловлены той культурой смерти, что на наших глазах формируется в условиях гиперкоммуникации и расширяющегося потребления. Смерть давно стала расхожим товаром в линейке общественного производства и потребления, и это необходимо признать.

Оба термина – «коммуникация» и «потребление» – характеризуют тип общественного производства, актуальный для современного неокapитализма, который принято связывать с понятием «общества потребления» (Ж. Бодрийяр). В эпоху безудержного потребления происходит не только знаковое переформатирование всей системы потребностей, но и их опережающее конструирование. Ирония судьбы заключается в том, что на завершающей стадии капитализма в товарную форму затянута уже не только *эрос* и *биос*, но и *танатос*, а в «потребительскую корзину» включены не только «экологичность» и «здоровый образ жизни», но и процесс умирания.

Говоря о завершающей стадии, мы отдаем себе отчет в том, что многие гениальные мыслители, предрекавшие близкую смерть капитализма, были посрамлены последующим ходом истории. «Загнивающий» капитализм до сих пор жив и даже процветает. Однако все дело в том, что классическая критика капитализма не учитывала «широту» и «глубину» экспансии товарной формы, в то время как капитализм жив именно этим – способностью к расширению рынков. Следовательно, о конце капитализма можно говорить, лишь когда мы достигнем имманентного предела расширения товарной формы. Таким пределом является смерть.

Кто-то может воскликнуть негодуя: смертью торгуют! И это чистая правда. Кроме того, ею торгуют как никогда. Глобальный рынок в равной степени нацелен как на *предсмертие*, так и на *посмертие*. Его цель – растянуть время активного потребления как можно дольше – как *до* физической смерти, так и *после* нее, формируя особое остаточное время умирания. В первой фазе этого времени активно продвигаются технологии «биохакинга» и антропологического «тюнинга», нацеленные на отсрочку физической смерти. Во второй фазе рынок предлагает «цифровые кладбища» и «сетевые мемориалы», прибавляя ко времени умирания

время дигитального посмертия, внутри которого продолжается производство прибавочной стоимости.

Похороны и свадьба, относясь к единому роду «обрядов перехода» [2], всегда были дорогими видами услуг. Однако логика потребления требует их многократного удешевления. Отстав в этом отношении от свадеб, которые «обесценились» в XX веке и свелись к регистрации в ЗАГСе, рынок ритуальных услуг сокращает это отставание. Современные кладбища отличаются от традиционных форм захоронения экономичностью и быстротой доступа. Это уже не урна с пеплом умершего, это цифровая могила. Digital-кладбище в Японии – это небоскреб в центре города, где цифровой могилой является стандартная светодиодная иконка Будды площадью не больше одного квадратного дециметра, вставленная в одну из тысяч подобных ячеек на стене. Пользователь такой ячейки сообщает служителю ее номер – ячейка высвечивается на неоновой «Стене Плача», сигналив «я тут!». По сути – это братская могила традиционного общества, с той лишь разницей, что все «лежащие» в ней идентифицированы, а имена не выбиты на могильной плите, а записаны в двоичном коде.

Однако с переходом к цифровой экономике такое кладбище становится бледной тенью цифровизации. К чему посещать подобное кладбище, если его можно интегрировать в глобальную сеть и подключаться к нему с любого аккаунта из любой точки глобальной сети? Именно такой вид услуг сегодня предлагают «продвинутым» пользователям в Интернете. Моментальность подключения, быстрота поиска аккаунта-могилы, легкость и пластичность коммуникации внутри скорбящих сообществ, недорогой безлимитный трафик, возможность «зажечь» виртуальную свечу по усопшему и послушать реквием в стереосистеме, не вставая с компьютерного кресла.

В логике потребления и забвения смерти ее реальное изменение должно быть минимализировано, а символическое – доведено до состояния комфорта. Вот как об этом пишет один из адептов *Death Studies* в России С. Мохов: «Обычные надгробия – это только символический декорум. Виртуальные надгробия служат для донесения информации вовне, они рассчитаны на стороннего зрителя, желающего получить данные о покойном. Это новая форма информационного обмена, репрезентации, которая включает похоронные истории в более широкий контекст. В целом у молодого поколения вырабатывается пренебрежение к мертвому

телу, нежелание с ним возиться. Речь идет о все той же теряющейся значимости телесности. В этом же ряду находится и уйма приложений, готовых управлять вашим аккаунтом после смерти, например *SafeBeyond*. Прах можно превратить в виниловую пластинку, как это предлагает сделать английская компания *And Vinyly*. Из праха можно сделать драгоценности и искусственный алмаз – этим занимается компания *LifeGem*. Компания *Chronicle Cremation Designs* предлагает создать «мемориальный предмет» из праха вашего любимого человека – тарелку, чашку, вазу: для изготовления этих предметов прах смешивают с глазурью, которой покрывают глиняные изделия» [1]. Как говорится, любой каприз за ваши деньги. Рынок ищет новые формы и поэтому в равной мере готов торговать как живыми эмоциями в режиме *хайна*, так и публичной скорбью по умершему. В качестве товара выступают не только традиционные ритуальные услуги, но и всевозможный сетевой контент – сама коммуникация по поводу смерти. Все это является признаком того, что капитализм уже достаточно близко подошел к своему имманентному пределу – пределу товарной формы, ибо что еще можно предложить рынку, если уже и апокалипсис выставлен на продажу? Разве что «цифровое бессмертие».

«Нет, весь я не умру...»

Проблема заключается в том, что сокрытие и забвение смерти предположено самой товарной формой, которая, в отличие от вещественной формы, не знает старения и смерти. Возьмем, к примеру, винтажную вещь. В качестве товара, имеющего стоимость, она как бы изъята из потока времени. Она должна сохранять свой «товарный вид», несмотря на естественное старение. Иными словами, искусственное состаривание само не должно стариться. В обществе потребления, где культивируется «моральное старение» вещей, последовательно вытесняется сама возможность физического старения и смерти. Во всем господствует «апгрейд» и «тюнинг». В совокупности с «цифровым посмертием» это создает двоякую отсрочку: человек как бы застревает между «двумя смертями» – физической и символической. Реальная смерть замещается «хорошим умиранием» – своеобразной пляской потребителя по обе стороны границы между пролонгацией жизни и затянувшимся уходом. Процесс такого умирания растягивается

во времени и образует широкую область посмертного забвения смерти. «Смерть замещается умиранием как процессом, протяженным во времени, а значит делимым на периоды и прогнозируемым. Эти отвоеванные у смерти территории застраиваются мортальными теориями, практиками паллиативной медицины, и прочими конструктами, призванными обеспечивать прозрачность, поступательность и конвертируемость всех без исключения гражданских состояний. Смерть отодвигается также структурами потребительского общества, превращающими любое сопряженное с эмоциями поле в сферу интенсивного товарооборота» [2 с. 77–78]. При этом знаковая инвестиция растет пропорционально ее психологической деинвестиции. Как писал об этом Ж. Бодрийяр еще в 1976 г., «смерть больше не вызывает головокружения – она упразднена. И огромная по масштабам коммерция вокруг смерти – больше не признак благочестия, а именно знак упразднения, потребления смерти» [3 с. 318]. Примечательно, что именно с 1970-х годов берут начало *Death Studies*. Таким образом, французский социолог на несколько десятилетий вперед диагностировал трансформацию смертного опыта: *потребление смерти, по сути, означает ее упразднение*.

Правда, Бодрийяр все еще имел в виду тенденцию активного забвения смерти, которое состояло в том, чтобы вынести атрибуты смерти за скобки повседневных сценариев жизни, скрыть их в домах престарелых, хосписах, моргах. Сегодня это забвение осуществляется обратным способом – путем активного интегрирования смерти в мир повседневности и досуга. Смерть больше не вытесняется, а проецируется на виртуальный экран, где умирают другие, а вовсе не я. Причем такая проекция осуществляется на основе инфляционного сценария – за счет непрерывной закачки знаков смерти в символическую систему и поддержания ее «ликвидности», т. е. путем гиперсигнификации. Наиболее очевидными свидетельствами этого является снафф-культура. По статистике человек, даже не обладающий пристрастием к некротематике, в течение года становится вольным или невольным свидетелем приблизительно 16 тысяч смертей в СМИ, кино и интернете [2 с. 80]. Некоторые исследователи называют такой феномен «компрессией», т. е. нагнетанием означающих смерти, происходящим на фоне притупления страха и утраты восприимчивости к самому феномену. «Привычность смерти при полном порой отсутствии непосредственного контакта с ней – интересный парадокс, вызванный, без сомнения, воздействием медиа-среды. Тиражирование смерти в медиа – тоже

механизм компрессии, поскольку очевидно смещение смерти к воспроизводимому умиранию, которое, как в компьютерной игре, воспринимается как временный сбой» [2 с. 80]. В действительности же правильно говорить не о компрессии, а о декомпрессии, ибо непрерывное нагнетание свидетельствует о том, что символический котел смерти «пропускает»: в нем постоянно падает давление, так что единственным способом поддерживать интерес к теме оказывается непрерывное нагнетание давления в котле.

Смерть по своей природе – маргинальный феномен, ибо прежде всего это опыт конечности и граничности. Однако в современном трансграничном и трансгрессивном мире опыт границы подвержен диффузии. Смерть не только вытесняется из маргинальной области, она подвержена инклюзии в мир обыденной потребительской культуры. Инвазия в медиа-культуру всевозможных монстров – зомби, вампиров, оборотней, маньяков – под лозунгом «они больше не монстры, они обитатели» растворяет последние островки маргинального. Происходит диффузия «центра» и «края», нормативного и маргинального, пристойного и inferнального. Происходит оплывание границ [4]. Но когда возгонка монструозности и инфляция снафф-образов достигают предела, наступает остаточное время – время застрявшего между «двумя смертями» *Мертвеца* и уставших от бессмертия вампиров Д. Джармуша. Для последних единственным выходом из тупика «выгорания» становится возврат к реальной крови и хоть к какому-то подобию границы между жизнью и смертью¹.

Проблема в том, что вместе с границей стирается та дистанция по отношению к смерти, что всегда была признаком и предметом заботы традиционных культур. Древняя культура была особым образом сосредоточена на разделении мира усопших и мира живых. Первоначально такое разделение осуществлялось с помощью чисто ритуальных форм – обрядов прощания, погребения и поминания, которые выполняли роль второй, символической смерти. Затем это разделение приобрело сакральный и метафизический смысл, как, например, в христианстве, где смерть была отнесена к числу таинств (Дионисий Ареопагит). Искусство и литература внесли свой вклад в дистанцирование смерти. Первоначально (в рамках мифо-эпической поэзии) смерть была

¹ Речь идет о культовых фильмах Д. Джармуша «Мертвец» (1995) и «Выживут только любовники» (2013).

осмыслена как событие славы, то есть как феномен родовой принадлежности. Затем появилось ее трагическое (индивидуальное) и, соответственно, комическое измерение. Даже романтизация смерти в эпоху модерна все еще оставалась способом ее удержания на почтительном (сценическом) расстоянии. При этом традиционная культура, для которой смерть всегда была живым символом, требовала не только плакать, смеяться, проклинать, но и понимать конечность земного существования. Знание о смерти имело характер символа [5] и пребывало в том темном модусе понимания, который О. Финк называл «неясным сумеречным знанием» [6 с. 122].

Ритуальное обустройство смерти создавало не только социальное пространство, но и время – измерения, необходимые для ее осмысления в качестве символа *конечности* и *завершения* жизни. В публичных казнях средневековья смерть выводилась на сцену и выставлялась на всеобщее обозрение. Но даже в кровавом спектакле она сохраняла сценическую дистанцию и время. Так называемые «театры смерти», появившиеся вследствие контрреформации как своеобразный символ брэнности капиталистического накопления, при всей нарочитой демонстративности имели целью все то же символическое разделение. Благодаря этому смерть имела общественно контролируемый образ. Переместившись с культурных подмостков в цифровое пространство виртуальных сетей, смерть не только утрачивает основополагающий смысл временности и конечности, но и превращается в нечто обценное, непристойное – одновременно лишенное тайны и сцены. «Сегодня сцены и зеркала больше нет; вместо них появились экран и сеть» [7 р. 126]. Упразднение времени и дистанции, обеспеченное «шаговой доступностью» цифровых кладбищ и мемориалов, а также моментальностью отклика «мертвых страничек» в социальных сетях, порождает весьма двусмысленную ситуацию, когда «никто не умер, никто не ожил» (О. Арефьева).

«Поговори со мною, мама...»

В том, что умирающий и умерший являются предметом интенсивной социальной коммуникации, нет ничего удивительного. Вокруг покойников во все времена собирался ближний круг родственников и друзей и дальний круг коллег, однокурсников, однополчан, односельчан, а то и случайных зевак. Смерть в лю-

бом из смыслов есть социальный феномен. Но если традиционная обрядовая коммуникация имела смысл отделения и водворения покойника в радикальную инаковость, а следовательно и смысл символического изгнания из мира живых, то в современной медиа-среде прощание с умершим не заканчивается, а превращается в массовую панихиду и нескончаемые поминки. Сегодня на Западе входят в моду *death cafe*, где за чашкой кофе можно поговорить о смерти точно так же, как еще вчера в литературных кафе говорили о философии и искусстве. Исследователи говорят о появлении такой формы организации досуга как *death tourism* [8]. На смерть сегодня можно сыграть в виртуальном тотализаторе. Несколько лет в сети действовало виртуальное казино *Dead Pool*, позволявшее делать фьючерсные ставки на смерть реальных людей. Все это, по нашему убеждению, является прямой расплатой за одиночество абстрактно-всеобщих субъектов, достигших предела автономизации, и косвенной расплатой за всеобщую приватизацию смерти.

Традиционное общество редко оставляло шанс умирающему остаться наедине со своей смертью, а скорбящему – со своим страданием. Обрядовая культура всячески охраняла смертного от одиночества, видя в этом опасную перспективу зависания в событии ухода. Гражданская или церковная панихида, похороны и поминки не позволяли надолго уединяться в скорби, как и фиксироваться на самом факте смерти. Символическая завершенность события смерти утверждала жизненное правило «Король умер, да здравствует король!». Обрядовая формализация ограничивала время и пространство скорби, задавала соответствующий поминальный ритм.

Сегодня этот ритм, а значит и энергия переживания утраты, нарушены. Ситуация непрерывной коммуникации, в которой пребывает значительная часть цивилизованных сообществ, разрушает пространственно-временные рамки и ритм, создавая ситуацию «дурного» посмертия. Разработанные программистами сервисы уже сейчас готовы обеспечить непрерывное коммуникативное посмертие любому усопшему. Умерший блоггер имеет возможность публиковать по заранее согласованному алгоритму в «Живом Журнале» «актуальные» комментарии, а непризнанный при жизни гений – продолжать публикацию своего «бессмертного» наследия. Умные роботы, проанализировавшие кругозор, привычки, особенности речи умершего, способны симулировать его актуальное присутствие в сети. Сегодня умерший – это уже не *покойник*

в собственном смысле, ибо о каком упокоении может идти речь? Это «живой» интерактивный аккаунт, «бот», ведущий с пользователями переписку с «того света».

Но все дело в том, что и живой пользователь – это тот же аккаунт. Не секрет, что сетевая коммуникация не является общением реальных в полном смысле субъектов, как не является и в полном смысле общением. Это коммуникация воображаемых и, как правило, нарциссически сконструированных виртуальных двойников. Зачастую это просто интернет-тролли, действующие по собственному усмотрению или обрабатывающие чей-то заказ. Говоря словами Ж. Бодрийяра, все превратилось в один «непрерывный интерфейс», в «экстаз коммуникации» [7]. Однако имевший в виду коммуникацию живых с живыми французский социолог не мог представить, как далеко зайдет диагностированная им болезнь. Технологические возможности цифровой коммуникации подвели современного человека к реализации чудовищного и абсурдного сценария, когда не только живые могут вступать в коммуникацию с мертвыми как с живыми, но и мертвые могут общаться с живыми как с мертвыми. Вот где начинается настоящий зомби-апокалипсис!

«Апокалипсис», правда, здесь – неверное слово, поскольку в исходном смысле оно означает «раскрытие», «откровение», а во все не «конец света». В более же точном значении оно грамматически близко греческому слову «алетейя» и должно переводиться как «несокрытость», так как приставка *ἀλό* означает «отрицание», «отторжение», «отделение». Что же касается зомби-апокалипсиса, то эта необычайно популярная и раздутая Голливудом тема обнаруживает весьма прочную структурную связь с принципами общества потребления и организации цифрового посмертия. Зомби – это сбившиеся в сеть «ожившие» мертвецы, которые размножаются посредством интерактивной коммуникации («укуса»). Как и вампиры, они «оживляются» интеракциями с живыми, питаются их жизненными ресурсами. Вместе с вампирами, конкурирующими с ними за топ в рейтингах голливудской кинопродукции, зомби являют собой наиболее inferнальную модель посмертия, которым они заражаются и заражают как вирусом. И вампиры, и зомби в современной медиа-среде обладают одним общим качеством: они больны *хроническим*, то есть возобновляемым во времени, бессмертием и связаны между собой невидимой для живых многоканальной и высокопроводной сетью.

Незавершенность финала и соответствующие этой незавершенности псевдовоскрешения в сети – вот что наиболее существенно в постсовременной трансформации опыта смерти. Бессмертные слова классика «Нет, весь я не умру – душа в заветной лире / Мой прах переживет и тленья убежит» имели в виду нечто принципиально иное, нежели так называемое «цифровое бессмертие». В них явно выражен опыт конечности индивидуального существования на фоне сопричастности всеобщему. В них трезво сформулирован принцип «культурного отбора», который не допускает затаскивание в «дурное» посмертие любого желающего – без разбора. Поэт признает необходимость культурного барьера и содержательного фильтра, отсеивающего все то, что достойно забвения: «И долго буду тем любезен я народу, что чувства гордые я лирой пробуждал...». Однако сегодня некоторые исследователи «всерьез» озабочены «цифровым неравенством», обусловленным тем, что не все человечество опутано глобальной сетью, а следовательно не всем уготовлено «место» в глобальном мемориале. При этом вопрос о культурных и социальных последствиях всеобщего «цифрового бессмертия» даже не ставится. Что-то случилось с нашей культурой, если всех беспокоит вопрос «как это сделать?» на фоне нерешенности вопроса «зачем?».

В результате тотальной мемориализации мы сталкиваемся с тем, что, с одной стороны, смерть изымается из партикулярного обращения и выставляется на всеобщее обозрение, а с другой стороны, происходит экранирование важного для осознания опыта конечности. Трансгуманистическая трансформация околосмертного опыта порождает два видимых противоречия. Одно состоит в том, что на фоне фронтального изучения смерти происходит ее разутаивание и упразднение. Другое заключается в том, что на фоне всеобщей приватизации смерти, доктринально обеспеченной практиками «субъективации» и «заботы о себе» (М. Фуко), имеет место ее тотальное обобществление. Можем ли мы теперь вслед за Хайдеггером сказать, что «смерть всегда моя»?

Своя/чужая смерть

Хайдеггеровское определение смерти как экзистенциального феномена бытия в мире и редукция смыслового многообразия смертного опыта к феномену бытия к смерти (*Sein zum Tode*) имеют ряд преимуществ. Во-первых, такой подход освобождает

танатологический дискурс от всякого рода религиозных и метафизических спекуляций на тему бессмертия, жизни после смерти и соответствующих вопросов о характере посмертного бытия. Во-вторых, он ставит медико-биологическое определение смерти как «летального исхода» в зависимость от экзистенциально-онтологического статуса смерти как конечности существования. В-третьих, определением смерти как конститутивного феномена, поставленного в центр мыслящего существования, Хайдеггер снимает проблему возможности смертного опыта, которая была камнем преткновения для рационального мышления с древнейших времен. Достаточно привести известный аргумент Эпикура: «Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» [9 с. 403].

С точки зрения феноменологического подхода, аргумент Эпикура является ребяческим. Помимо того что умозаключение Эпикура целиком рассудочно, а рассудок, по Хайдеггеру, не является господином в вопросе о смерти, оно основано на трех непроясненных понятиях: «опыт», «я» и «смерть». Феноменологическая трактовка переворачивает эпикурейское умозаключение, поскольку ставит смерть в непосредственное отношение к человеческому существованию. «Смерть есть неоспоримый “опытный факт”» [10 с. 257]. Она *есть* именно тогда, когда мы есть, и когда *мы* к ней относимся. «Смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни» [10 с. 246]; «Dasein умирает фактично все то время пока оно экзистирует» [10 с. 251], – пишет Хайдеггер в «Бытии и времени». «Смерть наш бессменный конвоир, за каждым столом жизни уже сидит “каменный гость”», – вторит ему О. Финк [6 с. 128]. Но дело в том, что такое положение предполагается самим определением человека как существа смертного. Быть смертным означает, во-первых, быть *живым*, а во-вторых, быть *расположенным к смерти*. Смертность, или «смертное бытие», есть «основная черта человеческого бытия» (О. Финк).

Поэтому, характеризуя повседневное бытие в мире как «бытие “между” рождением и смертью» [10 с. 233], Хайдеггер намеренно ставит кавычки в слове «между», подчеркивая тем самым, что рождение и смерть – это не просто старт и финиш человеческого существования, а то, что конституирует само существование, следовательно, присутствует в самом «промежутке». Иными словами, рождение и смерть, понятые *онтологически*, – это посто-

янные спутники человеческой жизни, так что следовало бы сказать, что сама жизнь – это рождение-к-смерти, где смерть экзистентно – это конец, а экзистенциально – это бытие-к-концу.

Что касается бытия к смерти, то оно, по Хайдеггеру, бимодально. Наше отношение к смерти, если воспользоваться терминами Ж.-П. Сартра, раздваивается на два экзистенциальных проекта: *присвоения* смерти в качестве «наиболее своей возможности» и *отчуждения* от нее посредством экранирующего обобществления. Если первый модус бытия к смерти истолковывается Хайдеггером как индивидуализирующее «решительное заступление» в смерть, то второй – как «бегство от смерти» в анонимную социальность. При этом решительное признание собственной конечности становится у Хайдеггера мерилom подлинности существования, а страх, как и прочие аспекты избегания смерти, – критерием падения в несобственность и неподлинность. Важно заметить, и Хайдеггер это подчеркивает, что сама по себе эклиптика смерти не ставит под вопрос онтологическую структуру бытия-в-мире как бытия-к-смерти. Затмение и забвение – это всего лишь превратные способы такого бытия, которого как такового невозможно избежать. Эта тема впоследствии окажется в центре более внимательной разработки у Ж.-П. Сартра и А. Камю, а последний обратит внимание на такую парадоксальную форму бегства от смерти, как самоубийство [11].

Рассмотрев внимательным образом первую модальность – модальность присвоения смерти, Хайдеггер практически оставил без внимания вторую – модальность ее отчуждения, что объяснимо: тема смерти с самого начала была заявлена Хайдеггером в контексте вопроса о смысле бытия и целостности Dasein. По этой причине философа прежде всего интересовала *онтологическая*, а не *онтическая* разработка феномена смерти. Онтологический тезис Хайдеггера сводится к тому, что Dasein «всегда мое». Следовательно, и смерть, понятая как основной феномен Dasein, в онтологическом смысле тоже «всегда моя». Хотя в онтическом смысле, что все время подчеркивает Хайдеггер, она «не всегда моя», так как имеет место в мире других и мыслится как смерть других, посреди других и на манер истолкования других.

Общество, к которому принадлежит индивид, в принципе, истолковало смерть как таковую. «Не бывает человеческого сообщества, которое вообще могло бы существовать без интерпретации смерти. Толкование смерти является основополагающей

чертой любого сообщества», – пишет О. Финк [6 с. 125]. Однако Хайдеггера мало заботит эта общественная интерпретация смерти. Точнее сказать, она его заботит как то, что должно быть подвергнуто редукции. Смерть для Хайдеггера имеет неустрашимо личностный характер, что он неоднократно и в разных вариациях повторяет на страницах «Бытия и времени»: «смерть – это способ быть, который Dasein берет на себя, едва оно есть» [10 с. 245]; «смерть, насколько она “есть”, по существу всегда моя» [10 с. 240]; «никто другой не может снять с другого его умирания»; «смерть есть *самая своя* возможность Dasein» [10 с. 263], она «есть феномен моей личной жизни» [10 с. 538] и «отличительная способность быть» [10 с. 252] и т. п.

Все эти присваивающие термины – «моя», «самая своя», «наиболее своя», «незаместимо мое» – указывают на то, как важен был для Хайдеггера мотив индивидуации смерти. Однако формулируется он достаточно противоречиво. С одной стороны, смерть должна быть индивидуализирована посредством ее присвоения, то есть отнесения к Dasein, поскольку «бытие всегда мое». С другой стороны, само Dasein должно еще стать «самим собой, как оно еще не есть» [10 с. 243] посредством присвоения смерти и индивидуализирующего акта «заступания в смерть». В итоге получается логический круг, на который указывает Сартр. «Окружной путь, реализованный Хайдеггером, достаточно легко раскрыть; он начинается с того, что индивидуализирует смерть каждого из нас, указывая, что она является смертью личности, индивида, “единственной вещью, которую никто не может сделать за меня”; после чего он использует эту несравнимую индивидуальность, которую он придал смерти, исходя из Dasein, чтобы индивидуализировать само Dasein. Проектируя себя к окончательной возможности, Dasein достигнет аутентичного существования и оторвется от повседневной пошлости, приобретая незаменимое единство личности. Но здесь налицо круг» [12 с. 539].

Сартр, правда, упускает из виду, что «всегда мое» у Хайдеггера существует не «субстанциально», а референтно – лишь в отношении и как эффект самоотношения (приватизации). Другое дело, что это самоотношение всегда уже включено в отношения с другими, что осложняет тезис о том, что *смерть всегда моя*. Понимая это, Хайдеггер неоднократно замечает, что в повседневном мироотношении господствует установка на искажение феномена смерти, в силу которой она оказывается не всегда или не совсем моей. «Уми-

вание, по сути незаместимо мое, извращается в публично случающееся событие, встречаемое *людям* (das Man)» [10 с. 253]. «Люди, – утверждает немецкий философ, – дают право и упрочивают искушение прятать от себя самое свое бытие к смерти» [10 с. 253]. Не давая «хода мужеству перед ужасом смерти» [10 с. 254], они вносят успокоение, а по существу забалтывают смерть.

Но это значит, что помимо того, что смерть является возможностью, она есть еще и некая фактичность, причем социальная фактичность, т. е. событие *в присутствии других*, на что обращает внимание Сартр. И это присутствие других вряд ли возможно вычесть из индивидуального опыта смерти, поскольку и само известие о смертности приходит к человеку из мира других. Однако Хайдеггер считает такое «извещение» несущественным, ибо смерть другого можно понять только на основе собственного опыта, но не наоборот. «Мы не имеем в гениальном смысле опыта умирания других, но самое большее всегда только “сопереживаем”» [10. с. 239]. Но то, что мы не имеем такого опыта, – есть допущение самого Хайдеггера. Ведь можно допустить и противоположное, что первичный опыт и есть коллективный опыт – то бессознательное *мифа* о смерти, в который индивидуальный опыт встроено так же, как современный пользователь встроено в сеть.

Поддерживая тезис Хайдеггера о том, что в индивидуальном опыте смерти реализуется аутентичная возможность бытия, О. Финк все же акцентирует внимание на опыте обычного человека. А у обычного человека, пишет он, «как раз и нет определенного отношения к своей смерти. Он пребывает в пространстве нравов, традиций, обычаев, вращается в рамках официальной интерпретации смысла смерти человека и смертности нашего рода. Социум, к которому он принадлежит, в принципе, истолковал смерть как таковую» [6 с. 125]. Хайдеггер же пытается изъять опыт смерти из общественной точки зрения и максимально его приватизировать. Пафос этой приватизации мыслится Хайдеггером совершенно в духе З. Фрейда: там, где было *Оно*, должно стать *Я* – с той разницей, что у Хайдеггера, как замечает П. Слотердайк, «“Man умирает” превращается в “Я умираю”» [13 с. 235].

Между тем очевидно, что Хайдеггер сначала редуцирует общественное к форме *das Man*, а затем противопоставляет ему индивидуальное бытие к смерти. О. Финк без прямой отсылки к учителю, но явно в его адрес пишет: «Однако было бы абсолютно неправильно видеть в общественной точке зрения на смерть чело-

века лишь несобственное отношение к смерти и выступать в защиту исключительно той позиции, где одинокий индивид восстает против толкования смерти обществом, полисом. <...> В философии смерти имеет место и неоправданный радикальный “индивидуализм”, который как раз и препятствует тому, чтобы мистерии духа усопшего, которому живущий посвящает венок и память, стали мучительным и неотступным вопросом мысли» [6 с. 126].

Отчасти этот хайдеггеровский индивидуализм носит героический характер. Он соответствует стратегии воина-самурая, заранее принявшего свою смерть и живущего в режиме остаточного времени. Для Хайдеггера таким остаточным временем является промежуток между Первой и Второй мировыми войнами. По этой причине заслуживает внимания предложение П. Слотердайка читать «Бытие и время» «“не только лишь” как экзистенциальную онтологию, но и как закодированную социальную психологию современности» [13 с. 234]. Такое чтение, считает он, позволит увидеть в хайдеггеровской теории признаки «передышки между Первой и Второй мировыми войнами, между первой и второй модернизацией массовой смерти» [13 с. 234]. Эта передышка, как мы знаем, закончилась газовыми камерами, массовыми ракетами и братскими могилами, превратившими «самую свою возможность» в статистическую погрешность. В связи с этим Сартр высказывает прямо противоположный тезис об обезличенности смерти, которая есть «ничтожение всех возможностей» [12 с. 542]. Правда, Сартр все же имеет в виду иное понятие смерти, нежели Хайдеггер. Смерть, по Сартру, – это переход из бытия-для-себя в вещное бытие-в-себе, что не отвечает хайдеггеровскому понятию смерти. Поэтому важнее указать на другой момент расхождения позиций двух феноменологов, связанный с тематизацией своей/чужой смерти. Согласно Сартру, смерть не только не может быть целиком присвоена, но и является «триумфом точки зрения другого над моей точкой зрения о себе самом» [12 с. 545]. В лучшем случае она есть проект бытия-для-себя-для-другого. «Само существование смерти отчуждает нас полностью в нашей собственной жизни в пользу других. Быть мертвыми – значит быть жертвой живущих» [12 с. 548]. Это значит, что смерть в принципе не может быть без остатка приватизирована хотя бы потому, что всякий смертный, будучи относительно свободным в своем бытии к смерти, не контролирует сам уход. Тем паче он не контролирует последствия ухода. Часть этих по-

следствий, конечно, закладывается им самим в течение жизни, как у классика: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...». Однако, говоря словами другого классика, «нам не дано предугадать», как отзовется наша смерть. Другие, оставшиеся за гранью «моей» смерти, после «моего» ухода совершают ее обобществление. Они поступают со смертью и всем околосмертным бытием точно так же, как они делят наследство, символический капитал. Искомая Хайдеггером целостность и завершенность жизни отнюдь не достигается вместе с ее окончанием, когда только начинают звучать финальные аккорды. Событие смерти имеет посмертное «остаточное время». Такое время в христианской историософии создается смертью и воскресением Христа как время, оставшееся до второго пришествия [14].

Онтическая смерть, как это мастерски изобразил Л.Н. Толстой в повести «Смерть Ивана Ильича», к самому умершему может иметь весьма опосредованное отношение. Другие распоряжаются смертью деловито и бесцеремонно, превращая ее в общественное достояние. Наконец, они просто не дают «спокойно умереть». А сегодня еще и не дают упокоиться. Беспрецедентная по характеру публичность обсуждения и порнографизм изображения реальных смертей в сети Интернет свидетельствует о том, что *смерть смертью не заканчивается*, и надежда Хайдеггера на полную приватизацию смерти тщетна. Зрелое отношение к собственной смерти не может этого не учитывать. И это подтверждает сама биография Хайдеггера, определившего в завещании порядок публикации своего многотомного наследия. И дело тут вовсе не в том, что он таким странным образом решил напомнить о себе «из могилы». А дело в том, что, будучи живым, он попытался спрогнозировать слабые контуры своего ближайшего посмертия.

Заключение

Эклиптика смерти, которую мы наблюдаем сегодня, во многом является следствием присваивающего потребления, растущего на фоне разрушения традиционной ритуальной культуры символического отлучения умерших от мира живых. «Исчезновение традиционных мифов привело к тому, что последние двести лет человечество бьется в судорогах, ибо смерть стала безысходной», – писал Камю в своем дневнике, призывая уста-

новить равновесие между отчаянием и «слепым смирением» перед лицом конечности [15]. Между тем отчаяние и смирение – это формы активного бытия к смерти. Гораздо большую тревогу вызывает тот неоправданный оптимизм, который сквозит в доктрине позитивного отношения к смерти (*Death-positive movement*) и надеждах массового потребителя на «цифровое бессмертие». Может ли современный человек целиком взвалить на себя свое бытие к смерти? Способен ли он, будучи массовым потребителем, осуществить смертный путь так же, как его могли осуществить монах или воин? Не сталкиваемся ли мы в вопросе о смерти с тем, что противоположно вектору хайдеггеровской мысли, – с пределом автономии индивида? Все эти вопросы вновь требуют осмысления.

Идея внутренней автономии по отношению к собственной смерти является частью (возможно, завершающей частью) общего для модерна проекта эмансипации личности, который удивительным образом совпадает с логикой капитализма. Абстрактно всеобщий экономический, политический, правовой и, наконец, этико-эстетический субъект автономной воли должен был получить соответствующий суверенитет и в отношении смерти. Право на эвтаназию, самоубийство, крионику, клонирование тела и «оцифровку» нейросети головного мозга с последующей ее трансплантацией в другие биологические или механические тела в рамках трансгуманистического проекта цифрового бессмертия – все это звенья в единой цепи автономизации, которая всецело передоверяет субъекта «общественному договору» и контрактному праву.

При этом не следует упускать из вида, что этот субъект взобрался на вершину своей автономии на плечах религиозной традиции. За хайдеггеровским решительным заступанием в смерть, как и за кантовским категорическим императивом, стоит субъект, вскормленный «вертикальной» христианской традицией. Такой субъект не может возникнуть из чисто контрактных отношений всеобщего эквивалентного обмена. Поэтому, когда он спрыгивает с этих плеч, мы видим карлика, который, не будучи способным принять конечность существования, мельтешит в коммуникационных сетях, желая законтрактовать последнее – свою смерть и свое посмертие. А так как это невозможно либо невыносимо, индивиды сбиваются в массу подглядывающей, говорящей, пишущей и исследующей смерть братии. Это вынуждены признать

и адепты *Death studies*. «Очевидно, что между современным человеком и человеком 100 лет назад существует колоссальная разница, огромный разрыв в восприятии смертности и смерти. Человек 100 лет назад не был включен в глобальное сообщество и не получал информацию из медиаканалов. Человек 100 лет назад видел больше смерть *face to face*: родственников и соседей, то есть тех, кого знал лично. Современная же смерть, хоть и приобрела черты смерти массовой, популярной, но стала обезличенной» [16 с. 233–234].

Парадокс текущей стадии капитализма заключается в том, что, всячески потакая индивидуальности, он утратил ценностно-рациональную установку, необходимую для ее формирования. На фоне номинальной переоценки нарциссически сконструированного субъекта произошла девальвация его реальных «активов». Современный *диффузный* субъект, многократно осмеяв «скрепы», не может найти точку опоры внутри себя и поэтому проваливается в собственную пустоту. Он не способен принимать конечность существования и извлекать опыт смерти, как того требует идея «собранного субъекта» (М. Мамардашвили). Может ли коммуникативная сеть выполнить функцию такого собирания? Происходящее говорит об обратном – о всеобщей растерянности и рассеянности. Пока лишь сбывается предсказание Ж. Бодрийера относительно того, что «утопия коммуникационного общества лишена смысла, потому что коммуникация является результатом неспособности общества преодолеть свои границы и устремиться к иным целям» [17. с. 21].

P.S. В финале культового фильма Д. Джармуша «Мертвец» есть завораживающая сцена: еще не умершего, хотя смертельно раненного, но все же застрявшего между жизнью и смертью героя обряжают в индейские одежды и отправляют на пироге в «царство мертвых». Поскольку сам он принять свою смерть не способен, ему в этом активно помогает «коллективная безымянная традиция» (миф).

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)» 2019 г.

Литература

1. *Леховицер Д., Мохов С.* «XXI век – это время осмысленного умирания» Социальный антрополог – об изменении нашего отношения к смерти, о потере ею телесности и о возможностях «цифрового бессмертия». URL: <https://www.colta.ru/articles/society/19210-sergey-mohov-xxi-vek-eto-vremya-osmyslennogo-umiraniya> (дата обращения 30.11.2018).
2. *Иваненко Е.* Смерть, медиа и медногремящая слава (размышления о механизмах наступления смерти в медиа) // *Mixtura verborum'* 2017: человек и время: Философский ежегодник / Под общ. ред С.А. Лишаева. Самара, С. 75–86.
3. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. С.Н. Зенкина. М., 2000.
4. *Разинов Ю.А.* Падение нормативного человека, или Куда ведет антропологический поворот? // *Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы: Сб. материалов науч. конф. с междунар. участием* / Отв. ред. Ю.А. Разинов. Самара, 2018. С. 77–88.
5. *Разинов Ю.А.* К герменевтике символа смерти. История. Семиотика. Культура: Сб. материалов Междунар. науч. конф., посвящ. 250-летию Фридриха Шлейермахера / Отв. ред. И. В. Демин. Самара, 2018. С. 112–123.
6. *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А.В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон. М., 2017.
7. *Baudrillard J.* Ecstasy of Communication // *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* / Ed. H. Foster. Port Townsend, 1983. P. 126–133.
8. *Кан С., Мохов С.* Интервью-дискуссия: «Death studies и западная антропология» // *Археология русской смерти.* 2016. № 1. С. 10–31.
9. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. Л.М. Гаспарова. М., 1986.
10. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 1997.
11. *Камю А.* Миф о Сизифе // Камю А. Соч.: В 5 т. / Пер. с фр. Харьков, 1997. Т. 2. С. 5–112.
12. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М., 2004.
13. *Слотердайк П.* Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.
14. *Агамбен Д.* Оставшееся время: комментарий к Посланию к римлянам / Пер. с итал. С. Ермакова. М., 2018.
15. *Камю А.* Записные книжки. Март 1951 – декабрь 1959. URL: http://royallib.com/book/камю_албер/зapisnie_knigki_mart_1951_dekabr_1959.html (дата обращения 30.11.2018).
16. *Мохов С. В.* Ситуация с «death studies» в современной науке // *Новое прошлое* / *The New Past.* 2016. № 4. С. 229–236.
17. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Пер. с фр. Л. Любареккой и Е. Марковой. М., 2000.

References

1. *Lekhovitser D., Mokhov S.* “The 21st Century is the Time of Meaningful Dying” The social anthropologist is about changing our attitude to death, about losing its corporeality and about the possibilities of “digital immortality”. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/19210-sergey-mohov-xxi-vek-eto-vremya-osmyslennogo-umiraniya> (accessed 18.12.2018).
2. *Ivanenko E.* Death, media and copper-rattled glory (reflections on the technique of death occurrence in the media) // *Mixtura verborum* 2017: Man and Time. Samara, 2017. P. 75-86.
3. *Baudrillard J.* Symbolic Exchange and Death. Moscow, 2000.
4. *Razinov YA.* Fall of normative human nature, or Where is the anthropological turn leadig to? // *Diagnostika sovremennosti*. Samara, 2018. P. 77–88.
5. *Razinov YA.* To the hermeneutics of the symbol of death // *History. Semiotics. Culture*. Samara, 2018. P. 112–123.
6. *Fink E.* The main phenomena of human existence. Moscow, 2017.
7. *Baudrillard J.* Ecstasy of Communication. Port Townsend, 1983.
8. *Kan S., Mokhov S.* Interview-discussion: “Death studies and Western anthropology” // *Arkheologija russoj smerti*. 2016, № 1. P. 10-31.
9. *Diogenes Laertius.* About the life, doctrines and sayings of famous philosophers. Moscow, 2016.
10. *Heidegger M.* Being and Time. Moscow, 1997.
11. *Camus A.* Myth of Sisyphus. Kharkov, 1997.
12. *Sartre J.-P.* Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. Moscow, 2004.
13. *Sloterdijk P.* Critique of Cynical Reason. Yekaterinburg, 2001.
14. *Agamben G.* The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans. Moscow, 2018.
15. *Camus A.* Notebooks. March 1951 – December 1959. URL: http://roy-allib.com/book/kamyu_alber/zapisnie_knigki_mart_1951_dekabr_1959.html (accessed 18.12.2018).
16. *Mokhov SV.* The situation with death studies in modern science // *The New Past*. 2016. № 4. С. 229–236.
17. *Baudrillard J.* The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena. Moscow, 2000.

Информация об авторе

Разинов Ю. Анатольевич, докт. филос. наук, доцент, Самарский национальный исследовательский университет; 443086, Россия, г. Самара, Московское шоссе, д. 34; razinov.u.a@gmail.com

Information about the author

Yuriy A. Razinov, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Samara National Research University; bld. 34, Moscow highway, Samara, Russia, 443086; razinov.u.a@gmail.com

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ,
КОММУНИКАЦИЯ, ОБЩЕСТВО

О различии реального и не-реального в коммуникативной практике

Аннотация. Коммуникация рассматривается как основной и нейтральный в отношении ценностей феномен человеческого мира. Основным конститутивным различием человеческого мира и необходимым условием коммуникации является различие реального и не-реального. Вводится основной критерий различия между реальным и не-реальным. Выделяются виды не-реального. Проводится различие между реальным и существующим и между не-реальным и иллюзорным. Феноменология сознания (Брентано, Гуссерль) рассматривается как первый шаг к различию реального и не-реального в сфере сознания. В то же время критический анализ выявляет у Гуссерля смешение двух различий: вещи и свойства, предмета и значения. Оспаривается также первенство восприятия над суждением. Суждение определяется как иерархия различий и как условие возможности переключения установки с реального на не-реальное и с не-реального на реальное. В свою очередь, это переключение рассматривается как основная характеристика человеческого существования.

Ключевые слова: реальное, не-реальное, иллюзорное, мир, существующее, значение, смысл, суждение, случайность

Victor I. Molchanov

The distinction of real and non-real as a foundation of communicative practice

Abstract. Communication is considered as a basic and value-neutral phenomenon of the human world. The main constitutional difference in the human world and the necessary condition for communication is the difference between real and non-real. The main criterion of difference between real and non-real is introduced. The types of non-real are singled out. A distinction is made between real and existing and between non-real and illusory. The phenomenology of consciousness (Brentano, Husserl) is considered as the first step to the difference between real and non-real in the sphere of consciousness. At the same time, critical analysis reveals a confusion of two differences in Husserl's concept: thing and its properties and object and meaning. I also challenge the primacy of perception over judgment. Judgment is defined as the hierarchy of differences and as a condition of the possibility to switch from real to non-real and from non-real to real. In its turn, this switching is considered as a basic characteristic of human being.

Keywords: real, non-real, illusiveness, world, existence, meaning, sense, judgment, contingency

Дать реальное определение можно,
собственно говоря, только определению
и ничему более.

Жан-Поль

Связи истин иного рода, чем связи
вещей.

Гуссерль

Введение

Коммуникация – основной феномен человеческого мира. В широком смысле слова коммуникация – это не только обмен информативными сообщениями и знаниями, но и передача и восприятие чувств, эмоций, настроений, пожеланий, предпо-

ложений и т. д. Коммуникация предполагает отношение частей и целого. Коммуникация возможна и необходима не только между индивидами, но и между сообществами. Однако общение между индивидами всегда имеет место в определенном сообществе.

Средства коммуникации всегда реальны – от электронных систем до улыбки и слез. Однако можно ли считать само передаваемое в коммуникации реальным? Достаточно ли таких характеристик человеческого мира, как мир значимой предметности, мир действия и взаимодействия, мир многообразных социальных отношений, для постановки проблемы коммуникации и описания основных структур коммуникативной практики? Играют ли ведущую роль при постановке проблемы коммуникации такие фундаментальные философские понятия, как существование и бытие? Всегда ли тождественны термины «существование» и «реальность»? Относится ли непосредственно сюда проблема существования предметов внешнего опыта, и тождествен ли вопрос о существовании предметов мира вопросу о реальности мира в целом? Играет ли ведущую роль в коммуникации восприятие, которое традиционно полагается в качестве первичного модуса сознания, непосредственно связывающего человека и мир?

«Существование», «бытие», «восприятие» – эти термины характеризуют, как правило, позицию наблюдателя, но не позицию коммуникативной практики. Во всяком случае, проблема коммуникации побуждает искать иные конституенты, или феномены, мира, не отказываясь от вышеуказанных. Такими являются прежде всего различие, суждение и телесность, а из многообразия различий и противопоставлений – различие реального и не-реального. «Реальное» и «не-реальное» вводятся в статье как термины, значение которых будет уточняться в ходе проводимых различий. Первое уточнение состоит в том, что не-реальное – это не отрицание реального, но его коррелят, и написание через дефис указывает на это. «Нереальное» обычно употребляется как синоним фантастического, иллюзорного. Проведение различия между ними как раз и составляет одну из задач исследования.

Существующее и не-реальное

Вопросы о существовании мира и «вещей вне нас», а также попытки найти на них ответ – давнее занятие философов. Равнозначны ли, однако, эти вопросы? В этой связи следует обратиться не столько к доказательствам и опровержениям, сколько к терминам и формулировкам.

Кант пытался доказать не существование внешнего мира, но существование вещей вне нас. Он полагал, что скандал в философии заключается в том, что до сих пор нет такого доказательства. Хайдеггер, напротив, считал скандалом в философии то, что за такое доказательство все еще берутся.

Р. Карнап и М. Хайдеггер, разные по тематике, стилю и языку философы (вспомним критику хайдеггеровского языка у Карнапа), для экспликации данной проблемы выбирают другие термины, нежели Кант, и смещают акценты в сторону реальности «внешнего мира». Примечательно сходство в их определениях-описаниях. По Карнапу, «быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы; следовательно, это понятие не может осмысленно применяться к самой системе [1 с. 301]. Фактически так же решает вопрос о существовании мира Хайдеггер: «Вопрос, существует ли мир и можно ли вообще доказать его бытие, как вопрос, который ставит Dasein как в-мире-бытие, – а кто еще должен был бы его поставить? – не имеет смысла» [2 S. 202]. Таким образом, здесь имеет место как терминологический, так и содержательный сдвиг: вместо «предметов вне нас» речь идет уже о внешнем мире, вместо существования мира речь идет о реальности мира. У Хайдеггера это выражено уже в названии пункта а) параграфа 43 *Бытия и времени*: «Реальность как проблема бытия и доказуемость “внешнего мира”». Замена «существования» (Dasein) на «реальность» не случайна; у Хайдеггера идет прямо-таки борьба за термин Dasein. Сразу же после цитирования кантовской теоремы («Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования (Dasein) служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня» [3 с. 287]) Хайдеггер пишет: «Прежде всего нужно со всей ясностью отметить, что Кант употребляет термин Dasein для обозначения такого вида бытия, который в данном исследовании назван “наличное бытие” (Vorhandensein)» [2 S. 203]. Это выглядит так, как будто Кант должен был соизмерять свою терминологию с Хайдеггером.

Заменить Dasein на Existenz (еще одно слово, которое также можно перевести на русский язык как «существование») Хайдеггер также отказывается, так как Existenz у него имеет особый смысл. Остается заменить «существование» на «реальность». В результате, независимо от намерений философа, возникает новая противоположность: наряду с существованием и не-существованием дело идет теперь и о реальном и не-реальном. Добавление такой противоположности оказывается продуктивным при анализе структур человеческих миров и пространств.

Теперь попробуем переформулировать вопрос: можно ли назвать «систему в целом» (Карнап) и «мирскость мира» (Хайдеггер) реальными? Будет ли этот вопрос бессмысленным или же позитивный ответ будет неверным? В самом деле, система как языковой каркас и мир как система отсылок не могут быть названы реальными, во всяком случае реальными в том же смысле, что и элементы этой системы или этого мира. Однако ничто не мешает назвать системы значений и мир как систему отсылок не-реальными и существующими в качестве не-реальных, т. е. в качестве значений. Тем более это верно в отношении элементов различных человеческих миров – мира обыденной жизни, науки, искусства и т. д. Очевидно, что вопрос о реальности внешних предметов и вопрос о существовании внешнего мира – вопросы разные. Однако само различие между этими вопросами приводит к различию реальных и не-реальных «элементов мира», если использовать известную терминологию рубежа веков.

Из определения Карнапа–Хайдеггера (так я позволю себе называть сходство их подходов) следует, что в мире все реально: все в той или иной степени является элементом той или иной системы. Бергсон утверждал даже, что любой беспорядок может рассматриваться как порядок в ином контексте. Где же тогда не-реальное и иллюзорное – разве они не существуют? «Быть не-реальным» можно также определить как «быть элементом системы», например элементом математического доказательства, персонажем художественного произведения, героем мифа и т. д., т. е. быть значением в системе значений.

Хайдеггер сетовал на то, что уже в античности бытие – наиболее общее и пустое понятие, и это, полагал немецкий философ, стало одной из причин забвения вопроса о бытии. Вспомнить о бытии не означает вспомнить о понятии; это означает истолковать бытие как фундаментальный опыт человека, а человека (Dasein)

как «заботу», реализующую бытие. При этом основой онтологии оказывается не бытие или сущее, но различие бытия и сущего. Онтологическая дифференция – это не одно из понятий в системе, и вообще не понятие; по Хайдеггеру, это фундаментальный, если угодно метафизический, факт, характеризующий бытие человека в мире. Очевидно, что само различие ускользает от определения через бытие и сущее, и тем более через время. Различие ускользает от всякого определения потому, что именно различие и есть исходный пункт всех возможных определений, изначальный опыт всех живых существ, принимающий у человека сложный иерархический характер (различие различий и т. д.). «Бытию» нельзя дать определение по причинам, перечисленным Хайдеггером, – пустота, всеобщность, самопонятность. Можно было бы добавить, чтобы перейти к другому «самопонятному» понятию: бытие вездесуще. Если быть последовательным, то и «существование» обладает теми же характеристиками: все в некотором смысле существует, в том числе и иллюзии. Все есть сущее (существующее), даже вымыслы. В определенном смысле Кант прав: существование ничего не прибавляет и не убавляет в характеристиках предмета, но все же существование может относиться и к непредметному: существует ли такой-то или такой-то опыт, можно определить на основе этого опыта. Существует или не существует такое-то различие, можно установить, попытавшись его провести.

Различие и не-реальное

Различие – метафизическая структура мира; через различие определяются два фундаментальных коррелятивных феномена человеческого мира: суждение и пространство. Суждение предполагает следующие базисные различия: реального и не-реального, истины и заблуждения, части и целого, анализа и интерпретации. Пространства человеческого мира реализуются через суждения и соответствующие различия. Любое пространство предполагает различие как границу, любое пространство конституируется как пространство между различенными. Любое «между» – результат различения, любое различение – исток значения.

Не-реальное не только один из фундаментальных элементов любого человеческого мира, но и основа сравнения не-реального и реального. Только в не-реальном может быть соотнесено

реальное и не-реальное. В этом смысле различие как результат и коррелят различения не-реально, но тем не менее не является продуктом воображения. Рассмотрим различие реального и не-реального на примере. Кентавр не существует как живое существо в реальном пространстве, где значения соотносятся как с актами сознания, которые всегда реальны, так и с реальными – телесными и индивидуальными – предметами. Однако кентавр существует как мифологическое существо в мифологическом пространстве – в одном из не-реальных пространств, в которых значения также соотносены с актами сознания, но непосредственно соотносятся с другими значениями и только косвенным образом могут (но не обязательно) соотноситься с реальными предметами. Иначе говоря, кентавр не существует как нечто реальное, но существует как нечто не-реальное. При этом кентавр как мифологическое существо имеет определенное мифологическое происхождение, характер и образ жизни, а также соответствующее отношение к другим мифологическим существам, в том числе и героям, в соответствующих мифологических событиях. Кентавры вступают в коммуникацию, и эта коммуникация, поскольку происходит в мифологическом пространстве, не-реальна, хотя и соотносена с коммуникацией реальной, человеческой – в нейтрально-оценочном смысле. Чем эта не-реальная коммуникация отличается от реальной? Пример не-реальной коммуникации можно найти не только в мифологии, но и в любом литературном произведении, где герои вступают в коммуникацию. Не-реальная коммуникация уже состоялась: кентавр Хирон уже не может отказаться от воспитания Геракла, Татьяна уже не может не написать письмо Онегину. Они уже не могут не встретиться, так же как не могут не соотноситься катеты и гипотенуза треугольника. Говоря формально: не-реальное – это многообразные системы значений, каждая из которых внутренне непротиворечива, относительно завершена, в ней нет и не может возникнуть случайностей, в ней нет и не может возникнуть человеческой или иной телесности, разве только изображенной. Эта система требует для своего непосредственного и коммуникативного существования только таких реальных предметов, как предметы, выполняющие функции знаков, символов, образов.

Очевидно, что коммуникация в человеческом мире, которую, как кажется, можно было бы назвать реальной (опять-таки в нейтральном, безоценочном смысле) имеет в качестве предпосылки множество нереальных коммуникаций. Это иллюзия, что мож-

но жить только в реальном мире. Эту иллюзию создают «непроницаемые» реальные предметы, отсылающие к другим реальным предметам и скрывающие тем самым свою не-реальную составляющую. Жилище, утварь, одежду кто-то спроектировал и создал – по чертежам и лекалам и т. д. Эти чертежи и лекала указывают на то значение, на ту значимость, которую должны иметь эти и другие предметы. Значение этих предметов становится нам известно благодаря опыту и обучению. Кроме того, все системы значений, начиная со сказок и элементарных знаний, формируют не только различные предпосылки наших действительных коммуникаций, но и основную общую предпосылку: действительная коммуникация между людьми и сообществами предполагает постоянный переход от реального к не-реальному и от не-реального к реальному. Эта постоянная возможность смены установки, вернее постоянная установка на различие и корреляцию основных изменений мира, есть глубинная возможность коммуникации.

В этом плане различие реального и не-реального представляется необходимым и даже более релевантным для описания основных моментов, или элементов, человеческой коммуникации и человеческого мира, чем различие бытия и небытия или существования и не-существования. Если мир и «светится смыслом», то «согревается» мир коммуникацией, которая в качестве «источников энергии» и «катализаторов» имеет как реальные, так и не-реальные элементы.

Не все реальное создано человеком, но все не-реальное – мифы, научные абстракции, художественные образы, фикции и т. д. – имеет исток в человеческом мире. Любые различия реального и не-реального основаны на различии реальных и не-реальных пространств. И здесь как раз уместен критерий реальности М. Шелера: реальное пространство прямо или косвенно содержит человеческое тело – или же человеческое тело явно или неявно служит точкой отсчета для конституирования реальных пространств. Например, околосолнечное пространство, в котором непосредственно человек находиться не может, и не может даже близко подлетать к нему (и пока не только на крыльях, скрепленных воском), все же конституируется и истолковывается исходя из сугубо человеческих пространств. Говоря яснее: если утверждается, что человек не может существовать в том или ином пространстве, скажем на Луне, без специальных средств, то это означает, что околосолнечное пространство истолковывается по мер-

кам земного, где такие спецсредства (пока) не нужны. В то же время телесность – источник не-реального, его, если угодно, свидетель. Но даже в человеческой телесности реальное и не-реальное не могут совпадать, хотя становятся иногда практически неразличимыми: например, при производстве первых орудий труда как продолжения тела, когда изготавливаются вещи, тождественные своей значимости и функции, в танце, когда символ неотделим от движений. Однако и здесь само орудие и навык его изготовления находятся в разных измерениях, так же как исполнение танца и его значение.

Различие между реальным и не-реальным составляет одно из отличительных различий человеческого мира. В животном царстве все реально, язык и сознание животных вплетены в ту же реальность, что и их телесность. «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не “относится” ни к чему и вообще не “относится”; для животного его отношение к другим не существует как отношение», – пишет вдохновленный Гегелем Маркс [4 с. 29], указывая на общественные отношения, вне которых человек существовать не может. Нужно признать определенную долю истины в этом высказывании. В самом деле, удерживать отношение как отношение – это сугубо человеческое свойство, если мы абстрагируемся от возможного существования, или, лучше сказать, реальности, иных разумных существ. Однако следует принять во внимание многообразие и иерархичность удерживаемых отношений. Если «даже туманные образования в мозгу людей суть сублиматы их эмпирически констатируемого... жизненного процесса [5 S. 26]¹, т. е. если все отношения суть «общественные», то все же существует большая разница между регламентированными отношениями прав и обязанностей в какой-либо сфере деятельности, правилами игры, математическими доказательствами и фантазийными образами и мечтами. Поэтому, в отличие от недалеких от истины марксистов, лучше не все отношения, удерживаемые как отношения, считать актуально об-

¹ Ср. в рус. пер.: «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса» [4 с. 25]. Так работал Институт Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина (позже – Институт марксизма-ленинизма) при ЦК КПСС: добавлены «необходимые продукты», а «сублиматы» переведены как «испарения».

щественными, но все без исключения – потенциально коммуникативными.

В человеческом мире телесным, производственным, когнитивным и эмоциональным действиям коррелятивны значения этих действий, т. е. различного рода не-реальности, благодаря которым может как осуществляться коммуникация внутри каждой из сфер человеческой жизни, так и осмысливаться различие и связь этих сфер. Реальное не только сопровождается различными формами не-реального, но реальность-в-мире и не может существовать без корреляции с не-реальностью-в-мире. Любое телесное движение, любой познавательное усилие, любая эмоция имеют определенное значение, хотя бы значение связи с другими движениями и познаниями. Любая эмоция выражает значение ситуации; эмоция реально, телесно переживается и определяет значение, которое не-реально. Не-реальное (значение и значимость ситуаций и предметов) зачастую порабощает реальные телесные, когнитивные и эмоциональные акты: акты подстраиваются под значение, создается искусственная корреляция между не-реальным и реальным.

Многообразие символов, образов, различного рода правил и предписаний, фантазий, ритуалов, теорий, произведений искусства в их эстетической ипостаси и т. д., репродуцируемых (у некоторых из них весьма почтенный возраст) и продуцируемых в настоящее время СМИ, Интернетом, кино и театром², служит для формирования так называемой виртуальной реальности, т. е. мнимой реальности изображаемого, реальности не-реального. Такое противоречие в терминах уже никого не смущает, поскольку все эти перечисленные и не перечисленные формы могут господствовать над реальностью – во всяком случае они меняют пропорцию реального и не-реального в пользу не-реального. В этом плане уместно было бы провести различие между неагрессивными и агрессивными формами не-реального т. е. формами, которые вытесняют реальное.

Вопрос о пропорциях реального и не-реального возник в философии не так уж давно, как раз тогда, когда стали формироваться современные СМИ: газеты, радио, а несколько позже – телевидение; хотя на первый взгляд, этот вопрос в европейской фи-

² Подробнее о театре в связи с различием реального и не-реального см. [12].

лософии восходит к Платону. В классическом идеализме высшей реальностью объявляется невещественное (эйдосы, монады, абсолютный разум и т. д.), а вещи – копиями, явлениями, объективациями реальности. Вещи реальны постольку, поскольку причастны невещественному. Все реальным объявляет и классический материализм: вещи суть «продукт» материи, материи разной – от атомов до общественных отношений. Таким образом, обе позиции заполняют человеческий мир реальностью без остатка, только полюса и степени реальности различны. Такое наивное, присущее отчасти самим творцам идеалистических систем воззрение на идеализм, не должно скрывать тот факт, что как идеализм, так и материализм были, по существу, принципами объяснения того, каким образом возникают, существуют и противоборствуют идеи, взгляды, концепции «в» сознании людей. Принципами объяснения были и остаются также дуализм, плюрализм и даже гилозоизм. В XIX в. отказываются от наивных форм идеализма и материализма – место идеи как принципа объяснения занимает история, место материи – биологические организмы и общественные отношения. Однако как в позитивизме, так и у «мастеров подозрения» XIX в. мир заполнен без остатка – ощущениями, общественными отношениями, энергиями, ценностями и т. д. Отношение материального и идеального в марксистском понимании предполагает их взаимное превращение. Материя, в данном случае общественная, формирует не только вещи, но и чувства, даже чувство голода, если верить Марксу, а «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [6 с. 1]. С таким же успехом можно определить и материальное – как идеальное, пересаженное в предметы (опредмеченное) и преобразованное в них. Язык и сознание, с этой точки зрения, вторичные продукты, они тоже реальны, как реальные порождающие их общественные отношения («язык так же древен, как сознание», «сознание не что иное, как осознанное бытие» и т. д.). При этом упускается различие между реальным и не-реальным и постоянный переход от одного элемента этой пары к другому. Это пространство различия, в котором передний планом и фон постоянно меняются местами, можно было бы назвать областью смысла.

Разумеется, язык был темой философских размышлений уже у Платона, но только в начале XX в. проблема значения и смысла становится одной из основных, причем как в формирующейся аналитической философии, так и в формирующейся фе-

номенологии. При этом нельзя не отметить выдающуюся роль Ф. Брентано в формировании обоих направлений.

Гуссерль обозначил основные воззрения, рассматривающие сознание в качестве продукта иных, чем сознание, процессов, как натурализм (сознание – часть природы) и историзм, объясняющий все формы сознания теми или иными историческими процессами. Феноменология предлагает иной путь: не-реальное и реальное сосуществуют в одном и том же мире (и в одном и том же сознании); они радикально различны, но коррелятивны. Это радикальное различие формирует первичное пространство мира и сознания. Разумеется, у феноменологии Брентано и Гуссерля существуют точки соприкосновения с философскими системами прошлого, но сосредоточенность на различии акта сознания (реального) и содержания сознания, или значения (не-реального), указывает на то, что феноменология – это и не реализм, и не идеализм, пусть даже трансцендентальный (хотя последнее название Гуссерль стремился сохранить).

Различие между связями вещей и связями истин, фактически связями значений, послужило исходным пунктом моего исследования взаимоотношения реального и не-реального. Два последующих различия Гуссерля, которые должны были конкретизировать и развить его первое различие, потребовали критического анализа. Во-первых, это различие предмета и значения в *Логических исследованиях*; во-вторых, идея корреляции «реального» ноэсиса и «нереальной» ноэмы. Здесь нет возможности подробно анализировать каждое из указанных гуссерлевских различий, и я отмечу лишь основное. В-первых, различие между предметом и значением у Гуссерля – это, по существу, различие между предметом и его свойствами, причем как в примерах с реальными «предметами» (Наполеон), так и с не-реальными (треугольник). В примере Гуссерля фигурирует «один и тот же треугольник» и два его разных значения «равноугольный» и «равносторонний». Однако статус реальности или не-реальности треугольника в геометрии как разделе математики ничем не отличается от статуса равносторонности и равноугольности. Треугольник – это не предмет, который можно увидеть или потрогать, это система значений, которая сосуществует с другими системами значений (если мы соответствующим образом зададим их) – «квадратом», «окружностью», «радиусом» и др. Если треугольник называть математическим объектом, как это принято, то равноугольность и равносто-

ронность будут его свойствами, а не значениями. Гуссерль хотел, видимо, сказать, что равные стороны треугольника будут иметь значение для одной задачи, а равные углы – для другой. Однако в таком случае мы возвращаемся к треугольнику как системе значений в рамках определенных задач или теорем, и объектом будет уже не треугольник как таковой, но задача или теорема.

Во-вторых, у Гуссерля корреляция ноэсиса (реального) и ноэмы (не-реального) статична и не позволяет рассматривать эту корреляцию в контексте проблемы коммуникации. Кроме того, реальное относится в этой корреляции только к акту сознания, а предметный мир выискивается в слоях, ядре и центральной точке ядра ноэмы и не включает в себя реальность предметного мира и его контингентность. В то же время сама идея Гуссерля заменить различие реального и идеального двумя различиями – факта и сущности и реального и не-реального – представляется весьма продуктивной. Гуссерль проводит это различие различий в контексте классификации наук: реальных, т. е. эмпирических, и идеальных, т. е. априорных, – и противопоставляет этому различию «две противоположных пары: факт и сущность, реальное и не-реальное» [7 S. 6]. Что есть сущностное созерцание – мы здесь не рассматриваем. При противопоставлении реального и нереального нас интересует характеристика индивидуального, или эмпирического, бытия как случайного, характеристика, с которой формально совпадает один из предложенных в этой статье критериев реальности: реальное бытие, т. е. предметы и процессы, данные в опыте, а также наше собственное существование в качестве телесных существ случайно, или контингентно.

Понимание случайности, однако, может быть различным. Гуссерль излагает точку зрения на случайное исходя из определенного понимания возможного: случайное – это то, что могло бы быть иным. При этом в гуссерлевской экспликации этой точки зрения нет четкого указания: кому, собственно, она принадлежит – самому Гуссерлю или же остающимся неизвестными читателю представителям наук о фактах? Не будем же мы считать, что эту точку зрения вырабатывают сами познавательные акты: «Эмпирические науки – это науки о- “фактах” (*“Tatsachen” wissenschaften*)³. Эмпирические акты познания

³ Станным образом кавычки у Гуссерля стоят в середине слова, поэтому я использовал дефис для объединения двух слов при переводе.

(Erkenntnisakte des Erfahrens)⁴ полагают реальное индивидуальным, они полагают его как пространственно-темпорально существующее, как нечто, что существует в такой-то временной позиции (Zeitstelle), имеет свою определенную длительность и определенное реальное содержание (Realitätsgehalt), которое, по своей сущности, точно так же могло бы быть в любой другой временной позиции» (7 S. 12). Это содержание, продолжает Гуссерль, могло бы иметь любую другую форму и вообще быть иным.

Можно, конечно, представить начало этого рассуждения как описание того, что, в частности, имеет место в процессе эмпирического познания, когда определяют не абстракции, но пространственно-временное положение индивидуального предмета. Однако, во-первых, нет наук об индивидуальных предметах или о каких-то определенных обстоятельствах дел. Гуссерль отмечал, и справедливо, в «Логических исследованиях», что нет науки о львах, подразумевалось – теории львов; тем более нет науки об отдельном льве, его пространственном положении и т. д. Формально можно было бы сказать, что знание исследователя или охотника о передвижениях отдельного льва основывается на «эмпирических актах познания», но вряд ли это можно было бы назвать эмпирической наукой. Точно так же могло бы не быть и самой этой науки. Если эта точка зрения принадлежит не Гуссерлю, тогда кто, где и когда полагал, что, скажем, движение такого реального индивидуального бытия, как планета Земля, могло быть иным? Такие предположения находятся явно за пределами физической науки, которая устанавливает законы движения планет (Кеплер, Ньютон), выдвигает гипотезы о таком-то и таком-то происхождении Солнечной системы, нашей галактики и т. д., но не гипотезы о каком-то ином происхождении, чем то, которое предполагается, если исходить из определенных действительных фактов, а не фактов, которые могут быть иными. Если предполагают, что движение Земли могло бы измениться, например, при столкновении с астероидом, то исходят при этом из действительного положения астероида, а не из того, что астероид мог быть в ином месте пространства, и расчеты ведутся именно на основании такого-то, а не «иного» положения дел.

Само по себе утверждение о случайности как возможности быть иным не является ложным – скорее, оно тавтологично, о чем

⁴ Буквально: «акты познания осуществляющегося опыта» – этот «высокий стиль» не проясняет дело.

пойдет речь ниже, – но оно может привести к ложным следствиям, если распространить «возможное инобытие», как это делает Гуссерль, и на законы природы, которые могли бы «звучать иначе»: «Пусть даже имеют силу определенные законы природы, согласно которым, если фактически существуют такие-то и такие-то реальные обстоятельства, то должны быть фактически такие-то и такие-то последствия: такие законы выражают все же только фактические правила упорядочения (Regelungen), которые сами могли бы звучать иначе и которые уже предполагают, как уже с самого начала принадлежащие к сущности предметов возможного опыта, что регулируемые ими предметы, рассматриваемые сами по себе, случайны» [7 S. 26]. В этом пассаже, который на первый взгляд выглядит убедительно, нужно лишь заменить «фактическое» на «случайное», как это и «предполагается с самого начала». Тогда законы природы как фактические, т. е. случайные, правила выражают следующее: если имеются некоторые случайные обстоятельства, то *должны* быть некоторые случайные последствия. Все становится в равной степени случайным: как предметы, регулируемые законами, так и законы, регулирующие предметы. Тем самым различие между реальным как предметным и не-реальным как системой значений (законами) исчезает.

При этом возникает один небезынтересный вопрос, случайно или нет точка зрения Гуссерля (или каких-то оставшихся неизвестными представителей эмпирических наук) на случайность «фактически» совпадает с точкой зрения Гегеля, высказанной в «Науке логики»: «Случайное – это нечто действительное, определенное в то же время как возможное, иное которого или противоположность которого также *есть*» [8 S. 191]. Во всяком случае Гуссерль сразу же пытается связать случайность индивидуального бытия, которое «по своей сущности может быть иным», с необходимостью, причем явно формально-языковым образом: поскольку мы говорим, что факт «по своей сущности» может быть иным, то у факта должна быть сущность. Попытка связать случайность и необходимость, поставить их как бы в одной плоскости, находится как раз в гегелевской парадигме принципиального тождества бытия и мышления. Гуссерль здесь явно отступает от своей изначальной предпосылки радикального различия связи вещей и связи истин, когда «разъясняет» неотделимость факта от сущности. Подробная критика этой точки зрения на случайность и ее различных экспликаций не входит в нашу задачу. Я укажу

только на основное: такое понимание случайного формально, оно исходит из предпосылки, что рассуждать о действительных фактах *возможно*, исходя из возможности. Примечательно, что у Гуссерля появляется в этом пассаже кантовское выражение «возможный опыт», рядом с которым можно поставить разве что такое же «осмысленное» выражение «возможный факт».

Понимание случайности как того, что могло бы быть иным и даже вообще не случиться (например, случайная встреча знакомых в другом городе – она могла бы и не случиться), – это, как мы говорили, скрытая тавтология. Случайное – это, что могло быть иным, т. е. произойти иначе, т. е. произойти не так, как это произошло, т. е. вообще не произойти, а вместо него могло бы произойти нечто иное – опять-таки случайное, которое опять-таки могло бы быть иным и быть до бесконечности случайным. Иначе говоря, случайность – это то, что могло не случиться, но оно случилось – случайно. Очевидно, что ни для познания, ни для действия такое понимание случайности не дает ровным счетом ничего. Из того, что факт мог бы быть иным, мы ничего не можем узнать о свойствах предметов (кроме того, что они могли быть иными), составляющих этот факт, как и о факте в целом. Представим себе, если бы «эмпирический» ученый, наблюдая за объектом, будь это бабочка энтомолога или звезда астрофизика, думал при этом: на месте этой бабочки (или звезды) могла бы быть другая бабочка (или звезда), а на месте той другой – еще другая и т. д., до бесконечности. Тогда он так и не начал бы исследования вот этой бабочки или вот этой звезды. Кроме того, и факт существования самого ученого мог бы быть иным, т. е. он мог бы быть бабочкой, которой приснилось, что она энтомолог по имени Чжуан-цзы.

Случайность или контингентность реальности состоит не в том, что то или иное событие, необходимыми элементами которого являются, так сказать, телесность тела, а также телесность предметов, могло бы быть иным, но в том, что событие в реальном измерении обусловлено многообразными и не зависящими друг от друга факторами. Известное определение случайности как пересечения необходимостей ложно, поскольку случайность и необходимость принадлежат разным измерениям – случайность реальному, необходимость – не-реальному. Иначе говоря, связи вещей случайны, связи внутри системы значений необходимы. При этом речь идет не о кантовском наложении необходимых связей на «многообразное», но о коммуникативной практике, в кото-

рой случайность событий и случайность причинения всегда имеет место не в мировом пространстве, но в определенном человеческом мире и в определенной ситуации, а также на определенном культурном фоне. Каждое событие того или иного человеческого мира, и прежде всего мира рождения и воспитания, получает определенную значимость и вовлекается в ту или иную систему значений. Тем не менее определение случайности как пересечения необходимостей носит эвристический характер: то или иное «телесное» событие есть результат сосредоточенности многих факторов в одном пространстве, а то или иное реально-случайное событие в человеческом мире может стать причиной действий, которые получают значение необходимых, обязательных, ответственных.

Идея изменения установки – одна из центральных идей Гуссерля. Однако у Гуссерля речь идет всегда о преодолении естественной установки – в частности, еще до введения терминов «эпохе» и «феноменологическая редукция», об исключении, или выключении (*Ausschaltung*) объективного времени. Речь никогда не идет об обратном переключении установки, о возвращении к естественной точке зрения. ИмPLICITно полагается, что это происходит само собой и означает выход за пределы философской работы. С одной стороны, это так; но с другой стороны, переход от реалистической, если угодно наивной, позиции к рефлексивной и обратно – необходимое условие самой рефлексии, которая не может существовать в качестве «легкого голубя».

Различие существующего и несуществующего вряд ли может играть ведущую роль при исследовании существенных структур коммуникации, и прежде всего ввиду отсутствия границ применения термина «существование». Термины «реальное» и «не-реальное» оказываются более пригодными для описания коммуникации любого типа в двух основных аспектах. В первом случае речь идет о том, что коммуникация – это прежде всего обмен значимыми, т. е. релевантными ситуациями значениями, а во втором случае речь о том, что наряду с реальным не-реальное также может быть предметом обсуждения: предметом становится связь значений – например, ее непротиворечивость. Однако базисной структурой коммуникации является не реальное и не не-реальное, но различие между ними и проведение этого различия в каждом коммуникативном сознании, в каждом коммуникативном сообществе.

Не-реальное и иллюзорное

Различие реального и не-реального требует проведения еще одного важного для исследования коммуникативных действий различия: между не-реальным и иллюзорным.

Не-реальное, или ирреальное (мы будем употреблять эти термины как синонимы), – это далеко не всегда иллюзорное. Кентавры, представляющие опасность для лапифов, для нас не представляют никакой опасности – разве что для глаз, утомленных чтением мифологических сказаний. Кентавры не являются иллюзией, но и не являются реальностью, разве что внутри мифа. «Мир близок мне не только потому, что он есть для меня (*die Welt des Vorhandenen Heidegger's* [Хайдеггера]), но и потому, что он красив, интересен, что я его люблю и т. д., и т. д., потому, наконец, что он просто мною познается. Мне близок не только мир птиц и камней, но и мир кентавров, логарифмов, квадратных кругов и т. д. Правда, не всякому человеку даны все эти формы взаимодействия или, вернее, не всякий ощущает их как таковых, и потому, например, луна, которая красива, интересна и познаваема, но (непосредственно по крайней мере) не поддается моему физическому воздействию, может казаться некоторым чуждой и жуткой. Но в принципе весь мир находится, хотя бы в форме познания, во взаимодействии со мной, и это взаимодействие даст мне сознание моей общности с ним и позволяет объединить человека и мир в одно, в некотором отношении однородное, целое “человека в мире”», – пишет А. Кожев [9 с. 75–76], проводя различие между не-чуждостью мира и внемирным Богом. В этом перечислении Кожева нет людей; его человек в мире, но не среди людей, а среди птиц и камней, логарифмов и кентавров; это мир одиночества и наблюдения, но вряд ли познания.

Очевидно, однако, что даже познаваемость различных миров различна. Мир математических структур, включая и логарифмы, существенно отличается от мира мифологического, населенного, в частности, кентаврами. Оба эти бестелесных мира еще более резко отличаются от телесных миров лошадей, птиц и камней. Все эти и многочисленные другие миры, как реальные, так и не-реальные, включаются в многообразный человеческий мир и образуют части этого мира, мира принципиально коммуникативного, и основным реальным элементом мира и его частей является человеческая телесность. Телесность математика и филолога,

орнитолога и ботаника, геолога и наездника, водопроводчика и актера и т. д. по-разному функционирует по крайней мере в их профессиональной деятельности. Однако все они вместе могут составить, например, футбольную команду. Таким образом, можно выделить два основных критерия различия реального и не-реального миров, или пространств: 1. Реальное подразумевает наличие человеческой телесности и предметов, процессов, живых организмов, которые так или иначе, прямо или косвенно соприкасаются или могут соприкасаться (в широком смысле) с человеческим телом. В не-реальных мирах нет телесности, математик не может прикоснуться к плоскости или логарифму, человек – пожать руку литературному герою (разве что Пушкин, которому «все позволено», может стоять с «мосье Онегиным», «не достойная взглядом твердыню власти роковой»). 2. Контингентность и неопределенность реального и структурно-логическая определенность не-реального.

Мир коммуникации – особый мир, сочетающий в себе реальное и не-реальное, неопределенность и определенность, контингентность и логическую упорядоченность. Сочетаемость в данном случае тождественна опять-таки различию, и коммуникация может быть охарактеризована как иерархия указанных различий, где то или иное различенное выходит на передний план, а противоположное – отступает на задний.

Очевидно, что реальное может быть иллюзорным – птица может быть принята за ветку и наоборот, но не-реальное – кентавры, логарифмы и круглые квадраты и т. д. – не может быть иллюзорным: всадник на лошади никак не может быть принят за кентавра (по крайней мере современным человеком, который относит кентавров к мифологическим существам), складирование предметов – за логарифм или интеграл, изображение квадрата с вписанным в него кругом – за круглый квадрат. Ошибки возможны как в «сфере» реального, так и в сфере не-реального. Можно ошибиться в породе и масти лошади, можно не знать различия между дикими и мудрыми кентаврами или спорить о происхождении этого образа и слова, можно, хотя и не нужно, допускать ошибки в рассуждениях, в том числе в математических, но невозможно смешивать реальное и заведомо не-реальное (не иллюзорное), будучи, конечно, в нормальном состоянии сознания.

Если условно отделить реальное от не-реального (хотя они необходимо сосуществуют), то можно утверждать, что ошибки

в сфере реального связаны как со сферой чувств, так и со сферой рассуждений. По Канту, иллюзии связаны со смешением чувственности и рассудка. В этой упрощенной схеме есть доля истины, однако ошибки возникают по большей части из-за эмоций – страха, стремлений, надежд и т. д., – а не из-за функционирования органов чувств, данные которых якобы упорядочены априорными формами пространства и времени. В сфере не-реального данные органов чувств менее всего способствуют ошибкам, хотя и это возможно. Эмоции и рассуждения также могут быть ошибочными (если придерживаться этического учения Brentano), но они ведут (или могут вести) к ошибкам другого рода, нежели в реальной сфере. В сфере не-реального нет места иллюзорному, потому что в сфере не-реального нет места принципиальной неопределенности и контингентности реального мира. С одной стороны, мы имеем здесь дело с уже сформированными образами, с интерпретированными знаками, с известными изображениями, с другой – мы сами формируем образы, интерпретируем знаки, распознаем изображения. Та или иная интерпретация может быть вызвана случайной причиной, т. е. случайными обстоятельствами, в которых находится интерпретатор. Однако сама интерпретация, реализующаяся в системе значений, не может быть случайной. В обыденной речи заблуждение или ошибку часто отождествляют с иллюзией. Иллюзией можно, например, назвать заблуждение математика или режиссера в том, что они достигли своих целей: математик якобы верно провел доказательство теоремы, а режиссер якобы создал спектакль как художественное произведение. Однако слово «иллюзия» употребляется здесь как метафора. Строго говоря, речь может идти только об ошибках или заблуждениях. Различие между ними состоит в том, что иллюзия имеет объективную сторону: сами предметы подталкивают к распознаванию в них иного значения, чем они в себе заключают. Точнее говоря, при иллюзии речь должна идти не об искаженном восприятии, но о деформации воспринимаемого поля, или мира, в котором имеет место смещение значений. В сфере не-реального, т. е. «внутри» определенной системы значений, будь это математическое доказательство или рассуждение о художественных достоинствах спектакля и т. д., наши суждения могут только косвенно соотноситься с восприятием предметности (а в первом случае могут вообще никак не соотноситься), здесь наши суждения связаны прежде всего с восприятием знаков. Однако при всей неразрывности знака и значения не

знаки устанавливают значения, но значения требуют знаков как своих представителей в сфере реального. Если реальные действия должны стать безопасными, то именно безопасность как значение требует определенных знаков, благодаря которым становится возможным осуществление значения. Знаки требуют, в свою очередь, системы своего материального воплощения. В обыденной жизни люди полагают, что светофор обеспечивает безопасность. Однако безопасность все же обеспечивается людьми с помощью светофора – устройства, подающего сигналы-знаки, но не удерживающего за руку людей, идущих на красный свет. Такого рода знаки создаются одними людьми и расшифровываются другими сообразно значениям.

Реальное не может существовать без не-реального, но не-реальное имеет относительную самостоятельность, и притом потому, что проведение границы между реальным и не-реальным возможно только с внешней позиции, т. е. с позиции, которая принадлежит другой сфере человеческих действий и мыслей. Иначе говоря, проведение четкой границы между реальным и не-реальным в той или иной сфере становится возможным только благодаря выходу за пределы этой сферы. На этом основана вообще возможность выделять различные человеческие миры и пространства. В этом контексте важно подчеркнуть различие двух различий, или переключений: 1. «Осциллирующее» переключение с реального на не-реальное и обратно в каком-либо из человеческих миров, или «субуниверсумов» (об этом термине У. Джеймса – ниже); 2. Переключение установки как переход от одной сферы к другой (здесь мы отвлекаемся от переключения установки как перехода от одной интерпретации к другой).

Именно поэтому не-реальное, в отличие от реального, поддается относительно самостоятельной классификации. Реальное – предметы, процессы, обстоятельства дел – невозможно классифицировать, не прибегая к системе значений. В этом плане можно предложить условную классификацию не-реального, подразумевая при этом классификацию различий реального и не-реального. Таким образом, речь идет о различии различий, определяющих соответствующие пространства. Не-реальное пространство научных абстракций явно отличается от мифологического пространства, которое населяют боги и богини, герои и кентавры и т. п.; в свою очередь, мифологическое пространство отличается от художественного, в котором проживают свою литературную и сце-

ническую жизнь персонажи литературных произведений. Эти типы пространств не разделены непроходимыми границами: исследование мифов, психоанализ, социология искусства, а также мифологические сюжеты в искусстве – примеры их пересечения. Социально-политические и социально-экономические пространства в не-реальном измерении, включая идеологию, мозаичны: переплетение различных не-реальных пространств – мифологического, литературного, научного и т. д. – имеет каждый раз конкретный характер.

На различие реального и не-реального в отношении политического пространства и государственной власти указывает определение Макса Вебера: «Государство... есть отношение *господства* людей над людьми, опирающееся на легитимное (т. е. считающееся легитимным) насилие как средство» [10 с. 646]. Как различить легитимность и то, что считается легитимным? Насилие – вещь реальная, но легитимность насилия – это признание его оправданности и признание «монополии на физическое насилие», еще один признак государства, по Веберу. Таким образом, легитимность насилия содержит в себе два элемента – реальный (насилие) и не-реальный (легитимность – признание и оправдание насилия). В плане не-реального оправдание своих действий – существенная черта государственной власти. Кроме того, в пространстве политики существенную роль играют обещания – это также не-реальный элемент, указывающий на реальные обещанные блага. Речь опять-таки идет не о нереальности обещаний, т. е. обмане (обещания могут и выполняться), но о системе значений, цель которой – упорядочивать запросы и потребности. П. Бурдьё попытался дополнить определение М. Вебера «символическим насилием»: «Если государство в состоянии осуществлять символическое насилие, то оно воплощается одновременно объективно в виде специфических структур и механизмов и “субъективно” или, если хотите, в головах людей в виде мыслительных структур, категорий восприятия и мышления» [11 с. 134]. Согласно Бурдьё, символическое насилие реализуется «в социальных структурах и в адаптированных к ним ментальных структурах» [11 с. 134]. Возникает вопрос, не является ли символическое насилие средством легитимации физического насилия – или же оно имеет относительно самостоятельное значение? Иначе говоря, не является ли символическое насилие не-реальной стороной монополии на реальное насилие? Если речь идет о самостоятельном значении

власти символов (на русском языке словосочетание «символическое насилие» неоднозначно), то какова цель этого насилия? Что означает адаптация ментальных структур к социальным? Не является ли это модификацией «сознания как осознанного бытия»? Возможен и противоположный тезис: не ментальное адаптируется к социальному, но социальные структуры приспосабливаются к ментальным. Во всяком случае, точнее было бы говорить об их взаимном приспособлении и корреляции. Что касается первенства сторон, то у каждой были свои успехи. Например, идея «учреждения промышленных армий, в особенности для земледелия» появилась в Германии задолго до коллективизации в России.

Различие реального и не-реального и рассмотрение не-реального как совокупности самостоятельных сфер, отличных от реального, возможно только благодаря множественности человеческих пространств-миров и отсутствию непреодолимых границ между ними. Внутри каждого из миров – мира искусства, науки, спорта, а также мира любых практических действий – различие реального и не-реального, как правило, не рефлексивируется. Когда видят предмет, или судят о нем, или испытывают по его поводу эмоцию, то реальное и не-реальное не различаются эксплицитно. Это различие можно сравнить с различием свитых вместе проводов, соприкосновение которых дает свет. Лучший из миров в этом смысле – наиболее освоенный, знакомый, привычный мир, в котором нет препятствий для привычных действий и в котором различие реального и не-реального становится незаметным. Когда в пространстве спортивной игры спортсмен ловит мяч, чтобы направить его в цель или перенаправить партнеру, он выполняет реальные действия, связанные с его телесностью и телесностью спортивного снаряда, но в то же время его действия обусловлены правилами и целью игры, т. е. системой значений, которая составляет не-реальный компонент этого сегмента мира спорта. Однако как бы ни переплетались реальное и не-реальное в пределах какого-либо одного коммуникативного мира (каждый из человеческих миров является коммуникативным), это различие становится явным при переходе от одного типа коммуникаций к другому, при осознании множества миров и множества способов действий. Выявить это различие, т. е. сделать его явным, – это цель и предмет социальной философии и других наук о человеке и обществе.

Пространство нашей телесности, органов чувств и практических устремлений, в котором также действительно различие ре-

ального и не-реального, только косвенным образом соотносится с мирами, или пространствами, относительно самостоятельного не-реального: книга как предмет непосредственного восприятия (страницы, переплет, шрифт и т. д.) воспринимается нами как физическая вещь, отсылающая нас к смысловой стороне выражений. Занятия математикой или исследование мифов могут иметь практическое значение, но суждение «работает» внутри этих сфер «теоретически» – различая и группируя значения с помощью знаков, символов и образов. В реальном пространстве археологических раскопок (а что может быть реальнее, чем работа лопатой?) находки указывают на не-реальное – на способы обмена значениями людей прошлого, на мир людей и людей-в-мире. Найденное орудие может быть еще пригодным для работы, отмечал Хайдеггер, но контекст и коммуникативный смысл этой работы исчез безвозвратно.

В отличие от реальных пространств, в не-реальных пространствах нельзя принять одно за другое: квадрат за треугольник, число два за число три. Речь идет при этом не об изображениях фигур или знаков, но о самих абстракциях или образах, сопоставленных с другими абстракциями или образами. Можно полагать, что видишь два предмета, а на самом деле их будет три, можно принять цифру два за цифру три при плохом зрении или написании, но невозможно полагать число два числом три и наоборот. Можно ошибиться при подсчете подвигов Геракла или Ахилла, можно принять изображение Геракла за изображение Ахилла и наоборот, но нельзя считать Геракла Ахиллом и наоборот, как героев различных мифов. (В лесу мы принимаем пень за волка, но не изображение пня за изображение волка.) В не-реальном мире уже все размечено, маркировано; абстракции и образы соотнесены друг с другом, пусть даже и не однозначно: существуют варианты математического доказательства, варианты мифа, различные издания одного и того же переработанного произведения (художественного или философского) и т. д., но эта вариативность предполагает опять-таки внутреннюю определенность предлагаемого варианта. В одном варианте мифа герой совершает одни действия, в другом – иные, но в одном и том же варианте нет какой-либо неопределенности или даже вероятности в отношении определенных поступков или подвигов. В математических теоремах и доказательствах нет управляющей ими судьбы, но здесь точно так же нет неопределенности, если это не результат, относящийся к об-

ласти приложения или применения. Нельзя предполагать, что на эвклидовой плоскости сумма квадратов катетов может случайно оказаться иной, чем квадрат гипотенузы, или что такое утверждение в той или иной степени вероятно. Здесь не высчитывается вероятность. Там же, где речь идет о вероятности, она относится к процессам и предметам, но само исчисление вероятности не является вероятным. Крайний релятивизм, отмечал Гуссерль, будет состоять в том, что утверждение «все вероятно» будет также вероятным. Ошибки возникают при неверном понимании концептуальной (в широком смысле) разметки или же при невнимании к вариативности знаков, текстов и интерпретаций; в математике нет иллюзий, но есть ошибки; напротив, иллюзии прямо или косвенно всегда связаны с неопределенностью реального мира, с телесно-практической и эмоциональной установками. Определенность и в то же время неоднозначность не-реального как системы значений позволяет интерпретировать не-реальное. В отношении реального применение термина «интерпретация» – весьма сомнительное предприятие. Когда Гуссерль определяет интенциональность как интерпретацию ощущений, то он смешивает по существу спонтанный процесс идентификации и размышление над значением того или иного текста в самом широком смысле. Пример с восковой куклой, которую мы якобы «интерпретируем» сначала как даму, а затем распознаем в ней куклу, показателен. По Гуссерлю, мы интерпретируем по-разному один и тот же комплекс ощущений – один раз так, другой раз – иначе. Однако мы просто не в состоянии интерпретировать то, что еще не получило определенного значения, т. е. просто комплекс ощущений. Идентификация все же не тождественна интерпретации. В обыденной речи можно, конечно, сказать, что кто-то неверно интерпретировал тот или иной звук, но в таких случаях интерпретация – это, как правило, выбор из уже определенных в смысловом отношении вариантов. Однако идентификация – это только нулевая точка интерпретации, последняя направлена не на предмет, но на сходство ситуаций, на поиски соответствий и сходств.

Следует отметить неточность, которую допускает Кожев при интерпретации «наличного» (*das Vorhandene*) у Хайдеггера: не в аспекте «наличного», но в аспекте подручного (*das Zuhandene*) мир становится для нас близким. С другой стороны, перечисление реальных и не-реальных миров у Кожева указывает на проблему, постановка которой отсутствует (по крайней мере явно)

у Хайдеггера. В *Бытии и времени* речь идет не о различных мирах (хотя в качестве примеров понимания мира Хайдеггер выбирает различные миры), но о мире и бытии-в-мире. По Хайдеггеру, переходя от одного мира к другому, мы все же находимся, «расположены» в одном и том же человеческом мире. Вводя в *Бытии и времени* (1927) новое понимание мира, Хайдеггер не разделяет реальное и не-реальное внутри мира: отсылки, отсылающий и то, к чему отсылают отсылки, имеют в этом отношении одинаковый статус. Анализируя превращение мира в картину мира (*Время картины мира*, 1938), Хайдеггер располагает все пять основных явлений Нового времени опять-таки в одной плоскости. Очевидно, однако, что, исходя из любой сферы за пределами «машинной техники», технику (и электронную также) можно отнести к реальности – вещественной, «энергетической» и т. д. Но внутри самой техники, т. е. для людей, ее производящих или обслуживающих, имеет место различие между реальным и не-реальным, в данном случае – между сугубо вещественным, с которым сталкивается в прямом и переносном смысле человеческая телесность, и значением и значимостью тех или иных элементов технических конструкций. Точно так же и в отношении других «явлений Нового времени»; например, исходя из внешней позиции по отношению к «христианизации» (в хайдеггеровском смысле), можно считать распространение «христианского мировоззрения» системой значений, т. е. не-реальным (но не вымыслом), но внутри этой сферы также действует базисное коммуникативное различие.

В XX в. маятник качнулся в сторону не-реального как виртуального. Отметим, однако, что все виртуальное – не-реально, но не все не-реальное – виртуально. Не-реальное всегда составляет коррелят реальному, виртуальное обособляется от реального. В отношении СМИ проблему тотальной виртуальной не-реальности (так было бы лучше называть виртуальную реальность) актуализировал, как известно, Ж. Бодрийяр, вдохновленный скорее хайдеггеровскими «картинами мира», чем платоновскими «симулякрами». Тотальность копий и отсутствие оригинала все же не вытесняет реальное. Даже если предположить совершенное вытеснение реального как предметного, нам все же необходим реальный опыт, чтобы продуцировать и воспроизводить не-реальное. Симулякры функционируют благодаря опыту сознания, в котором опознавание знаков и символов предпола-

гается достаточным и вытесняет тем самым смысловые различия. Кроме того, различие и сочетание реального и не-реального характеризует человеческий мир и до существования СМИ, и, возможно, после СМИ – такую постинформационную эпоху может создать для себя любой человек, исключив соответствующие приборы.

Не-реальное и символическое

Различие реального и не-реального конституирует все элементы человеческого мира; в отношении индивидуального поведения и совместного социального действия не-реальное выступает в роли регулирующих значений и соответствующих знаков и символов.

Одежда и мода – яркий пример необходимого сочетания и различия реального (телесного, материально предметного и поведенческого) и его знакового и символического обрамления. В поговорке «встречают по одежке» как раз выражается власть не-реального над реальным. При этом не-реальное имеет степени и градации, как горизонтальные, так и вертикальные: одежда «по протоколу»; одежда, имеющая символическое значение, например у священника; одежда, заданная «высокой модой», и т. д. «Оригиналы» и «списки» – их различие составляет вечную проблему.

Устройство дома, архитектура многоквартирных домов и различного рода учреждений (университетов, банков, правительственных зданий и т. п.) также имеет две стороны: реальную и не-реальную – символическую, а иногда художественную. Структура и способы питания в разных регионах и странах также подвластны этому различию. В принципе, без этого различия не обходится ни один социальный институт, никакое потребление любых товаров и услуг.

В сфере политики и сопутствующей идеологии различие реального и не-реального и власть не-реального над реальным имеет особую значимость ввиду ее общего, всепроникающего характера. Существенная черта социального мира состоит в многоаспектной власти не-реального над реальным: система знаков и символов определяет поведение в дисциплинарных измерениях. Любое управление действует через не-реальное – через значения, облеченные в знаки и символы. Восприятие красного цвета как

действие света на сетчатку – реально, восприятие красного цвета (акт восприятия) также реально, но понимание красного цвета как знака, формирующего значение, – например, как цвета знамени или запрещающего сигнала светофора – не-реально, и эта не-реальность призвана регулировать социальное действие или движение транспорта и пешеходов.

Постоянное переключение установок в соответствии с различием реального и не-реального – фундаментальная характеристика поведения-в-мире. Правят ли сейчас миром «любовь и голод» или наглость и сытость (без кавычек) – в любом случае это *образ* реальных переживаний, точнее переживаний как элементов реального. Но существуют и квазиреальные силы, силы значений, использующие цифры и числа на особой бумаге или циферблате, и эти не-реальные силы переплетены с реальными желаниями и потребностями. Это деньги и время. Деньги – функциональное экономическое отношение, регулирующее обмен и распределение и материализующееся в бумаге и металле, т. е. в реальных материалах, а также с помощью электронных средств, функционирование которых также невозможно без реальных источников энергии. В качестве функции, однако, деньги не являются чем-то реальным – индивидуальным (нет индивидуальных денег), эмпирически констатируемым (можно констатировать лишь количество «материала», т. е. бумаги, металла, знаков на электронных приборах); деньги в своей функции знака указывают на возможные товары и услуги, которые могут быть приобретены, и в этом их значимость и значение.

Отношение пресловутых производительных сил и производственных отношений также может быть представлено, с некоторым упрощением, как отношение реального и не-реального. Собственность как общественное отношение есть не что иное, как система значений – законов, писанных и неписанных правил относительно владения, обмена и распределения. (Упрощение состоит здесь в том, что обе эти сферы содержат как реальные элементы, так и не-реальные.)

Время так же не-реально, или квазиреально, как и деньги, на что указывает известное уравнение. Время, так же как деньги, не может быть индивидуальным, эмпирически констатируемым. Эмпирически можно зафиксировать только данные пространственным образом показания различного вида хронометров – например, совпадение стрелки часов с определенным знаком на циферблате. Это совпадение отсылает к взаимному пространственному положению Солнца и Земли и ни к чему более. Однако не-реальное,

или квазиреальное, время, время хронометров, определяет ритм значимых действий в нашей реальной жизни, телесный аспект которой, вопреки Декарту, неустраним. Попытка представить время как переживание или переживание как имманентное время есть не что иное, как смешение реального и не-реального.

Значение, вымысел и не-реальное

Впервые не-реальное как характеристику реального ввел Ф. Brentano: психический феномен, т. е. акт сознания, характеризуется ментальным, или интенциональным, т. е. не-реальным существованием в нем предмета. У Гуссерля не-реальное принимает терминологическую форму значения, или смысла (у Гуссерля это синонимы), а затем ноэмы в противовес реальности ноэсиса. Выше мы отметили что трудности, с которыми столкнулся Гуссерль при проведении различия значения и предмета, связаны с попыткой рассмотреть их как расположенные в одной и той же сфере. Важно еще раз подчеркнуть, что это противоречит принципу, введенному самим Гуссерлем в I томе *Логических исследований*, а именно: различию связи вещей и связи истин, т. е., в нашем контексте, связи значений. В мнимом доказательстве Гуссерля речь идет фактически о различии предмета и его свойств, которые действительно сосуществуют в одном и том же измерении. Однако предметы и значения, реальное и не-реальное, не лежат в одной плоскости, и доказательство Гуссерля выглядит убедительным потому, что он в основном оперирует с идеальными, т. е. не-реальными, математическими предметами, которые суть не что иное, как значения и связь значений.

Теории, как справедливо утверждал Гуссерль, состоят из значений как из гомогенного материала. Однако не только теории. Любое не-реальное, если его выделить как отдельную сферу (а это можно сделать, повторим еще раз, только исходя из иной сферы), состоит из значений⁵. Кентавры также состоят из зна-

⁵ Это не означает, что некие атомарные значения соединяются, или синтезируются, в систему значений. Дело не только в том, что сначала нужно эти значения выделить, отделить друг от друга. Само значение не есть некий ментальный атом; значение – это фиксированное различие, которое указывает на возможность проведения других различий. Однако это особая тема, и для простоты мы будем употреблять словосочетание «связь значений».

чений. Не станем же мы наивно утверждать, что кентавр – это соединение человека и лошади, ведь это просто неверно, ибо в реальности, или в действительности (здесь это синонимы), такого соединения нет; кентавр – это соединение многих значений, среди которых значение лошади и значение человека являются определяющими и объединяются в один образ. Не только мифологическое сказание, но и любое литературное произведение – это связь значений, а мифические и литературные герои – это своеобразные сгущения и пересечения значений. Прототипы, если они есть, и герои находятся в разных измерениях мира: прототипы – в реальном пространстве действий и социальных функций, герои – в воображаемом пространстве значений, соотношенных с другими значениями. Сложнее обстоит дело с событиями: реальное событие, например войну 1812 г., и ее изображение в романе Л.Н. Толстого нельзя просто различить как реальное и не-реальное. Любые события, особенно эпохальные, не существуют вне множества их интерпретаций, или интерпретирующих описаний. Поэтому любое событие прошлого и настоящего содержит в себе нечто не-реальное, т. е. обобщенное, «представленное как», выбранное для иллюстрации, служащее определенным политическим целям и т. д. Таким образом, значение оказывается основным «материалом» любого не-реального, а не только теоретического знания. Гуссерлевское различие связи вещей и связи истин оказывается явно недостаточным (здесь мы не принимаем во внимание еще одну связь – связь переживаний познающего субъекта), так как у Гуссерля речь идет о логических связях теоретического познания.

Если не-реальное ограничить воображаемым, то кажется вполне естественным приписать воображению решающую роль в его создании, или, сегодня лучше сказать, в его производстве. Однако воображение все же не единственный и не первичный фактор в производстве воображаемого: воображаемому придается значение, и придание значений – это то, ради чего работает воображение. Придание значений – это работа суждений, которые всегда реализуются в системе суждений и в соединении таких необходимых элементов коммуникативного сознания, как вопрос, предположение и восприятие. Именно суждение как источник значения есть источник не-реального. В воображении создается образ не-реального в его частичном подобии реальному, но не его значение. Образ кентавра создается воображени-

ем, каков бы ни был первичный источник этого образа. Однако значение выражения «кентавр» – это результат явных и неявных (не вербализованных) суждений. Суждение предполагает различие частей и целого, и как раз различие частей – это необходимая предпосылка для возможности их иного соединения.

Заключение

Различие реального и не-реального – базисная структура коммуникации. В рамках определенной коммуникативной ситуации (а какая ситуация не является прямо или косвенно коммуникативной?) ни реальное, ни не-реальное не являются отделенными друг от друга характеристиками предметов и актов сознания. Иначе говоря, в рамках определенной ситуации предметы не могут быть определены как только реальные или только не-реальные. Орудие труда в процессе труда, мяч в процессе игры, утварь в процессе ее использования не являются только реальными предметами или же только функционально значимыми, т. е. не-реальными. В каждой значимой ситуации необходимо произвести реальное действие, так или иначе, прямо или косвенно привязанное к человеческой телесности, для того чтобы функция предмета могла осуществиться. Например, нужно нажать соответствующую кнопку, чтобы привести в действие компьютер или любое другое устройство. Можно задать программу, чтобы устройство включалось автоматически в заданное время, но для задания программы также нужно выполнить определенное телесное действие и т. д. И наоборот: любое целенаправленное человеческое действие подразумевает значение, или значимость, принадлежащую предмету, с которым это действие производят. Человеческая телесность также двойственна: она реальна как уникальное эмпирическое тело каждого человека, как физиологический организм и коммуникативно определенный «комплекс ощущений», т. е. комплекс, обретенный в коммуникации с другими людьми или же в столкновении с предметами. В то же время телесность не сводится к уникальности тела, комплексу ощущений или физиологическому организму. Перечисленное относится к реальному слою телесности. К ее не-реальному слою относятся эмоции как значимое поведение, суждения как значимые движения, а также восприятия как способ верификации телесных суждений и как основное средство

наблюдения за значимыми объектами. Очевидно, что восприятия невозможны без органов чувств, но они не сводятся к их физиологическому функционированию. Идентификация воспринимаемого предполагает уже состоявшуюся коммуникацию, предопределившую значение предмета и ситуации в целом. Телесность также обретает, как правило, функциональную значимость в процессе работы или игры с функционально значимыми предметами и в функционально значимых ситуациях. Известно, что некоторые профессии накладывают на человеческую телесность определенный отпечаток. В мире спорта, например, тяжелоатлет в этом плане отличается от гимнаста, в мире искусства – певица от балерины и т. д. Причем дело здесь не столько во внешнем виде (каскадер должен походить на актера), сколько в умениях и телесных движениях в определенном спортивном и художественном пространстве. Двойственность телесности можно сравнить с двойственностью термина «знак» у Гуссерля: знак как указание и знак как выражение. Телесность совмещает в себе возможности указания, например указывающего на то или иное положение дел жеста или взгляда, и выражения – эмоционального жеста, танца, пения и т. д. В функциональном отношении телесность привязана к типу деятельности, однако здесь речь не столько о том, как можно было бы сказать в плане социальной критики, что рабочий является «простым придатком машины», спортсмен – слугой спортивного снаряда, актер – заложником амплуа, певец – репертуара и т. д., тем более что это не всегда и не везде верно, сколько о том, что в действиях людей реализуется не только реальная составляющая того или иного вида пространства, т. е. само движение тела, соприкосновение и действия с предметами, но и его не-реальная составляющая, т. е. система значений, которая делает это пространство коммуникативным.

Не-реальное как функционально значимое в определенной степени формирует как поведение людей, т. е. способ общения, так и реальный слой предметности: определенная функциональная значимость диктует границы применимости тех или иных материалов для воплощения функций. Из песка не построишь компьютер, из металла не приготовишь пищу, разве что для робота. И обратное тоже верно: наличные материалы определяют границы функциональных возможностей той или иной проектируемой техники. Не-реальное не сводится, однако, к функциональному, так же как к воображаемому или иллюзорному. Напротив, функ-

циональное, воображаемое и иллюзорное становятся таковыми, когда принимают то или иное значение того или иного функционального, воображаемого и иллюзорного. Любое воображаемое, иллюзорное, фиктивное не-реально, но не-реальное не сводится к воображаемому или фиктивному. Значение – это не фикция, даже значение чего-то фиктивного. Значение – это единственный «подвижный фундамент» коммуникации.

Суждение (и воление) – это посредник между реальным и не-реальным измерением телесности. С одной стороны, это реальное действие, невозможное вне телесности или телесной предметности (если суждение осуществляет не человек, но компьютер, который, например, играет в шахматы), с другой – в суждении формируется то, что уже не принадлежит реальному, – значение, например, того хода в игре, который предлагает человек или машина.

Различие суждения и восприятия – давняя и трудная проблема. С этим различием связаны многообразные деформации коммуникативной практики, исходным пунктом которых можно считать несимметричность Я и Других. В этом состоит одна из основных проблем коммуникации: согласование воспринимаемой телесности Других (жесты, выражение лица и т. д.) и значения высказываемых суждений. Мы проводим это различие в Других, отделяя неявно восприятие от суждения, но не в самих себе, если, конечно, мы судим «ответственно и серьезно», как неоднократно повторял Гуссерль. В «идеальной» коммуникации суждение и восприятие образуют единый комплекс, в ситуации «извне» (например, в ситуации наблюдения за Другими), в ситуации квазикоммуникации, воспринимают телесность в широком смысле: выражение лица, позу, жесты, тип одежды, интонации голоса и т. д. – а расшифровывают и судят о предполагаемых мыслях, намерениях и чувствах Других. Однако восприятие и здесь не вытесняет полностью суждение, поскольку взгляд, вопреки Сартру, тоже суждение. Другие также, если они имитируют коммуникацию (впрочем, имитация коммуникации – тоже коммуникация), воспринимают нашу телесность в указанном широком смысле и судят о наших «переживаниях». Точно так же обстоит дело и в отношении предметной области, и опять-таки в контексте той или иной коммуникативной практики. Только за пределами конкретной ситуации, т. е. извне, в ситуации наблюдения, можно отделить реальный слой, или реальное измерение, предметности от не-реального. Здесь также акт суждения как первичный модус

человеческой жизни уступает свое первичную роль восприятию и субъектно-объектным отношениям, затемняющим первичность коммуникативного феномена. Внутри той или иной системы действий, внутри той или иной игры различие реального и не-реального не образует отдельных областей; это различие можно наглядно представить как осциллирующие колебания, которые показывают баланс или дисбаланс реального (телесного и случайного) и не-реального – значимого и управляемого определенными, заданными правилами.

Не-реальное не есть ни прообраз, ни образ реального; не-реальное в отношении к реальному выполняет, скорее, стабилизирующую и регулирующую функцию. Не-реальное не может быть отражением реального уже в силу их основного различия: в не-реальном как связи значений, будь это в математической теории (в реальном мире, точнее в аспекте реальности, с математиками может случаться все то же, что случается и с не-математиками), в содержании мифов, в художественном произведении и т. д. нет и не может быть случайности. Величины могут быть случайными, хотя все же здесь смысл случайности иной, чем в реальном мире, однако содержание определений и теорем, описывающих распределение случайных величин, само по себе отнюдь не случайно. Автор романа или рассказа может *изобразить* случайность, может назвать встречу героев случайной, но эта случайность есть не что иное, как поворот сюжета. Не только в литературном мире, но и в мире экономики и финансов, мире принципиально коммуникативном, действительно различие реального и не-реального. Скажем, цена товара может зависеть от ряда случайных, реальных событий, и не в последнюю очередь цена устанавливается в зависимости от соотношения спроса и предложения, но сами правила, по которым устанавливается цена, не являются случайными; эти правила подвержены изменениям, так же как подвержены изменениям обоснования в той или иной науке или правила игры. Эти изменения имеют случайные реальные причины – например, рождение человека, осуществившего эти изменения. Но сами обоснования, сама аргументация изменения обоснований не является чем-то реальным, т. е. телесным и случайным в определенном выше смысле. Цена, как известно, это не свойство реального предмета наряду с весом, формой, вкусом и т. д.

Исток различия реального и не-реального – человеческий мир, где реальное не может существовать без не-реального, т. е. без

своей значимости и значения, а не-реальное не может существовать без реального, т. е. без различий (актов сознания), предметности, мотивирующей связи значений, и реальных источников энергии. Исчезнет электричество – и вместе с ним исчезнет почти весь современный виртуальный мир. Даже для занятий абстрактной математикой нужен минимум реальных условий.

Корреляция не-реального и реального в каждом из человеческих миров, или пространств (мир искусства, мир спорта, мир обыденной жизни, мир науки и т. д.), имеет свою специфику. Каждый из этих миров реален – в той мере, в какой в нем имеют место соответствующие акты сознания (различения), человеческая телесность (в некоторых мирах требуется особым образом сформированная телесность – и это уже момент влияния не-реального на реальное) и соответствующие предметности (инструменты, приспособления, устройства и т. д.). В то же время каждый из этих миров не-реален – в той мере, в какой его структура, динамика и стабильность обусловлены определенной связью значений.

Роль не-реального в коммуникации за пределами средства (обмен значениями) и определенной темы (связи значений) также связана с его основным отличием от реального. Не-случайность, не-контингентность, определенность сюжета в самом широком смысле, логическая связность и т. д. не-реального в противоположность контингентности, дискретности и изменчивости, «капризности» и «упрямству» реального, делает не-реальное основой коммуникативной идентификации и коммуникативного обмена. В определенной системе значений определенного мира вырабатываются соответствующие его «природе» способы обмена значениями и способы придания значения реальным, случайным, телесным элементам этого мира.

Посредством связи значений, посредством указания, в том числе и эмоционально выраженного, на значимость или посредством развернутой аргументации и убеждения осуществляется связь не только индивидов и групп, но и связь поколений.

Отсутствие иллюзий в не-реальном не означает, что переключение от не-реального к реальному и переключение от одного вида деятельности к другому не порождает иллюзий. Исток иллюзий – смешение реального и не-реального, сведение реального к не-реальному или не-реального реальному. Коммуникативная природа человека, если это можно назвать природой, реализуется в переключении от реального измерения жизни к не-реальному,

или ирреальному, и наоборот. Это переключение осуществляется в двух планах; иначе говоря, в соответствии с двумя основными конститутивными принципами коммуникации. Во-первых, осциллирующее переключение с реального на не-реальное и обратно составляет основу любой передачи сообщений в самом широком смысле слова внутри каждого человеческого мира; сообщения не передаются только с помощью чистых значений или только с помощью определенных материальных средств. Во-вторых, определенное абстрактное разъединение реального и не-реального, а также автономизация не-реального лежит в основе изменения установок в многообразных человеческих мирах, или пространствах.

Статья выполнена в рамках гранта «Проблема интерсубъективности в феноменологии и за ее пределами: аргументы, термины, дескрипции» Российского фонда фундаментальных исследований, грант №№ 17-03-00-845.

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project «The Problem of Intersubjectivity in Phenomenology and beyond it: Argumentation, Terms, and Descriptions», no. № 17-03-00-845.

Литература

1. Карнап Р. Эмпиризм, семантика, онтология / Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
2. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1979.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: М., 1955. Т. 3.
5. Marx K., Engels F. Deutsche Ideologie // Marx K., Engels F. Werke, Berlin. 1978. Bd. 3.
6. Маркс К. Капитал. Послесловие ко второму изданию // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: М., 1960. Т. 21.
7. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Husserliana Bd. III, 1. Dordrecht; Boston; L., 1995.
8. Гегель Г. Наука логики: В 3 т. М., 1971. Т. 2.
9. Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006.

10. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.

11. Бурдье П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика. СПб., 1999.

12. Молчанов В.И. О различии реального и не-реального на сцене и за ее пределами // Вестн. РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение» 2019. № 2. С. 46–58.

References

1. Carnap R. Empiricism, Semantics, Ontology // Meaning and Necessity. Moscow, 1959.

2. Heidegger M. Being and Time. Tübingen, 1979.

3. Kant I. Critique of Pure Reason. Moscow, 1964.

4. Marx K., Engels F. German Ideology // Marks K., Engels F. Works. Vol. 3. Moscow, 1955.

5. Marx K., Engels F. Deutsche Ideologie. Berlin, 1978.

6. Marx K. Kapital // Marks K., Engels F. Works. Vol. 21. Moscow, 1960.

7. Husserl E. Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology. Dordrecht; Boston; L., 1995.

8. Hegel G. W. F. Science of Logic. Moscow, 1971.

9. Kojève A. Atheismus and Other Works. Moscow, 2006.

10. Weber M. Politics as a Vocation. Moscow, 1990.

11. Bourdieu P. Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. Saint-Petersburg, 1999.

12. Molchanov V.I. The Distinction of Real and Non-real on Stage and Beyond // Herald of RSUH. 2019, № 2. P. 46–58.

Информация об авторе

Виктор И. Молчанов, д-р филос. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет; ГСП-3, 125993, Россия, г. Москва, Миусская пл., д. 6; victor.molchanov@gmail.com

Information about the author

Victor I. Molchanov, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, Russian State University for the Humanities; Bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; victor.molchanov@gmail.com

Этическая интерсубъективность – другой подход к решению проблемы интерсубъективности у Гуссерля?

Аннотация. Классическое решение проблемы интерсубъективности у Гуссерля представлено в его *Картезианских медитациях*, в которых речь шла о процессе конституирования, в процессе которого интенциональные данные другого *Ego* «аппрезентируются» в моей примордиальной сфере. Цель решения проблемы состояла в том, чтобы избежать упрека в трансцендентальном солипсизме, который препятствовал возможности построения универсальной науки, действенной для всех. Данный конститутивный метод решения проблемы породил больше трудностей, чем окончательно решил проблему. Мы попробуем рассмотреть данный вопрос с другого ракурса. Для этого мы обратимся к манускриптам Гуссерля «*Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*», а также «*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*». Интерсубъективность в этих манускриптах, как правило, не тематизируется как проблема в строгом смысле этого слова. Гуссерль указывает на определенную градацию конституирования этического субъекта: на нижнем уровне присутствуют личные, эгоистические мотивы, а на верхнем речь заходит о трансцендентальной феноменологии, интерсубъективности. Тем самым в рамки рассуждений об этическом вписывается универсальная интерсубъективность, когда личные этические мотивы синхронизируются со всеобщей интенциональностью пространства интерсубъективности. При этом важными концептами для аргументации выступают такие понятия, как «воля», «ценность», «мотив», «судьба». В статье указывается на проблемы с определением основных этических терминов у Гуссерля. Мною также предпринимается попытка анализа возможности решения проблемы интерсубъективности с этической точки зрения.

Ключевые слова: интерсубъективность, этика, Гуссерль, судьба, воля, универсальная наука

© Крюков А.Н., 2019

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00912

Alexei N. Krioukov

Is the ethical intersubjectivity another way for the solving of intersubjectivity problem by Husserl?

Abstract. A classical intersubjectivity problem solution is provided by Husserl in his famous *Cartesian Meditations*. The constitutional process was based on empathy in the work. The main goal was to avoid solipsism and to establish a universal science. The empathy method had a lot of difficulties. I will try in the paper to handle the question from another point of view. Let me turn to the newly published Husserl manuscripts “Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)” and “Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914”. The intersubjectivity problem is not specially handled in the manuscripts. But Husserl demonstrates a definite grade of constitution of the ethical subject: on the lowest level we have to deal with egoistic motives, on the highest one with the transcendental phenomenology, with the intersubjectivity. Main ethical concepts are “will”, “ethical value”, “ethical reasoning” and “destiny”. I will point in the paper to the definite problems with functioning of the main ethical concepts by Husserl. Otherwise I am going to analyze the possibility of the ethical intersubjectivity problem solving too.

Keywords: Intersubjectivity, ethics, Husserl, destiny, will, universal science

Основные этапы и проблемы теории intersубъективности в Картезианских медитациях

Гуссерлевская постановка проблемы intersубъективности в том виде, в котором она представлена в *Картезианских медитациях*, считается хорошо изученной темой, набирающей в феноменологической литературе популярность. В последнее время также растет интерес к его рукописному наследию, касающемуся

указанной темы, собранному в трех томах, посвященных проблеме интерсубъективности, в которых в несколько ином виде анализируются те же самые шаги, которые были предприняты в каноническом тексте *Картезианские медитации*. Напомним о «сюжетной канве» его основных рассуждений, относящихся к разработке проблемы интерсубъективности в этом тексте. Чтобы понять суть любой проблемы, необходимо ответить на два вопроса: во-первых, *зачем* потребовалось тематизировать данную проблему как проблеме, и, во-вторых, *как* она решается.

На вопрос «зачем?» можно ответить следующим образом: Гуссерль один из последних трансцендентальных философов, который стремился создать универсальную науку единую для всех и базирующуюся на принципах трансцендентализма. Поскольку центром конститутивной активности является трансцендентальное конституирующее *Ego*, то неизбежно может возникнуть опасность упрека в солипсизме. Чтобы его избежать, необходимо доказать существование другого, равнозначного моему *Ego*, для которого эта универсальная наука так же значима, как и для меня. Этим и занимается Эдмунд Гуссерль в своей работе.

Чтобы дать ответ на вопрос «как?», представим в общих чертах ход аргументации Гуссерля в *Картезианских медитациях*. Первую задачу опыта по признанию другого он видел в освобождении опытного горизонта от всего чуждого, от всех вещей, содержащих так называемые культурные предикаты. Исключается любой предмет, который имеет указание на другого, на его деятельность, на его стремления и на его существование. На этом этапе осуществляется так называемое *примордиальное эпохе*. Главный результат – это то, что после осуществления такого эпохе в редуцированной примордиальной сфере мы имеем дело исключительно с вещами, которым мы не можем приписать никакой душевной жизни. То есть мы окружены неодушевленными предметами и не можем иметь никакого указания на душевную жизнь другого.

На последующем этапе речь идет о конституировании примордиального мира в этой примордиально редуцированной сфере. В нем мы прежде всего воспринимаем свое собственное тело, а также природу, которая конституирует трансцендентное пространственно-предметное единство. Гуссерль называет такой мир, в котором есть только одно одушевленное тело среди множества неодушевленных предметов, *имманентной трансценденцией*.

Следующий этап уже непосредственно затрагивает опыт по признанию другого. На этом этапе описывается тот способ, каким другой посредством конститутивного опыта допускается в мой примордиальный мир. Первоначально речь идет о другом не в качестве другого человека, но о физическом теле, только возможно принадлежащем ему. Я еще не знаю, принадлежит ли этому физическому телу душа, которая, как это имеет место в моем собственном случае, указывает на другое трансцендентальное *Ego*. Но фактическая схожесть моего тела *здесь* и другого физического тела *там* дает повод для такого предположения. Резонно предположить, что другое, второе физическое тело, которое похоже на мое собственное, также имеет душу, и что ему присуща своя, отличная от моей интенциональная жизнь. Если это так, то мое трансцендентальное *Ego* может иметь лишь *опосредованный* опыт в отношении душевной жизни другого. Это означает, что интенциональная жизнь другого может быть схвачена только в форме интенциональной модификации. Гуссерль вводит специальные понятия для пояснения того, как функционирует опосредованное «знакомство» с другим: «аппрезентация» другого (или опосредованное отношение к данным опыта *alter ego*) и «парность» (как феномен, который уже заранее предполагает схожесть двух *Ego* в одном опытном пространстве).

После этих шагов проблема intersубъективности переформулируется в проблему возможности восприятия предметов, идентификации одних и тех же предметов мной и другим. Этот факт объясняется слиянием презентации и аппрезентации и феноменом *парности* двух трансцендентальных *Ego*.

Последний этап носит название «трансцендентальной монадологии». Здесь признается, что другие монады даны мне точно так же, как Я дан самому себе.

Представив в общем виде аргументацию Гуссерля в *Картезианских медитациях*, укажем на некоторые основные трудности, которые ставили под сомнение его способ разрешения проблемы intersубъективности. Основной упрек состоит в том, что конститутивный способ оставляет больше сложностей в своей реализации, чем решений. К примеру, когда я встречаю другого, то я сразу же имею дело с некоторым субъектом, и это не значит, что я сначала воспринимаю объект, в котором только на последующих этапах посредством постепенного конституирования я нахожу указания на другую душевную жизнь [2 S. 49 и далее].

Вопрос о том, удалось ли Гуссерлю сконструировать универсальную интересубъективность как монадологию, также остается открытым, поскольку каждое трансцендентальное *Ego* имеет универсум только своих собственных данностей, и им сложно приписать общую значимость [7]. Техническая сторона решения проблемы интересубъективности также вызывает ряд затруднений для своего осуществления, поскольку чужая душевная жизнь дана лишь косвенно, или, говоря языком Гуссерля, аппрезентативно, а значит не непосредственно, и тогда в возможности истинного постижении другого можно усомниться [3, с. 34]. С нашей точки зрения, степень имманентной трансценденции и, как следствие, примордиальной эпохе также оставляет много вопросов, потому что для того, чтобы исключить все указания на другого, о них необходимо уже заранее знать, т. е. интересубъективные отношения – это имплицитно подразумевающееся знание о другой душевной жизни до всякой постановки проблемы об опыте по признанию другого.

Мы видим, что каноническое решение проблемы интересубъективности в *Картезианских медитациях* было скорее проблематичным. Прежде чем вынести однозначный вердикт, попробуем найти в наследии Гуссерля другие способы подхода к данной проблеме.

Этика Гуссерля: между «Я подлинным» и «Я павшим»

Сделав общий экскурс в классическую проблематику теории интересубъективности у Гуссерля и указав на определенные проблемы, попробуем разобраться, а существовали ли другие стратегии или намеченные пути решения проблемы интересубъективности в других текстах у основателя феноменологии.

Как мы видели, конститутивный способ решения проблемы интересубъективности включает в себе много проблематичных мест. В дальнейшем в феноменологическом движении возникнут другие варианты решения проблемы интересубъективности, к примеру через введение понятия “*Dasein*” у Хайдеггера, в онтологическом ключе у Сартра, в этическом измерении у Левинаса и т. д. Однако нас интересует здесь не столько история и методы последователей Гуссерля, сколько вопрос о том, а пытал-

ся ли сам Гуссерль каким-то иным образом, с другой точки зрения посмотреть на существующую проблему. С определенными оговорками мы можем это утверждать. Этот подход относится к области этического.

Если в *Картезианских медитациях* мы имели дело с очень строгим конструктом, с общей постановкой проблемы (поиск способа построения универсальной науки), с этапами реализации этой проблемы (шаги по реализации проблемы intersубъективности), то в контексте рассуждений об этической интенциональности мы не имеем возможность воспользоваться текстом, где воззрения Гуссерля на этическую проблематику в общем, и решение проблемы intersубъективности в частности были бы описаны с той же скрупулезной тщательностью, как в *Картезианских медитациях*. Поэтому в дальнейшем мы будем иметь дело не с выверенными теоретическими конструктами, но скорее с некоторыми интуициями, которые позволяют посмотреть на проблему intersубъективности с другой стороны. При этом необходимо учитывать, что всякая критическая интенция, которая будет так или иначе проявляться по отношению к написанному в этих манускриптах Гуссерля, оправдана лишь отчасти: Гуссерль не выстраивал четкой программы реализации этической intersубъективности, поэтому и критические замечания направлены в большей степени на аппроксимированную теорию этического субъекта у Гуссерля, которой у Гуссерля в строгом смысле этого слова не было.

С самого начала рассмотрим одно из ключевых этических понятий, понятие «ценность», как его понимает Гуссерль. Повторимся, что для реконструкции этического учения Гуссерля мы пользуемся не каноническими текстами, но рукописями или записями лекций из его творческого феноменологического наследия. В одном из таких текстов Гуссерль различает два типа ценности для личности: с одной стороны, это объективные ценности, с другой же стороны, речь идет о личных эгоистических ценностях, которые относятся к конкретному Я [5 S. 356]. Это различие очень общее и проходит сквозной нитью через различные манускрипты. При этом нам предстоит найти самостоятельно ответы на следующие вопросы, которые сам Гуссерль специально не тематизирует в своих набросках: во-первых, неясно, как возникают эти ценности, каков их генезис (априорны ли они по своей сути или же возникают в результате человеческого

действия¹); во-вторых, необходимо прояснить, в чем состоит отличие между личными и общими ценностями; в-третьих (а это самое важное и сложное), необходимо разобраться, как возникают объективные ценности, почему мы должны им следовать и какое влияние они оказывают на нашу жизнь; в-четвертых, у Гуссерля не разграничивается личность и трансцендентальное Я, не показывается как каждый тип ценности соотносится с каждой такой структурой Я. Вот неполный перечень достаточно важных и принципиальных вопросов, которые возникают при прочтении небольшой цитаты, касающейся различения объективных и личных ценностей. Попробуем провести некоторую «реконструкцию», поскольку в этих рассуждениях мы видим лишь намек на возможность определения понятия «ценность». Такое общее суждение позволяет проводить некоторые параллели. Можно сказать, что личностные ценности близки кантианским максимам, а объективные ценности – категорическим императивам. Допустим, что персональные, личные ценности могут характеризоваться как эгоистические мотивы. Однако что это за эгоизм? И как различить эгоизм конкретного человека и трансцендентально-феноменологический? Гуссерль пишет:

Es bleiben hier viele phänomenologische Fragen einzeln zu erwägen: Alle Werte affizieren, und alles ursprüngliche Werten ist ein Sich-Entscheiden des Ich für den Wert. In-der-Wahl-Stehen ist einzelweise jeden Wert "isolieren", von der Affektion sich auf ihn hinleiten lassen in einem "antwortend" wertenden, sich wertend für das Affizierende entscheidenden Verhalten² [5 с. 357].

¹ Конечно, в наследии Гуссерля можно найти указания на принципы априорности этических ценностей. Но это, как правило, указания на то, что эти априорные ценности существуют, см. [6 S. 137–142], и, как мы увидим, без специального объяснения генезиса их становления.

² «Остается еще множество феноменологических вопросов, достойных отдельного рассмотрения: все ценности воздействуют, и всякое первоначальное ценностное полагание есть принятие решения Я в пользу какой-либо ценности. Находиться-в-состоянии-выбора означает, что нужно провести частичную «изоляцию» каждой ценности, быть направленным этим побуждением на эту ценность в «ответном» оценивающем, принимающем решение в соответствии с побуждающей ценностью действия» (Здесь и далее перевод мой. – А. К.).

В этой цитате является важным моментом то, что говорится о принятии решения: Я принимает решение, каким ценностям оно следует. Так мы имеем дело с косвенным указанием на то, что ценности в контексте феноменологической этической проблематики конституируются трансцендентальным *Ego*, а не являются общеобязательными максимами, как у Канта. Именно само *Ego* решает, что относится к высшим, а что относится к низшим ступеням ценностного полагания [5 S. 357]. Еще один важный момент: ценности градуируются, им присваивается особый статус. Критерием же полагания, или ранжирования ценностей по шкале «низшие ценности – высшие ценности», является полагание самого *Ego*, его принятие решений. Из этого мы можем сделать первый предварительный вывод, что в феноменологии Гуссерля не существует априорных моральных ценностей в смысле Канта в качестве преданных в трансцендентальном опыте, но все зависит от конститутивных усилий самого Я. То есть, с точки зрения Гуссерля (наше утверждение все еще чисто гипотетическое, поскольку мы пытаемся реконструировать моральную проблематику в его наследии при отсутствии четкой этической теории у Гуссерля), от самого *Ego* зависит, во-первых, следует ли оно высшим или низшим ценностям, во-вторых, масштаб этих ценностей опять-таки определяется самим *Ego*, и априорных ценностей в кантовском смысле в его теории не существует.

В этой связи необходимо возникает вопрос, а существуют ли принципы, согласно которым выстраивается градация ценностей у Гуссерля? Например, в одном из манускриптов он пишет о том, что мы в своих этических суждениях, конечно, даем оценку совершаемому поступкам согласно определенным правилам. То есть описание этих правил было бы и ответом на наш вопрос о принципах градации ценностей. Но вот ответ Гуссерля: основываясь на принципах нашей рациональности, всегда стоит следовать идее наилучшего, иными словами морально правильного [6 S. 144]. Мы видим, что такое обоснование несколько тавтологично: нам необходимо обосновать принципы градации ценностей, при этом Гуссерль отсылает к рациональности как принципу, рациональность же указывает, что нам необходимо следовать идее наилучшего. Что такое идея наилучшего и как она появляется, при этом не проясняется. Круг аргументации, приведенной в этом тексте, замыкается. На выходе мы имеем дело с тем, что просто нужно вести себя наилучшим образом.

Укажем еще на один пример. Гуссерль, говоря об объективных и субъективных ценностях, приводит в пример чувства матери: с одной стороны, она соотносится с объективным понятием материнского долга, с другой же стороны, ей движут эгоистические мотивы «это мой ребенок!» [5 S. 357]. Сам по себе пример очень демонстративен, однако в любом случае остается вопрос, а где пролегает демаркационная линия между объективными ценностями (материнским абсолютным долгом) и личностными («это мой ребенок!»). Несколькими страницами позже Гуссерль говорит о своеобразной диалектике долженствования и личных ценностей: если человек живет в соответствии с собственными предпочтениями, то он руководствуется личными ценностями, однако каждый имеет представление в том числе и о так называемых ценностях долженствования (*Sollenswert*). Последнее формируется тем, что абсолютное долженствование направлено на абсолютные ценности, которые, в свою очередь, признают все понимающие личности (*nachverstehende Personen*). Благодаря же культивируемому и все возрастающему чувству абсолютного долженствования и возникает этическое самосознание [5 S. 357]. Оно, по всей видимости, и является внутренним ориентиром для следования абсолютному долженствованию в смысле кантовского категорического императива. Следует, однако, заметить, что речь идет о своеобразном внутреннем культивировании этического чувства, однако еще нет указаний, каким образом объективное, абсолютное долженствование управляет моими желаниями, каков генезис морального чувства.

Для определения принципа градации ценностей, учреждаемых *Ego*, обратимся к еще одному тексту из манускриптов. Гуссерль пишет: «Allgemein ist da zunächst sichtlich, dass das selbstgebende, selbstkonstituierende Werten vom Ich-Pol ausgeht und in gewisser Weise immer von ihm ausströmt»³ [5 S. 358]. Эта цитата находится в общем лоне гуссерлианской эгологической феноменологии, поскольку фундаментом жизни трансцендентальной сферы является именно Я как полюс всякой эманации интенциональности. Но какие опасности подстерегают нас, если мы исходим из принципа Я-эманации в качестве Я-центра интенци-

³ «В общем смысле понятно, что самодающее, самоконституирующее ценностное полагание исходит из Я-полюса и в определенном смысле всегда из него истекает».

ональной жизни и при этом используем этот принцип в области этического? Мы можем предположить гипотетическую ситуацию, сходную с той, которая описывается Гуссерлем в самом начале его *Картезианских медитаций* и о которой мы говорили выше. Речь идет об опасности обвинения в трансцендентальном солипсизме. Не идет ли речь о таком же солипсизме, только в этической сфере, не заходит ли речь об эгоистическом моральном солипсизме в данном случае? Мы могли бы сказать, в качестве парафразы к *Картезианским медитациям*, что от решения проблемы этического солипсизма, зависело бы решение вопроса об универсальной этике, законы которой одинаковы для всех, и в случае его преодоления мы могли бы говорить об этической intersубъективности. Однако сам Гуссерль об этом не говорит, мы только попытались реконструировать ход аргументации и очертить круг возможных проблем.

Приведем еще одну цитату, в которой несколько иначе описывается способ решения этической проблематики ценности:

Das echte Ich ist, soweit es aktuell konstituiert ist, eine Einheit des Ich schlechthin, das in jedem Lebensmoment von der Echtheit abfallen kann, zur Echtheit wieder zurückfinden kann. Das Ich der wahren Selbsterhaltung ist das Ich, das im reinen Willen ("echten" Willen), in reiner Tat, in reinem Wirken echter Werke lebt, nicht bloß überhaupt von Werken, die gut sind (Güter sind), sondern in Werken, die für das Ich seine, für es echten Werke sind, Werke, zu denen es "berufen" ist, die Korrelat sind seiner ichlichen Echtheit und seines echten tätigen Lebens, das eben die einzige Weise des Lebens ist, darin das echte Ich lebt⁴ [5 с. 394].

⁴ «Подлинное Я, поскольку оно конституируется актуально, является простым единством Я, которое в каждом моменте жизни может отпасть от подлинности и может снова вернуться к ней. Я истинного самосохранения – это такое Я, которое живет в чистом «волеии» («подлинном» волеии), в чистом действии, в чистом воздействии подлинных деяний, не просто в общем смысле деяний, которые хороши (представляют собой блага), но в деяниях, которые являются для Я своими, для него подлинными деяниями, деяния, к которым оно «призвано» и которые составляют коррелят его единства (seiner ichlichen Einheit) и его подлинной деятельной жизни. Эта жизнь и является тем единственным образом жизни, который ведет подлинное Я».

Несмотря на то, что сама цитата несколько тавтологична, мы можем говорить о новом критерии для определения ценности. Речь заходит здесь о подлинности (Echtheit) существования. Этот термин уже напрямую связан с экзистенциальной проблематикой. При этом критерий в любом случае остается шатким: подлинное Я живет подлинной жизнью, выбор совершается посредством волеизъявления Я. Это все хорошо известные термины моральной философии, которые Гуссерль использует для описания правильности выбора. Однако на этот раз остается непроясненным не столько критерий градации ценностей, сколько критерий того, что же это значит, жить подлинной жизнью? Он пока остается нечетко определенным. В другом месте у Гуссерля мы встречаем следующий вариант определения подлинной жизни:

Das echte Ich, das Ich in der Berufung lebend, sich echt auswirkend. Sich treu, konsequent, und in der Habitualität bleibt ihm alles Echte als das Seine zugeeignet, von ihm unabtrennbar⁵ [5 с. 395].

Здесь мы имеем дело уже с новым термином, который относится к проблеме ценности. Гуссерль упоминает здесь так называемую «хабитуальность» (Habilitualität).

Это значит, что я веду себя не как пустое Я, но как Я, имеющее уже определенный опыт, личностные свойства и индивидуальность [5 S. 358]. Я обладает личностной историей своего становления, своим собственным, личностным характером. В контексте этического анализа хабитуальность означает выработку определенных правил, благодаря которым Я выносит те или иные суждения, мотивирующие принятие им тех или иных поступков.

В *Картезианских медитациях* понятию «хабитуальность» также отводилось особое место. В этом тексте Гуссерль высказывает схожее утверждение, что Я как центральный полюс не является пустым [4 S. 100], оно наполнено своими собственными хабитуальностями. Трансцендентальное Я – это Я, которое выносит суждения, решения определенным, только ему одному присущим

⁵ «Подлинное Я, Я живущее в соответствии с призванием, подлинно себя создающее (sich echt auswirkend). Оно верно себе, является последовательным, и в его хабитуальности ему присуще все подлинное в качестве его собственного, неотделимого от него».

образом [4 S. 100]. Чуть позже, когда Гуссерль перейдет в этой работе от общих тезисов по поводу трансцендентальной сферы к собственно проблеме интерсубъективности, он будет описывать процесс становления хабитуальности следующим образом: допустим, я впервые в своей жизни имею дело с некоторым предметом (наша современная реальность сплошь и рядом предлагает нам такие ситуации, когда мы имеем дело с новыми, еще не освоенными «девайсами»). У Гуссерля же пример проще и вполне понятен: предположим, это ножницы. То, *как, каким образом* Я будет иметь дело с ножницами в первый раз, окажет влияние на дальнейший опыт Я и будет в дальнейшем составлять стиль, особенность обращения с этим инструментом. Пример с ножницами, конечно, хорошо понятен и демонстративен, однако остается много вопросов. Если речь идет о трансцендентальном Я, то почему у него не было априорного знания об обращении с ножницами до опыта? Как связаны между собой хабитуальности логического процесса вынесения суждения и конкретного обращения с ножницами, имеют ли они один корень либо эти корни различны? Укажем еще на одну проблему в этой связи: хабитуальность трансцендентального *Ego* в большей мере подходит для прояснения того, в чем состоит особенность персонального Я, чем особенность трансцендентального Я, поскольку со времен Канта под трансцендентальной сферой подразумевается сфера, свободная от всякого личного опыта, но обладающая априорной формальностью знания, уже имеющегося до всякого конкретного опыта. Слово же «хабитуальность», наоборот, означает не что иное, как привычку делать нечто так-то и так-то, таким-то определенным образом, и этот стиль имеет личностную коннотацию, то, как этот конкретный человек имеет обыкновение произносить фразы, двигаться, думать [см. 1]. Как это соотносится с чистым, не зависимым от всякого опыта, трансцендентальным Я? Оставим этот вопрос в качестве риторического.

Попробуем применить другой способ прояснения терминов. Конкретно же нас интересует понятие «подлинный», коль скоро нам не удастся найти конкретного определения подлинности в текстах Гуссерля. Попробуем доказательство от противного. Допустим, мы не знаем, что это значит, жить подлинной жизнью, но, может быть, мы поймем это, если найдем у Гуссерля определение того, что значит не жить подлинной жизнью? Вот одна показательная в этом смысле цитата:

<...> Sich-untreu-Werden, das Abfallen des Ich von seinem echten “wahren” Ich. Im Verfallen kann es auch Werke schaffen, in der Tat leben, in Hoffnung leben; aber diese Hoffnung ist nicht die echte, selige Hoffnung. Das verfallende Ich lebt im unseligen Widerspruch mit seinem wahren Selbst, und die Hoffnungen haben den Charakter der Unreinheit, Unechtheit, Ungeselligkeit und bekunden sich als das im “Gewissen”⁶ [5 S. 395].

Ознакомившись с этой цитатой, мы приходим к выводу, что имеем дело не с чем иным, как с герменевтическим кругом: под павшим Я (*verfallenes Ich*)⁷ подразумевается такое Я, которое живет не истинной жизнью, а вести неистинную жизнь означает не что иное, как не жить истинной жизнью. В очередной раз аргументационный круг замкнут: жить истинной жизнью означает не жить неистинной. Но и в этой маленькой цитате мы имеем дело с новым словом, которое нам позволяет дальше распутывать клубок интенций Гуссерля относительно этической проблематики. Речь идет о слове «пагубность» (*Unseligkeit*). Это слово важно в том смысле, что с ним связан еще один ключевой термин, а именно понятие «судьба» (*Schicksal*). Остановимся здесь подробнее. Значение этого слова у Гуссерля многопланово, но при этом имеет определенную смысловую окраску. Так Гуссерль говорит, что благодаря событиям, происходящим в моей судьбе, я перебарываю низшую мирность, т. е. судьба в данном контексте – это, скорее, преодоление невзгод [5 S. 407]. Приведем еще одну цитату:

Schicksal ist eine Tatsache meines Lebens, und Schicksal ist eine beständig offene Möglichkeit, aber nicht eine leere, sondern eine reale, in aller Unbestimmtheit des Wo und Wann und Wie noch vor auszusehende, mit der ich beständig rechnen muss⁸ [5 c. 402].

⁶ «Становиться-себе-неверным, отпадение Я от его подлинного «истинного» Я. В состоянии падения также можно создавать творения, жить действуя, имея надежду; однако эта надежда не есть подлинная, блаженная надежда. Павшее Я живет в пагубном противоречии со своей истинной самостью, и надежды имеют характер не чистоты, не подлинности, и в качестве таковых они обнаруживаются “совестью” (*Gewissen*)».

⁷ Слово сочетание “*verfallenes Ich*” я намеренно перевожу как «павшее Я», чтобы подчеркнуть некоторую ригористическую религиозную коннотацию, которая проходит красной нитью в рассуждениях Гуссерля об этике. – А. К.

⁸ «Судьба есть факт моей жизни, и судьба есть всегда открытая возможность, однако не пустая, но реальная при всей неопределенности Где и Когда и Как все еще прогнозируемая возможность, с которой мне постоянно нужно считаться».

Эту цитату можно трактовать следующим образом: судьба – это всегда горизонт некоторой возможности для Я совершить свой определенный выбор в отношении обстоятельств, которые Гуссерль описывает словами «Где», «Когда» и «Как». Однако сам выбор в каком-то смысле детерминирован. Он определяется привычностью, о которой мы говорили выше. Выстраивается диалектика: Я (трансцендентальное?) имеет обыкновение таким-то и таким-то образом рассматривать, решать определенные проблемы, выносить суждения. Все свои поступки, принятие решений Я осуществляет, преодолевая определенные трудности, которые преподносит ему судьба (Гуссерль говорит о судьбе также как о горе в этом случае), вопреки которой Я таким-то и таким-то привычным образом преодолевает низшую мирность (*niedere Weltlichkeit*), иными словами невзгоды [5 S. 407]. Таким образом, понятие судьбы у Гуссерля имеет скорее негативную коннотацию: судьба – это то, что не позволяет достичь истинной жизни, а выстраивает неизбежные препятствия для достижения подлинности. Собственно говоря, именно в отношении понятия «судьба», понятого негативно, и выстраивается возможность преодоления всех препятствий на пути к подлинной, истинной жизни. Справедливости ради необходимо отметить, что так понятая судьба не соответствует древнегреческому понятию $\eta\ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta$. Для древних греков судьба равно означала как роковое стечение обстоятельств, участь, несчастье, так и счастливый случай, успех, т. е. значение слова было амбивалентным. В феноменологии Гуссерля же слово «судьба» имеет скорее коннотацию отрицательную, как роковое стечение обстоятельств, которое необходимо преодолеть, чтобы обрести подлинную жизнь.

Мы видим, что критерии надлежащего поведения не определены однозначно. Отчасти таким критерием может служить указание Гуссерля на то, что мое желание как импульс к надлежащему или ненадлежащему поведению не следует ни из каких теоретических конструктов. За свое долженствование отвечаю только лишь и исключительно я сам [5 S. 404], то, что я должен, определяю только я. В чисто практической плоскости Гуссерль указывает на довольно обыденные вещи, что мое долженствование выстраивается по простым принципам: я должен как отец, как гражданин, как друг и т. д. [4 S. 396]. Т. е. моему долженствованию предписаны определенные заведомо известные социальные роли. Но при этом еще раз подчеркнем: это не теоретический конструкт,

но скорее феноменологическое дескриптивное перечисление типов долженствования.

Таким образом, при попытке прояснить значимость основного этического понятия ценности в феноменологии Гуссерля мы необходимым образом сталкиваемся с необходимостью пояснения способа функционирования таких понятий, как «абсолютное долженствование», «хабитуальность», «воля», «подлинная жизнь», «судьба». Многие из этих терминов имеют чисто феноменологическое значение и применение.

Этическая intersубъективность

Теперь мы подошли к тому моменту, когда речь пойдет об интересующей нас проблеме, проблеме intersубъективности. Выше мы видели, какая основная задача была поставлена Гуссерлем при решении проблемы intersубъективности в *Картезианских медитациях*: цель – построить универсальную науку, метод – показать, каким образом чужая интенциональность становится доступной посредством аппрезентативного переноса в сферу моего собственного. В случае моральной проблематики мы также имеем дело с неким подобием этического солипсизма, хотя Гуссерль нигде прямо данную проблему так не называет, но при этом мы видим, что конституирование ценностей как принципов воления и желания зависит от трансцендентального Я. Но если попытаться реконструировать данный вопрос как проблему, то можно говорить об ином подходе к ее решению. Приведем цитату в качестве подтверждения другого способа рассмотрения проблемы intersубъективности:

Die Phänomenologie muss, all das konstitutiv enthüllend, zeigen, wie die transzendente Intersubjektivität nur sein kann: zunächst Welt in passiver Konstitution aus Instinkten konstituierend, in einer Vorstufe und mit offenem Horizont, wie sie dann “erwachsen” muss aus innerer Motivation, aus ursprünglichen Anlagen zur Vernunft in Unterstufe, wie sie im Zusammenbruch der niederen Vernunft emporwerfen muss. Nämlich schon vor der Wissenschaft ist konkrete Vernunft und selbst absolut gerichtete da als Umwendung ursprünglicher Instinkte. Aber von da aus erwächst Wissenschaft innerhalb der Kultur – schließlich Phänomenologie, die absolute Autonomie klärt, begründet,

absolut festmacht. Sie ist es, die dann eine Regeneration des Lebens in absoluter Echtheit und Ursprünglichkeit wieder möglich macht, aber auf einer höheren Stufe, in einem Radikalismus der Bewusstheit des idealen Endsinnens und der Progression darauf hin, die einen endgültigen Progressus für die gesamte Menschheit in ihrer Einheit möglich macht⁹ [5 S. 439].

Из этой большой цитаты мы можем вывести важное следствие: задача феноменологии заключается в обосновании intersубъективности. Общая же цель всей феноменологической работы в контексте intersубъективности состоит в достижении единства жизни человечества. Каждый из членов человеческого единства (*Einheit der Menschheit*) на уровне отдельной жизни обладает своими частными интенциональностями, однако на более высоком уровне речь заходит уже об общей, intersубъективной интенциональности, если мы стремимся жить в соответствии с законами истинной феноменологической жизни. То есть существование других интенциональностей, аналогичных моим, считается фактом этой жизни, а не проблемой, как в *Картезианских медитациях*. В таком случае в контексте этической проблематики мы имеем дело с совершенно иной постановкой проблемы. Intersубъективность является если и не ступенью, то результатом достижения феноменологической жизни.

Иерархия феноменологической жизни выстраивается Гуссерлем в одном из текстов таким образом. На низшей ступени мы

⁹ «Феноменология, как раскрытие конститутивных процессов, должна показать, как единственно возможна трансцендентальная intersубъективность: вначале, в качестве конституирующей мир в пассивном конституировании из инстинктов, на предварительной ступени и с открытым горизонтом, как она в дальнейшем должна “произрастать” из внутренней мотивации, из первоначальных зачатков разума на нижней ступени, как она должна возникнуть из распада низшего разума. Ведь уже до всякой науки существует конкретный разум, и притом направленный в абсолютном смысле как преобразование исходных инстинктов. Но отсюда возникает наука в рамках культуры – и в конечном итоге феноменология, которая проясняет, обосновывает и в абсолютном смысле утверждает абсолютную автономию. Именно она снова делает возможным возобновление жизни в смысле абсолютной подлинности и изначальности, однако на более высокой ступени, в радикализме сознания идеального окончательного смысла и прогрессивного движения к нему, которое делает возможным окончательный прогресс для всего человечества в его единстве».

имеем дело со следующими инстинктами: самосохранения, влечения к другому, к сообществу, любовное влечение, влечение к другому в контексте всеобщей любви, стремление к установлению сообществ, также основанных на эгоистических интересах. На более высоком уровне речь идет о разуме, рациональной жизни, рациональном влиянии на мир, на других, на себя самого. Высшей же ступенью рациональности во всех ее проявлениях является ступень абсолютного разума, жизнь, обоснованная феноменологически [5 S. 432]. Такая градация на этапы феноменологической жизни, конечно, не может быть принята безусловно и требует своего расширенного обоснования. Не может не броситься в глаза схожесть этой конструкции с этапами духа в *Феноменологии духа* Гегеля. Однако перед нами не стоит задачи сопоставлять типы феноменологических построений Гуссерля и Гегеля. Равно как мы не будем задаваться вопросом, что это означает: жить феноменологической жизнью. Под этим подразумевается следование феноменологическим принципам? Тогда каким? Или это конкретная совместная жизнь феноменологов, занимающихся разысканием феноменологической истины. Нас интересует сам принцип конструирования, в котором проблема интерсубъективности как проблема взаимоотношения трансцендентальных *Ego* находит свое решение в контексте анализа этического. И мы видим, что интерсубъективность является необходимой темой таких размышлений.

Есть еще один несколько необычный способ рассмотрения проблемы интерсубъективности у Гуссерля, который связан с вопросом об истинной, правильной жизни. Приведем его аргументацию. Истинная жизнь, по мнению Гуссерля, заключается в... любви. При этом не уточняется, о какой любви идет речь, однако по тону изложения мы можем предположить, что речь идет о любви в ригористичном религиозном смысле как любви к своему ближнему. Только в этом случае можно говорить о том, что мы живем в соответствии с абсолютным долгом [5 S. 397]. Здесь, как мы видим, привносится еще один интерсубъективный мотив: любовь, которая является звеном, примиряющим абсолютное «должен» и личное «хочу». Все эти утверждения и логическая аргументация являются скорее перечислением возможных мотивов, которые могли бы указать на принципы этической жизни в рамках интерсубъективного мира, чем конкретным решением проблемы.

Укажем еще на один из вариантов формирования intersубъективной моральной жизни. Гуссерль говорит о следующем. Существует абсолютное долженствование, с одной стороны, и желание отдельных людей – с другой. В процессе жизни каждый человек как бы подспудно подстраивает свои эгоистические желания под законы общего долженствования (здесь снова затрагивается упомянутая нами тема градации ценностей). Но в этом случае возникает вопрос – какова природа генезиса этического, каким образом личные мотивы подстраиваются под общее абсолютное долженствование? Как бы предвидя это вопрос, Гуссерль предлагает следующий вариант. В процессе жизни мы не только выполняем свою собственную программу, но также общаемся и с другими членами сообщества, общей целью которых является совместная жизнь. И вот в процессе этой совместной жизни мы взаимно (здесь можно было бы сказать intersубъективно) реализуем абсолютные ценности. Хотя при этом и возможны споры в области этического, как указывает Гуссерль, однако улаживание этих споров и представляет собой взаимное подстраивание под абсолютные требования [5 с. 377, 378]. Т. е. общий итог этого размышления такой: в процессе intersубъективного взаимодействия членов сообщества и конституируются абсолютные ценности. Может ли нас устроить такое обоснование развития этического intersубъективного сообщества – вопрос остается открытым.

Подведем некоторые итоги. Еще раз повторимся, что представленная здесь небольшая работа – это попытка разобраться в том, как могла бы быть решена проблема intersубъективности в контексте размышлений Гуссерля об этическом. Мы видели, что основная проблема, с которой мы столкнулись, – это сложность в определении принципа градации ценностей, сложность в отыскании критерия перехода от эгоистической установки к абсолютной ценности. Изначально и совершенно в русле феноменологических изысканий таким критерием является трансцендентальное *Ego* как центр интенциональной жизни, в том числе и этической. Хотя критерием адекватности способа схватывания и является очевидность как феноменологическое условие, однако в контексте размышлений об этическом все же возникает вопрос о статусе абсолютных ценностей, достигнутых таким образом, т. е. вопрос о том, могут ли они быть признанными всеми, а не отдельно взятым *Ego*. При анализе функционирования intersубъ-

ективности в этической сфере мы видели, что Гуссерль предлагает не столько различные стратегии, сколько различные подходы к описанию функционирования интерсубъективности: через интерсубъективность как высшую форму феноменологической жизни; через рациональную установку к правильной подлинной жизни; в любви как принципе признания общего долженствования моральных законов; в совместном действии, в котором и формируются общие абсолютные ценности. Все это не столько теория моральной интерсубъективности, сколько попытка очертить возможные варианты решения проблемы этической интерсубъективности. Насколько такой вариант у Гуссерля успешен – вопрос остается открытым.

В любом случае этическая интерсубъективность обозначена как необходимый естественный этап всеобщей феноменологической жизни.

Литература

1. *Cavallaro M.* Das “Problem” der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie // *Husserl Studies*. 2016. Vol. 32. S. 237–261.

2. *Gadamer H.-G.* Das Sein und das // König (Hg.). Sartre. Hamburg, 1988. S. 37–54.

3. *Held K.* Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. Perspektiven transzendentalphänomenologischen Den Haag, 1972. S. 3–60.

4. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / S. Strasser (Hsg). The Hague, 1973. (Hua I).

5. *Husserl E.* Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937) / R. Sowa & T. Vongehr (Hsg.). N. Y., 2014. (Hua. XLII).

6. *Husserl E.* Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914 / U. Mel-le (Hsg). The Hague, 1988. (Hua. XXVIII).

7. *Schütz A.* Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl // *Philosophische Rundschau*. 1957. S. 81–107.

References

1. *Cavallaro M.* The Problem of the Habitus Constitution and the Realm of the “I” in the genetic Phenomenology // *Husserl Studies*. 2016, Vol. 32. P. 237–261.
2. *Gadamer H.-G.* Being and Nothingness // *Sartre. Ein Kongress*, Hamburg, 1988. P. 37–54.
3. *Held K.* The Problem of Intersubjectivity and the Idea of the phenomenological transcendental Philosophy. The Hague, 1972. P. 3–60.
4. *Husserl E.* Cartesian Meditations and Parisian Lectures. The Hague, 1973.
5. *Husserl E.* Borderline Problems of the Phenomenology. Analyses of Unconsciousness and of Instincts. *Metaphysics. Belated Ethics*. N. Y., 2014.
6. *Husserl E.* Lectures about Ethics and Value Studies. The Hague, 1988.
7. *Schütz A.* The Problem of the transcendental Intersubjectivity by Husserl // *Philosophische Rundschau*. 1957. P. 81–107.

Информация об авторе

Алексей Н. Крюков, канд. филос. наук, профессор кафедры философии, Институт философии человека, РГПУ им. А.И. Герцена, 197046, Санкт-Петербург, ул. Малая Посадская, д. 26; akrum@ya.ru

Information about the author

Alexei N. Krioukov, Cand. of Sci. (Philosophy), Department of Philosophy, Institute of Human Philosophy, The Herzen State Pedagogical University, 197046, St.-Petersburg, ul. Malaja Posadskaja, 26; akrum@ya.ru

Психотерапия как праксис верификации феноменологических концепций интерсубъективности

Аннотация. Предлагаемая аналитика будет разворачиваться в двух измерениях: первое предполагает включенную аналитику опыта Другого, как он дан в чувственном опыте в ситуации психотерапевтического кабинета; второе располагается на пересечении различных феноменологических концептуальных ходов, связанных с проблематикой опыта Другого в феноменологической традиции. Ситуация психотерапевтического кабинета рассматривается в качестве онтической амплификации интерсубъективной ситуации, что определяет ее верифицирующий потенциал в отношении феноменологических концепций интерсубъективности. Квинтэссенцией психотерапевтического присутствия становится опыт взгляда. Этот опыт обретает измерение философского вопроса как вопроса о Другом в аналитике шизофренического присутствия, когда я застаю себя в экзистенциальной потрясенности этим взглядом. Последняя разворачивается вокруг опыта схизиса, производящего себя в момент мгновенно и дорефлексивно схватываемого отсутствия движения во взгляде Другого. Микроструктура этого опыта возвращает нас к гуссерлевской концепции аналогизирующей апперцепции и заставляет пересмотреть ее крайнюю смысловую точку (*als ob*), увидеть ранее не видимые измерения опыта, разворачивающегося по сю сторону живого контакта в различных чувственных регистрах. Ситуация взгляда шизофренического пациента – это исходный эмпирический пункт статьи. Работы Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, Э. Минковского, Л. Бинсвангера и Э. Штраусса становятся основным концептуальным ресурсом этого исследования.

Ключевые слова: феноменология, интерсубъективность, опыт Другого, вчувствование, взгляд, психотерапия, *als ob*, схизис

Irina A. Kazakova

Psychotherapy as verification praxis of phenomenological concepts of intersubjectivity

Abstract. The proposed analytic will unfold in two dimensions. The first implies the engaged analysis of the experience of the Other, in how this experience is given through a sensual experience in the situation of a psychotherapy room. The second is located at the intersection of various phenomenological conceptual moves dealing with the Other's experience within the phenomenological tradition. The article substantiates the claim that the situation of a psychotherapy room is an amplification of the intersubjective situation, which, in its turn, determines its verification potential with respect to the phenomenological concepts of intersubjectivity. The quintessence of psychotherapeutic presence finds itself in the experience of gaze. This self-evidence translates to a philosophical question and is defined as the beginning of the question of the Other at the moment when I find that I was existentially shocked in the schizophrenic's presence. The latter unfolds around the experience of the schisis which produces itself at the moment of an instantly and pre-reflectively grasped lack of movement in the gaze of the Other. The microstructure of this experience brings us back to Husserl's concept of analogizing apperception and prompts us to revise his extreme point of conceptualization (*als ob*) and see previously unseen dimensions of experience taking place on this side of a lived contact in various sensual registers. The gaze situation of the schizophrenic patient becomes the initial empirical point of our investigation. The works of E. Husserl, M. Merleau-Ponty, E. Minkowski, L. Binswanger and E. Strauss become the main conceptual resource in this study.

Keywords: phenomenology, intersubjectivity, experience of the Other, empathy, gaze, psychotherapy, *als ob*, schisis

Введение

Aug in Aug, in der Kühle,
lass uns auch solches beginnen:
gemeinsam,
lass uns atmen den Schleier,
der uns voreinander verbirgt,
wenn der Abend sich anschickt zu messen,
wie weit es noch ist
von jeder Gestalt, die er annimmt,
zu jeder Gestalt,
die er uns beiden geliehen.

Paul Celan. Fernen (1954) [1]¹

Психотерапевтический праксис как специфический праксис двух (двух людей – в самом классическом своем изводе) складывается параллельно с рождением и становлением феноменологии. Это праксис, который тут же начинает себя рефлексировать и обращается для этого к тем интеллектуальным традициям, которые на тот момент застаёт. Одной из таких традиций становится феноменология: она оказывается в начале XX века крайне затребована клиническим мышлением и клиническим патопсихологическим праксисом. С появления самых первых работ Э. Гуссерля и М. Хайдеггера начинается трансляция их идей в клинику. Здесь можно наблюдать интересную вещь: клиника не просто берет условно «готовые» наработки и «применяет» их к описанию

¹ Глаза в глаза, в тишине,
дай же нам это начать:
нам вместе,
дай нам вдохнуть пелену,
что нас друг от друга скрывает,
когда вечер решится измерить,
насколько сегодня далек
от каждого лика, который он принимает,
каждый тот облик,
который он нам одолжил.

(перевод с немецкого мой. – И. К.)

и называнию нормальной и нарушенной психической жизни, она сама начинает мыслить феноменологически, способствуя тем самым «тектоническим сдвигам» собственно феноменологической мысли. То есть, можно говорить, что происходит наследование в определенном регистре праксиса. Речь идет, прежде всего, о философско-клинических работах Карла Ясперса, Эжена Минковского, Эрвина Штраусса, Людвиг Бинсвангера, Виктора Эмиля фон Гебзаттеля. Осмысление психопатологического и, прежде всего, психотического опыта в трудах этих мыслителей обретает формы частных философско-клинических антропологий. Почти каждый из указанных авторов рассматривает свой проект как антропологический, то есть призванный искать ответы на ключевые вопросы, касающиеся человека и человеческого существования. Так закладывается традиция своего рода живой верификации феноменологических достижений, реализующей ключевые концептуальные темы – интерсубъективность, темпоральность и телесность – в опыте непосредственного переживания Другого. Праксис, который помимо решения собственно практических задач осуществляет также и проблематизацию. Но прежде чем браться за анализ проблематизирующей роли праксиса, следует прояснить, почему вообще этот праксис может посягать на задачу верификации.

Психотерапевтический кабинет
как верифицирующий топос.
Психотерапия как верифицирующий праксис

Предлагаемое исследование будет разворачиваться в двух измерениях: первое предполагает включенную аналитику опыта Другого, как он дан в чувственном опыте в ситуации психотерапевтического кабинета; второе располагается на пересечении различных феноменологических концептуальных ходов. Ключевое различие этих двух измерений состоит в том, что они по-разному устраивают расположение исследователя относительно одних и тех же вопросов, а именно – в первом случае Другой как пациент присутствует как данный *вживе*, в философской же позиции этот Другой полагается теоретически. Более того, мы можем говорить, что ситуация психотерапевтического кабинета вообще проблема-

тизирует статус отдельного субъекта, поскольку речь начинает идти об опыте двоих, или опыте нас. Этот вопрос, впрочем, требует отдельной тематизации. Пока же заметим имеющую здесь место отнесенность к живому присутствию, сохраняющую себя и в последующей рефлексии.

Психотерапевтический кабинет – это своего рода амплификация человеческого существования: пространство, время и Другой – конституирующие моменты этого топоса – заданы предельно четко. Мы входим в кабинет, закрываем дверь, наше время строго ограничено, и мы начинаем быть вдвоем в этом кабинете. В конце я говорю: «Сегодня наше время закончилось», и человек согласно выходит из кабинета. Дверь оказывается той буквальной и условной границей, которая разделяет две разные конституции опыта Другого и маркирует эту трансформацию одной конституции в другую. Она также маркирует еще одну границу – между самим этим опытом нас и его последующей концептуализацией (хотя эти две границы совсем не обязательно будут совпадать). И здесь редко находится место концептуальной успокоенности. Даже если она есть, то она решает совсем другую задачу. Например, по словам одной пациентки, задачу «переиндексации себя». В кабинете же происходит особый тип сверки, связанный с особой надеждой (что может раскрыть отдельная феноменологическая тематизация), проистекающей из однажды возникшей необходимости этой переиндексации себя как того субъекта, который уже поставлен под сомнение входом в кабинет.

Сверка, о которой идет речь, некоторым самопонятным образом полагается субъектом как интересубъективная ситуация – тем субъектом, который «говорит о самом себе (будь то Богу, друзьям или психотерапевту)» [2 с. 175], обнаруживая тем самым изначальную влетенность в свою субъективацию присутствия Другого и понимание Другого как условия трансформации. Сверка – это сличение, живое *vis-à-vis* как верифицирующая структура. Тех способов сверки, которые остаются за пределами кабинета, оказывается недостаточно. Амплификация же человеческого существования, с одной стороны, является онтологическим условием возможности психотерапевтического кабинета как особого топоса трансформации. С другой – амплификация создает возможность переживать и наблюдать неизбежные лакуны в концептуализации опыта Другого, все время возвращаться к тому предельному, что в этой концептуализации достигнуто.

Говоря о сверке и исчерпанности ее повседневных способов, вероятно предполагать в качестве ее мотива своего рода «раз-верку», утрату веры в некую самопонятность себя, являющуюся несущим основанием повседневности. Г. Чернавин [3] подробно разворачивает эту тему, вводя идею утраты способности имитировать самопонятность. Эта связь с привычными коннотациями слова «имитация» бросает тень на саму самопонятность. Ведь тогда мы должны были бы предположить, что само повседневное существование в своем дотеоретическом, то есть исходном и естественном, статусе есть в целом и общем некая имитация. Не очень понятно, почему здесь должна была возникнуть идея утраты имитации самопонятности, а не просто, например, утраты самопонятности как таковой – даже, и особенно, если мы берем эту идею утраты как момент отрицания, оставляя в стороне все иные коннотации. Но если речь идет об утрате имитации, то точка нормы оказывается закономерно смещенной в сторону несамоочевидности и несамопонятности, и даже не в некое «мы», или «поле», или «между» и т. п., а оказывается отдана, в общем-то, опыту отчуждения. Так могли бы мы назвать эту несамопонятность. Отчуждением от чего? От собственного (eigentlich)? От оригинального (originär)? Или же смещением в то, что названо не-тетическим полаганием – структура, с опорой на которую и М. Мерло-Понти, и Ж.-П. Сартр описывают опыты бреда, сновидения, галлюцинации – тех самых искажений чувственных структур, которые берутся далее феноменологической патопсихологией в качестве основного предмета своего изучения. Или, еще более радикально, – не от самой ли естественной установки? И тогда становится более понятным, почему сумасшествие, отказ от имитации самопонятности, философское сомнение так или иначе оказываются у Г. Чернавина явлениями если не одного порядка, то одного континуума вопрошания. Речь идет, таким образом, об отчуждении от той самодостоверности чувственного опыта, которая эту повседневность составляет и которая поздним Э. Гуссерлем берется в качестве исходного момента intersубъективной согласованности. Он говорит о застигаемой здесь нами некоторой специфической общности, «общностном сознании, которое вырастает в общении (Коппех) и в котором перекрываются отдельные сознания», в котором «получает постоянную значимость и непрерывно пребывает один и тот же мир, частично уже познанный в опыте, частично же открытый горизонт возможных опытов всех людей»

[4 с. 270]². Но дело в том, что доха естественной установки никогда не преодолевается окончательно, что гуссерлевский урок редукции, как пишет М. Мерло-Понти, состоит в невозможности полной редукции [6], хотя это и не отменяет ценность феноменологического вопрошания, поскольку оно само принадлежит человеческому как таковому. Если бы мы попробовали увидеть с-ума-сходящего человека в этой разметке, то он бы, в отличие от философа, попал именно в зону отчуждения и утраты своей естественной установки в ее нетематическом, дорефлексивном горизонте (а не в итоге последовательной редукции в акте рефлексии), что, скорее, можно назвать отчуждением сознания, или существованием, еще не познавшим своей трансцендентальной возможности, не устремившимся к ней. Экзистенциальный статус философского сомнения поэтому не может ни *de jure*, ни *de facto* вычесть из себя вовлеченность в повседневность и самопонятность, философ не покидает естественной установки, в то время как подлинное безумие утратило ее, страдает и ищет возвращения. Именно к этому измерению собственного существования обращается человек, идущий к психотерапевту в надежде на возвращение в порядок самопонятного. Не общепонятного, а самопонятного, увиденного М. Хайдеггером как один из первых структурных моментов всякого Dasein, специфическим образом составляющий порядок именно человеческого существования, застающий и артикулирующий себя в этой самопонятности еще прежде всякой, даже самой первой рефлексии³.

Психотический опыт в интерсубъективной перспективе

Поле психотерапевтической практики чрезвычайно неоднородно. Одним из классических и наиболее значимым для клиники на протяжении всей истории психиатрии и психотерапии остается вопрос нозологии, то есть дифференциации и классификации

² «Dieses alles geht so vonstatten, daß im Bewußtsein eines jeden und in dem im Konnex erwachsenen und übergreifenden Gemeinschaftsbewußtsein die eine und selbe Welt, als die teils schon erfahrene und teils als offener Horizont möglicher Erfahrungen aller, zur ständigen Geltung kommt und kontinuierlich verbleib» [5 S. 166–167].

³ «Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit» [7 с. 161].

психических нарушений. Сейчас мы могли бы говорить об эпохе схоластики в этом вопросе, но первоначально он в своем существе был очень близок как непосредственному эмпиризису, так и философскому размышлению. В самом начале произошло принципиальное различие во всем спектре психических нарушений двух существенно различных форм – невротических и психотических. Невротик – это тот, кто сохраняет непрерывность переживания себя и контакт с миром, но при этом ставит вопрос о той или иной неудовлетворенности своего существования; психотик – перманентно, периодически или спорадически – утрачивает то и другое и в момент психотического состояния не может осуществить рефлексивного усилия и заметить свое с-ума-существование. Это определяет принципиально разные способы работы с теми и другими состояниями и структурами. У нас нет задачи углубляться в анализ различных подходов относительно этого разделения, для нас здесь важно увидеть принципиальную различность этих двух способов существования, и заметить, что психотическое само по себе маркируется прежде всего нарушением интересубъективного регистра существования, естественной вовлеченности в мир. А соответственно, само устройство психотического оказывается важным антропологическим фактом, тестирующим любую концепцию интересубъективного. От объективирующего естественнонаучного дискурса это антропологическое измерение ускользает, и те строительные леса, которые он возводит вокруг психотического, являются надежным средством изоляции от опыта встречи с тем Другим, который назван психотиком. Левинасовская критика дискурса удивительно точно попадает именно в это место, замечая здесь нерушимый примат самоотжественности, которого держится исследователь, пасующий перед опытом иного [8]. На сохранение самоотжества направлено усилие исследователя, и очень важно заметить в, казалось бы, уже фактически состоявшемся интересубъективном усилии обращенности к Другому эту онтологическую щербинку, заставляющую задуматься о происходящем по сю сторону этой встречи.

Самоданная реальность Другого в психотерапевтическом кабинете, схватываемая на чувственном уровне до всякой предикации, переживание себя в роли пациента или терапевта позволяет фиксировать самые необычные феномены, не поддающиеся строгой категоризации, все они в той или иной степени могут быть описаны с использованием префиксов интер-, транс-, со-, между-. Гус-

серлевского *als ob* здесь не хватает, чтобы дотронуться до Другого, хайдеггеровское *Mitsein*, посягающее на некоторую самопонятность этой данности Другого, никак не отвечает на вопрос – почему тогда возникает столько трудностей и несовпадений в этом бытии с Другими? Сартровский разворот сводит эту непостижимость к некоторой крайности, выводящей человека в бесконечную осцилляцию между предельной зависимостью от взгляда Другого и утопическим пониманием свободы как радикального действия отдельного взятого субъекта в его индивидуальном решении. Э. Левинас, как кажется, снова оказывается в той предельной точке, которой достигает Э. Гуссерль, но, отвергая дискурс, разворачивается на 180 градусов и само это «между» мыслит как непостижимость и затронутость, как точку отсчета для субъективации. Предельная дискурсивная аккуратность гуссерлевского феноменологического хода остается недостижимой. Об этой аккуратности и предельности мы можем говорить исходя также из того способа обращения с языком, который выстраивает Э. Гуссерль для артикуляции своего внимательного всматривания в опыт Другого. Этот язык, как кажется, длит самого Гуссерля в его усилки, он еще не достигает хайдеггеровской выворотности, требующей чрезмерного смирения от неготового читателя, не позволяет себе громких жестов, порывающих с предыдущими языками и смыслами (как бы парадоксально это ни звучало в связи с основным притязанием гуссерлевской феноменологии), он всегда позволяет себя прощупывать, проверять, подвергать сомнению, опровергать, он всегда позволяет к себе возвращаться. Иначе – он «ведет себя» как хороший психотерапевт-аналитик. И мы возвращаемся: «В этой особой интенциональности [вчувствования] конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (Selbsteigenheit) моего монадического Его, конституируется некое Его не как Я-сам, но как такое, которое *отражается* в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Его не просто присутствует здесь и само не дано непосредственно, но оно конституируется как alter ego <...> другой есть отражение меня самого, и все же не отражение в собственном смысле; он – аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле» [9 с. 122]. Подробное разворачивание этого конституирования приводит к идее «некоторого вида аппрезентации» [9 с. 141], к идее об «определенном формировании со-присутствия (Mitgegenwärtigmachen)» [там же], в котором нас более всего интересует момент *Mitgegenwärtigmachen*. Этимологическая струк-

тура последнего и дает нам основания говорить о моменте, то есть об особом темпоральном статусе этого опыта; причем момент нам нужно увидеть не как фрагмент длительности, но как разделенность (в смысле общности) с Другим и одновременность с ним; последняя не как параллельность или согласованность, но как одно-время. Также нам нужно воздержаться от того, чтобы мыслить этот момент как нечто только первичное или разовое, но постараться помыслить разделенный с Другим момент как в целом присущий этому опыту со-присутствия. Мы в этом опыте принадлежны одному времени (есть место, где все уже готово для интуиции «проживаемого времени» и «межтелесного резонанса», которые Томас Фукс использует для анализа шизофрении [11,12]). Есть некоторый момент в опыте Другого, особый режим собственности которого нам нужно увидеть, – это будет то самое искомое, которое обнаруживается за этой странной словесной флуктуацией (*аналог, но не аналог*), которая в целом Гуссерлю несвойственна. При этом мы снова видим, как аккуратен Гуссерль всякий раз, когда он останавливается на пороге далее непроглядываемого. Эта оригинальность сферы собственно-подлинного, о которой идет речь и на основании которой Эдит Штайн выстраивает свое размышление о чувствовании [13], тем не менее здесь носит специфический характер не только моего. В этом, по всей видимости, и заключен смысл префикса *ann-*, не грамматический, разумеется, но онтологический, в «переплетении⁴ с определенной данностью присутствия (*Gegenwärtigung*), с некоторой первичной самоданностью» [9 с. 141]. М. Мерло-Понти будет в этом месте более легким в языковом плане, говоря о первичности самой *ситуации* бытия с Другим и о смысле, «который проявляется на пересечении моих опытов и на пересечении моих опытов с опытами другого; благодаря сцеплению тех и других он, стало быть, неотделим от субъективности и intersубъективности, которые составляют единое целое благодаря возобновлению моих прошлых опытов в моих настоящих опытах, опыта другого – в моем опыте» [6 с. 20]⁵. Гуссерль же остается строг, не уходит от двоичной

⁴ Verflechtung [5 с. 139].

⁵ «...le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne» [10 с. XV].

структуры и говорит об апперцептивном переносе (apperzeptive Übertragung), о «перекрывающем распространении интенции» (ein intentionales Übergreifen), «живом, взаимном пробуждении» (Sich wecken), «надвигании друг на друга, взаимном перекрывании» (wechselseitiges, überschiebendes Sich-überdecken), «совмещении» (Deckung), которое «каждый раз имеет свою шкалу градации, предельным случаем которой является равенство» (Gleichheit). «Место» действия – живое тело: Другой – это такое же, как мое, живое тело, которое «устойчиво свидетельствует о себе как о действительном теле-плоти только в своем изменчивом, но всегда согласованном поведении <...>, в постоянном изменении от фазы к фазе» [4 с. 148]. Грамматическим выражением аналогизирующего переноса становится вспомогательная часть речи условно-соединительного характера *als ob* (как если бы), которая в обиходном языке является маркером мнимости.

Таким образом, феноменологический дискурс в гуссерлевском изводе предстает очень последовательным и строгим, не посягая на то, что не может быть удостоверено в живой сцепке с языком. Это пространство зазора между мной и Другим, постоянно обнаруживаемое в других попытках концептуализации опыта Другого, в частности в психоанализе или психотерапии, не может оставаться пустым, и праксис здесь начинает сам себя концептуализировать. Где-то в этом «пространстве» расцветает все богатство психоаналитических и психологических теорий опыта Другого в кабинете. Самые известные из концептов: двойничество, проекция и проективная идентификация, эмпатия, перенос и контрперенос и все вторичные и более поздние преобразования этих конструкций, возможно, в более грубой и непоследовательной манере, но пытаются выхватывать то в этом опыте, что остается несхватченным и никак не уместается в уже имеющиеся концептуализации. Традиция феноменологической патопсихологии располагается между традиционными дискурсами феноменологии, психиатрии и психоанализа, создавая уникальное место философско-клинической рефлексии. В этом свете психотическое, и в частности шизофреническое, перестает быть только лишь нозологической категорией, оно видится как способ или регистр существования, к которому мы и обращаемся.

Л. Бинсвангер [14] говорит об определенной шизофренической форме (schizophrene Daseinsform) и шизофреническом ходе (schizophrene Daseinsgang), которые принимает и предпринимает

то или иное конкретное существование, используя также понятия превращения существования (*Daseinswandlung*) или способ существования (*Daseinsweise*), с тем чтобы высвободить поле онтических структур всякого конкретного существования для экзистенциальной аналитики. Речь идет о существовании, которое потерпело неудачу (*Missglücken, Misslingen*) в осуществлении собственной возможности быть, поэтому оно нуждается в том, чтобы быть увиденным в этой неудаче через раскрытие истории движения своей экзистенции. Эта такая неудача, которая может настичь всякое существование. И если реализовывать эту линию рассуждения дальше, то мы начнем рассматривать психотическое именно как регистр существования, который может быть актуализирован в любой степени качества, силы, длительности. Например, кратковременная вспышка бреда преследования или идеи величия, когда сознание вдруг оказывается занято какой-то идеей, аффективно насыщенной и аффективно пропитывающей этот ирреальный объект (так, например, функционирует параноидное сознание образа), и, не в силах противиться этому, оно осуществляет подмену реального ирреальным. То есть здесь можно было бы говорить о встроенности возможности психотического в порядок человеческого, которая, однако, в XIX в. под мощным давлением дискурса начинает вытесняться на периферию вплоть до мышления психотического как явления регистра не-человеческого. И мы сейчас увидим, насколько в общем правомерным может быть такое предположение. Его правомерность проистекает из рассуждения, которое, например, ставит себе вопрос: а «где» и «как» мы застаем психотическое и, в частности, шизофреническое?

Живой контакт с Другим

Интуиция схватывания шизофренического разворачивается, прежде всего, вокруг описаний специфического контакта, с которым встречаются те, кто взаимодействуют, живут, общаются с шизофреником. После чего начинается бесконечное многообразие описаний возможного генезиса и устройства шизофренического сознания. То есть в первую очередь нужно заметить эти два такта. Первый такт почти всегда пропускают как в повседневном, так и в научном мышлении. Принципиальное отличие феноменологической позиции здесь заключается в том, что, когда феноме-

нологическая патопсихология говорит о шизофренике, она не сразу принимается говорить об устройстве шизофренического (хотя следующим ходом и возвращается к этому вопросу), но сначала задается вопросом о том, *как оно себя для исследовательского сознания обнаруживает*. Ситуация этого обнаружения – та же самая интересубъективная ситуация – очень быстро вырождается в опыт объективации. И, как правило, тот момент интересубъективного, который образует ядро такого опыта, быстро проскакивается исследовательским сознанием. В то время как мы могли бы говорить о том, что именно этот «перескок», который, если мы будем его всякий раз в своем опыте Другого замечать и фиксировать, говорит нам что-то важное о человеческом существовании. Методически это требование повторяет уже высказанное Хайдеггером замечание о том, что этот «перескок»⁶ «основан на сущностном способе бытия самого присутствия (Dasein)» [15 с. 100], и его учет есть условие аналитики существования.

Таким образом, шизофренический опыт своим особым устройством выявляет при столкновении с ним некие важные антропологические факты, касающиеся того, *что такое* есть человеческое существование. Когда мы начинаем работать с текстами психиатра Э. Минковского [16,17,18], мы тут же попадаем непосредственно в эту ситуацию живого контакта с реальностью (*contact vital*), нарушение которого является центральным пунктом для понимания шизофрении. Причем рассмотрение диагностического распознавания шизофренического и рассмотрение центрального пункта устройства шизофренического существования идут рука об руку, ибо именно в этом контакте я и переживаю некий специфический опыт встречи, в связи с которым я вообще задаюсь вопросом о статусе этого странного для меня Другого. Развивая линию Л. Бинсвангера, Е. Минковский говорит о диагнозе посредством чувств: «Диагностика посредством чувств или, лучше, через проникновение» [16 с. 54–55], которая «ни в коем случае не может быть низведена до уровня диагностики по первому впечатлению. Этому методу, как и всякому другому, нужно учиться. Он осваивается в результате длительного опыта» [16 с. 54–55]. Речь идет о специфическом интуитивном усилии, своего рода «интеллектуальной симпа-

⁶ «...das Überspringen der Welt und des zunächstbegegnenden Seienden» [7 с. 100].

тии», «постановке диагноза посредством ощущений» [16 с. 54–55] [18]. В своей первой книге «Шизофрения» Минковский обращается к одному пассажиру из работы Л. Бинсвангера «Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie»⁷, где последний говорит об особом рода «уверенности», что перед нами шизофрения. Уверенность, которая не связана с другим способом постановки диагноза: через квалификацию симптомов. Нет, этого недостаточно. Речь идет об особом *чувстве шизофрении*.

В этом случае часто говорят о диагнозе через чувство (Gefühlsdiagnose), но при этом не дают себе в достаточной степени отчет в том, что здесь это выражение означает совсем не то же самое, что и во внутренней патологии... В этом случае диагноз по ощущению основывается на мелких деталях, таких как, например, особый запах или выражение лица. Иногда также это ничем не мотивированное предположение, которое случайно может оказаться верным, но совсем не обязательно быть таковым. Совсем другое дело, когда диагноз по ощущению ставится в случае шизофрении. В этом случае мы реально диагностируем с помощью нашего чувства. Однако слово “чувство” нужно правильно понимать. Оно не имеет здесь, очевидно, ничего общего с обычными ощущениями эмоциональной или сенсорной природы, означая особые психологические акты, с помощью которых мы вообще воспринимаем других людей. Благодаря этим актам мы воспринимаем личность другого, так сказать, в целом, а не лишь только какой-то элемент его психической жизни, некую его «часть», в смысле, который естественные науки вкладывают в это слово... мы посещаем больного некоторое время, и вдруг к нам приходит уверенность, что перед нами шизофреник, иными словами, мы видим его как такового, поскольку замечаем, что он нам “чужд”, что у нас с ним нет эмоционального контакта. Это отсутствие эмоционального контакта может быть иногда единственным элементом такого восприятия данного индивида, но он “действует” на меня так, что я невольно чувствую *внутреннее движение отталкивания* (выделено автором. – И. К.), когда этот человек входит в комнату. Очевидно, я не должен смешивать это

⁷ «Какие задачи встают перед психиатрией в связи с достижениями новейшей психологии?» На русский язык не переведена.

внутреннее отторжение с чувством симпатии или антипатии, которое я могу испытывать к нему... То, что шизофреник может быть мне симпатичен, не мешает мне чувствовать эмоциональный барьер между нами всякий раз, когда я пытаюсь почувствовать его личность» [16, с. 55–56].

Якоб Вирш в своей книге «Шизофреническая персона» [19] актуализирует этот вопрос как вопрос о том, возможна ли эмпатия в отношении шизофреника? И если мы снимем все расхожие коннотации слова «эмпатия» и вернем ему первоначальный гуссерлевский смысл опыта Другого (*Einfühlung*), то мы поймем, насколько фундаментален этот вопрос. Этот вопрос становится вопросом о том, а могу ли я реализовать опыт Другого, как он представлен Э. Гуссерлем в пятой главе «Картезианских медитаций» в отношении шизофреника и заставить в нем Другого, то есть такое же, как у меня, сознание, *Ego*; или же иначе – во-образить в схватываемое мною живое тело *alter ego*? Отказ Э. Гуссерля шизофренику в этом, который фиксирует Анна Ямпольская в своей книге [2], удивляет. Потому что похоже мы как раз именно здесь и оказываемся в ситуации этого «перескока», о котором говорили выше. На самом деле мы испытали всего лишь одну трудность – на самом последнем этапе, – мы не смогли осуществить этого во-ображения живого сознания в живое тело. Но является ли это достаточным поводом умозаключать о без-умии, то есть сознании, не отдающем себе отчет о самом себе, или даже – о том, что оно выпадает из порядка человеческого?

По сю сторону контакта.

Потрясение чувственности и невидимость Другим

Поэтому вернемся к позиции по сю сторону, и попробуем подробнее рассмотреть, что же, собственно, происходит. Вот я смотрю на человека, в его глаза, спокойно, не думаю о том, что я смотрю на него. В повседневном опыте я не замечаю этого «входа» в смотрение. Я просто уже в нем. В опыте же взгляда с шизофреником случается такой зазор, где я снова не замечаю этого момента входа, но замечаю нечто иное: то, что Л. Бинсвангер называет внутренним движением отталкивания, которое и становится основанием для его уверенности в том, что перед ним шизофреник.

Случается некоторый *миг потрясения* в этом опыте взгляда. Пока еще это потрясение никак не специфицировано, и нам нужно его как следует разглядеть.

Происходит следующее: этот взгляд Другого таков, что мне приходится назвать его невзаимным. Он смотрит как бы на меня, но *я чувствую*, что он смотрит на самом деле сквозь меня или вообще в никуда. Я схватываю его не-интенцию. Как я это опознаю? Почему я это чувствую? Почему я об этом внезапно знаю? Это все вопросы, которые мы можем поставить после случившегося, но в данный момент я самодостовренно *знаю* одно – он меня не видит. При более глубоком анализе я замечу, что меня смущает тот факт, что он не совершает некоторых очень маленьких, но очень важных движений – движений глаз, определяющих его как живого. Но это будет после. В настоящий момент мое сознание восприятия, обращенное к реальному Другому, во времени совпадает с этим коллапсом, крахом этого опыта аналогизирующей апперцепции (возвращаясь к гуссерлевской рамке). *То есть это опыт Другого, в котором не случается опыта Другого.* Но и опытом восприятия вещи я тоже не могу это назвать, потому что по-прежнему застаю ту самую живую телесность.

Эдит Штайн, подбираясь к самому краю опыта вчувствования, вглядывается в него именно с этого берега: это опыт, говорит она, «который является оригинальным в смысле присущего настоящему моменту времени, но не-оригинальным по своему содержанию, если мы берем его чисто для себя, а не как “соданность” с оригинально данным» [13 с. 67], я «обращена в нем к его объекту, я есть при его субъекте, на его месте» [13 с. 67–68]. То есть Э. Штайн удается различить и зафиксировать этот тонкий момент, когда я не-оригинально переживаю оригинальное содержание опыта Другого (например, радость или грусть Другого), и вписать это в линейную перспективу: 1) чужое переживание всплывает и испытывается как собственный объект; 2) следование заложенной в этом объекте тенденции приводит к раскрытию структуры и человек уже обращен к вызывающему его предмету и переживает себя при носителе или на его месте; 3) наступает сводящая воедино актуализация эксплицированного переживания, иначе – повторная объективация [13 с. 68].

Есть все основания полагать, что Эдит Штайн при написании этой работы сохраняла живую связь с непосредственным опытом соучастия и сострадания, который удивительным обра-

зом практически не отражен ни в каких письменных документах. Речь идет здесь о периоде ее работы в Красном Кресте во время Первой мировой войны в инфекционном госпитале в Вайскирхене в 1915 г. – период, когда она прервала написание своей диссертации, а по возвращении очень быстро ее завершила. Но несмотря на этот опыт, удивительно разорвавший и вместе с тем сомкнувший написание диссертации о вчувствовании, осуществленная ею концептуализация призвана обеспечить непротиворечивый характер единого переживания и все еще – в продолжение гуссерлевской традиции – сохранить двух отдельных субъектов.

Итак, это мой опыт Другого, в котором не случилось опыта Другого. Продолжим разбираться с этой специфической структурой опыта по сю сторону и обратимся к Эрвину Штрауссу, который в одном из своих текстов приводит пример свидетеля, дающего показания в суде:

Свидетель рассказывает не только о предметах; он также говорит о себе самом. То, что он знает, он не услышал где-то, не кто-то ему сказал, а он сам видел происходящее, “собственными глазами”. И когда он говорит “сам”, он имеет в виду не свой мозг, а под “собственными глазами” он понимает не глаза как рецепторы, а он говорит о самом себе как о переживающем существе, которое, видя посредством глаз, оказалось чем-то затронутым. Он вовсе не схватывает себя как “сознание”, а вещи как его интенциональные предметы. Свидетель говорит о предметах, которые ему самому воплощенно (*leibhaftig*) противоположены, и в то же время он говорит и о себе самом в своей воплощенной экзистенции. Как видящий он находит себя вместе с предметами в одном и том же мире. Он не открывает мир в своем сознании, а он находит себя в мире [20 S. 121].

Тщательный анализ заставляет Э. Штраусса пересмотреть сущность контакта с миром и ввести идею эстезиса как смежной и общей «территории» опыта другого. Эстезис, в котором «чувственное переживание и переживание действительности есть одно и то же» [20 с. 139], а «чувственная действительность не знает проверки и доказательств; достаточно того, что я чувствую себя затронутым» [там же]. Поскольку же речь идет не просто о всяком другом, но о Другом, с которым я встречаюсь взглядом, то эстезис обретает дополнительную экзистенциальную нагрузку. Фактиче-

ски, я некоторым образом вынуждена разделить с Другим его мир, который он сейчас переживает. Если чувственное переживание и переживание действительности есть одно и то же, то в тот самый момент, о котором шла речь, когда рассматривалась гуссерлевская аппрезентация, мне этой разделенности и общности никогда не избежать, если взгляд уже состоялся. Я всегда уже оказалась в нем, иначе не было бы и предмета для разговора. Обязательства же оставаться с Другим, если я не Бинсвангер, не Минковский и не психотерапевт в кабинете, то есть если я не создаю для себя некоторого специального условия, при котором я должна оставаться в присутствии, я чаще всего на себя не беру.

Итак, я уже всегда не избежала опыта «нас». Схваченная же осцилляция между собой и не-собой, то есть между самоидентичностью и жутью (*unheimlich*) происходит как раз в том «месте», где как бы должно заканчиваться мое собственное и начинаться другое. И в этом опыте нас я испытала внутреннее отшатывание, своего рода тень опыта Другого. Если мы вспомним феноменологию воображаемого Ж.-П. Сартра, где он описывает устройство патологического сознания образа [21] или эстезиологию Э. Штраусса, разворачивающуюся вокруг описания бредовых и галлюцинаторных состояний [20], то мы должны предполагать «экзистенциальную угрозу», связанную с этой невидимостью себя для Другого.

...мы переживаем каждый вид другого одновременно как фазу нашего собственного существования. Каждый отдельный момент имеет свою позицию в континууме нашего становления. Все чувственно пережитое есть теперь, то есть современно мне. Актуальный момент, превращающееся Сейчас моего становления определено другим, которым я был затронут [20 S. 128].

В нашей ситуации, по всей видимости, происходит нечто, что можно описать как угрозу превращения меня самого в ирреальное Я. Нечто, с чем я точно не могу согласиться в этот самый момент опыта Другого. Нечто, интенцию к чему мое сознание успевает не-тетически заметить. Мое переживание себя оказывается поставлено под вопрос. Потрясена *оригинальность* моего переживания себя. Но как возможно, чтобы сиюминутный опыт «нас» во взгляде мог привести к такому потрясению? Самим вопросом мы очертили местность ответа.

Сделаем еще один виток и обратимся к одному размышлению М. Мерло-Понти. Он вводит идею амбивалентности, или двусмысленности, опыта, когда говорит, например, о двусмысленном присутствии (*présence ambivalente*) фантомной руки⁸, которое «постигается на не уровне тетического сознания»⁹, но «постигается в перспективе бытия в мире». Само по себе проговаривание этой амбивалентности есть любопытный концептуальный ход, который оставляет зазор между двумя противоречащими друг другу фактичностью (рука есть и руки нет) несмыкаемым и освобождает от необходимости искать онтологического компромисса. Следующий ход М. Мерло-Понти помогает обнаружить сходящийся узел этой амбивалентности. Говоря об отличии восприятия собственного тела, М. Мерло-Понти перемещается в область чувств, которые дают мне опыт переживания своего тела, и замечает, что «зримое тело содержит обширную лауну на уровне головы» [6 с. 132]. Сложнейшее нейроанатомическое и нейробиологическое описание глаза и всего зрительного анализатора как части мозга не замещает этой лауны. Я мог бы, говорит Мерло-Понти, «видеть свои глаза в трехстворчатом зеркале, но это глаза наблюдателя» [там же], мне не удастся уловить собственный живой взгляд.

То есть, заметим: моя живая существующая конституция не предполагает возможности увидеть собственный живой взгляд. Живой взгляд – значит еще и момент живого актуального (то есть, происходящего сейчас, в регистре настоящего) присутствия. Никакое зеркало не решает этой задачи, оно как минимум создает непреодолимую темпоральную задержку и пространственный зазор, но все на самом деле еще сложнее.

В зеркале мое тело следует тенью за моими интенциями, и если наблюдение заключается в варьировании точки зрения при сохранении объекта в неподвижности, оно ускользает от наблюдения и дается как подобие моего осязаемого тела, ибо копирует его устремления, вместо того чтобы откликаться на них свободным изменением перспектив. Мое зримое тело – настоящий

⁸ «Le bras fantôme n'est pas une représentation du bras, mais la présence ambivalente d'un bras» [10 с. 96].

⁹ «au niveau de la conscience thétique qui prend position explicitement après avoir considéré différents possible» [10 с. 96].

объект, если говорить об удаленных частях моей головы, но по мере приближения глаз оно отделяется от объектов, образует в их среде некое квазипространство, куда им нет доступа, и когда я хочу заполнить эту пустоту, обратившись к зеркальному образу, он опять-таки отсылает меня к оригиналу тела, находящемуся не там, среди вещей, но с моей стороны, по сю сторону всякого зрения» [6 с. 129].

Мой живой взгляд и есть та точка отсчета, которую я занимаю в моем существовании, но я никогда не могу увидеть своего живого взгляда. Эта в некотором роде самопонятность обретает философское измерение – кажется, что именно здесь заканчивается проблема Одного и начинается проблема Другого. Живой взгляд Другого – это то, в чем я, вероятно, и нахожу подтверждение моей самодостоверности в самом основании своего существования. Я прикована к своим глазам, чтобы искать, находить и видеть живой взгляд Другого. В ситуации же описанного исследования этот Другой смотрит на меня, но не видит. Я оказываюсь отброшена в себя. Но вынуждена как-то справиться с этой ситуацией. И справляюсь я с этим, по всей видимости, таким образом, что объявляю Другого шизофреником. То есть приписываю только что в шоковом порядке пережитый схизис этому Другому. Речь идет, возможно, о том, что в это мгновение я немного схожу с ума, на мгновение выпадаю из порядка своего существования и, чтобы не сойти с ума, свожу с ума Другого тем, что назначаю его таковым, без-умным, с-ума-сошедшим, на мгновение потрясаюсь в собственной тождественности, которая каким-то образом удерживается через это *als ob*. *Поскольку он не позволил мне совершить это als ob*. То есть остро, в шоковом порядке пережитый схизис, небытие перед лицом, ликом, взглядом Другого – квази-взглядом – запускает весь этот традиционный дискурс о другом как шизофренике.

И из этого места мы можем поставить последний вопрос в этом движении исследования микроструктуры опыта Другого: этот Другой все же видит меня, то есть я есть для него, но он не может осуществить полноценную интенцию взгляда, или он действительно не видит меня – и мой опыт схизиса в этом смысле есть полный коррелят этого не-видения? Такой разворот ведет нас к тому, чтобы внимательнее остановиться на этом *als* (уже без *ob*) и, возможно, увидеть иначе его смысл – увидеть это *als*

не как условно-сослагательную конструкцию, но как некоторый момент реального: я то и дело занимаюсь тем, что оказываюсь на месте Другого, ставлю себя на его место, размещаю в нем свои переживания. Не условно-сослагательно, а в режиме реального опыта.

Заключение

В данной работе предпринята попытка рассмотрения микроструктуры опыта Другого в контексте встречи с шизофреническим пациентом через возвращение к предельной точке концептуализации опыта Другого, достигнутой Э. Гуссерлем в его теории аналогизирующей апперцепции. Непосредственный опыт Другого в ситуации психотерапевтической встречи специфическим образом проблематизирует и верифицирует уже достигнутое теоретическое понимание опыта Другого, что позволяет увидеть ранее не видимые изменения опыта, разворачивающегося по сю сторону живого контакта. Невзаимность или странность взгляда шизофренического пациента разворачивается по сю сторону контакта как острый схизис – моментальное отшатывание, по которому я и распознаю этот специфический опыт. В некотором роде это опыт Другого, в котором не случается опыта Другого. В итоге анализа этого опыта возникает предположение, что конституция опыта Другого, описанная в теории аналогизирующей апперцепции, обладает большой эвристической ценностью и по сей день, но для своего развития она также требует некоего концептуального потрясения. Например, такого, которое позволит предположить, что грамматическая конструкция *als* описывает некоторые реальные структуры этого опыта.

Литература

1. *Celan P.* Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band / Hsg. und komment. von B. Wiedermann. Frankfurt a/M., 2003.
2. *Ямпольская А.В.* Искусство феноменологии. М., 2018.
3. *Чернавин Г.* Непонятность само собой разумеющегося. СПб., М., 2018.
4. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Кузницына. М., 2013.

5. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // *Husserliana* / E. Husserl. Bd. VI / Hsg. von Walter Biemel. The Hague, 1976.
6. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр., под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. С-Пб., 1999.
7. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, 2006.
8. *Левинас Э.* Ракурсы // *Избранное: тотальность и бесконечное.* М., СПб., 2000. С. 292–350.
9. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М., 2010.
10. *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P., 1945.
11. *Fuchs T.* Temporality and psychopathology // *Phenomenology and the Cognitive Sciences.* 2013. № 12 (1). P. 75–104.
12. *Fuchs T.* Depression, Intercorporeality, and Interaffectivity // *Journal of Consciousness Studies.* 2013. № 20 (7). P. 219–238.
13. *Штайн Э.* К проблеме вчувствования / Пер. с нем. И. Казаковой и Т. Щитцовой. Минск, 2018.
14. *Binswanger L.* Drei formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit. Tübingen, 1956.
15. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб., 2006.
16. *Минковский Е.* Шизофрения. Психопатология шизоидов и шизофреников / Пер. с фр. Ю. Ромашева. М., 2017.
17. *Minkowski E.* Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques. Neuchâtel (Switzerland), 1968.
18. *Минковский Е.* Проживаемое время. Феноменологические и патопсихологические исследования / Пер. с фр. Е. Пучковой и Т. Юшкевич. М., 2017.
19. *Вири Я.* Шизофреническая персона. Исследования клиники, психологии, способа Dasein'a / Пер. с нем. П.Ю. Завитаева / Под научн. ред. Ю.С. Савенко. М., 2015.
20. *Strauss E.* Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen. In: *Die Wahnwelten (Endogene Psychosen)* / Hsg. von E. Strauss, Jür Zutt unter Mitwirkung von H. Sattes. Frankfurt/Main, 1963. S. 115–147.
21. *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб., 2001. (Сер. «Французская библиотека»).

References

1. *Celan P.* Die Gedichte. Frankfurt a/Main, 2003.
2. *Yampolskaya A.V.* The Art of Phenomenology. Moscow, 2018.
3. *Chernavin G.* The oddity of the taken for granted. Saint-Petersburg, Moscow, 2018.
4. *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. Moscow, 2013.
5. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague, 1976.
6. *Merleau-Ponty M.* Phenomenology of perception. Saint-Petersburg, 1999
7. *Heidegger M.* Being and Time. Tübingen, 2006.
8. *Levinas E.* Philosophy and the Idea of Infinity. Moscow, Saint-Petersburg, 2000. P. 292–350.
9. *Husserl E.* Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology. Moscow, 2010.
10. *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P., 1945.
11. *Fuchs T.* Temporality and psychopathology // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2013. № 12 (1). P. 75–104.
12. *Fuchs T.* Depression, Intercorporeality, and Interaffectivity // Journal of Consciousness Studies. 2013. № 20 (7). P. 219–238.
13. *Stein E.* The Problem of Empathy. Minsk, 2018.
14. *Binswanger L.* Drei formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Maniertheit. Tübingen, 1956.
15. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Saint-Petersburg, 2006.
16. *Minkowski E.* Schizophrenia. Moscow, 2017.
17. *Minkowski E.* Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques. Neuchâtel, 1968.
18. *Minkowski E.* Lived time. Phenomenological and Psychopathological Studies. Moscow, 2017.
19. *Wyrsch Y.* The schizophrenic person. Moscow, 2015.
20. *Strauss E.* Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen. In: Die Wahnwelten (Endogene Psychosen). Frankfurt a/M., 1963.
21. *Sartre J.-P.* The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination. Saint-Petersburg, 2001.

Информация об авторе

Ирина А. Казакова, канд. психол. наук, независимый исследователь; 191119, Санкт-Петербург, Боровая, 6; kairanatan@gmail.com

Information about the author

Irina A. Kazakova, Cand. of Sci. (Psychology), independent researcher; bld. 6, Borovaya street, Saint-Petersburg, Russia, 191119; kairanatan@gmail.com

Современный концепт прав человека: универсализм vs. релятивизм

Аннотация. В статье ставится вопрос о сущности современного концепта прав человека. Являются ли права человека новым этическим и философским концептом, новой политической идеологией или новой правовой доктриной, имеющей нормативный характер в современном глобальном мире? Автором рассматриваются философские, исторические, политические и правовые аспекты концепта прав человека. В статье анализируется тезис о возможности универсального и нормативного действия прав человека в современном мире, причем как в качестве ситуации *de facto*, так и ситуации *de jure*. С одной стороны, данный тезис рассматривается с точки зрения естественного и позитивного права в истории философии права от античности до современности. С другой стороны, в докладе рассматривается релятивистская позиция по отношению к данному тезису, обсуждаются разные варианты релятивистской критики универсальности концепта прав человека. В частности, историческая и культурная критика, критика с позиции межкультурной коммуникации в контексте дифференциации понятий личности и индивидуума, а также эпистемологическая критика.

Ключевые слова: этика, права человека, международное право, естественное право, юридический позитивизм, универсализм, релятивизм

Vladimir L. Bliznekov

The modern concept of human rights: universalism vs. relativism

Abstract. In the article the problem of the essence of the modern concept of human rights are explored. Are human rights a new ethical and philosophical concept, or a new political ideology, or a new legal doctrine that has a normative power in the modern global world? The author examines the philosophical, historical, political and legal aspects of the concept of human rights. In the article the possibility of universal and normative action of human rights in the modern world is analyzed, both as a de facto and as a de jure situation. On the one hand, this thesis is considered from the point of view of natural and positive law in the history of legal philosophy from antiquity to modernity. On the other hand, in the article the relativistic stance on this thesis is examined, various variants of relativistic criticism of the universality of the concept of human rights are discussed. In particular, historical and cultural criticism, criticism from the perspective of intercultural communication in the context of the differentiation of the concepts of personality and individuality as well as epistemological criticism are examined.

Keywords: ethics, human rights, international law, natural law, legal positivism, universalism, relativism

Введение

Когда мы говорим о правах человека, нам сложно дать определение этому понятию. Что такое права человека: этический или философский концепт, правовая доктрина или даже современная политическая идеология? Однозначного ответа на данный вопрос не существует.

При этом значение прав человека для современного мира, прежде всего для цивилизации Запада, не следует недооценивать. В демократических странах Запада права человека понимаются концептуально в первую очередь в качестве универсальной ценности современного человечества, которое в настоящее время

начинает осознавать себя как единое целое, что имплицитно содержит интенцию трансформации роли государств как основных политических и правовых субъектов современного мира и перехода к иной модели будущей организации международного сообщества.

На Западе права человека поддерживаются не только на государственном уровне, но и в гораздо большей степени на уровне международных организаций, особенно наиболее мощных и значимых из них, как, например, Европейский Союз (ЕС) и Организация Объединенных Наций (ООН). ЕС является в настоящее время *de jure* единственной в своем роде наднациональной международной организацией и имеет собственное право Евросоюза, или, соответственно, Европейское право, регулирующее процесс европейской интеграции и основанное на правовом концепте прав человека. ООН к настоящему времени разработала и приняла значительное количество нормативных международно-правовых актов в области защиты прав человека, важнейшие из которых: Всеобщая декларация прав человека 1948 г., Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 г., Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах 1966 г., а также целый ряд международных конвенций ООН, ратифицированных большинством государств мира. ООН, ЕС и другие международные организации внесли огромный вклад в создание системы международных органов, деятельность которых направлена на поощрение и защиту прав человека и повышение эффективности межгосударственного сотрудничества в сфере прав человека.

Таким образом, в современном мире разработана всеобщая концепция прав человека в виде международных стандартов по правам человека. В то же время благодаря деятельности международных организаций и современных демократических государств права человека стали самостоятельным разделом международного права и даже превратились в особый критерий формирования современного международного права. Международное право прав человека – это новая правовая доктрина международного права, претендующая на универсальный и нормативный характер для всего глобального, национального и регионального правового пространства [1 S. 17–35].

Права человека понимаются на Западе прежде всего в качестве универсальной и нормативной правовой доктрины, ис-

тинность и значимость которой не должны вызывать сомнения у людей, разделяющих основные демократические ценности и свободы [2]. Кроме того, права человека являются очень популярной учебной дисциплиной на юридических факультетах европейских и американских университетов.

На Западе превалирует именно правовое понимание прав человека [1]. Хотя существуют многочисленные сторонники этического, ценностного и даже идеологического истолкования данного концепта.

Естественно-правовая и позитивистская концепции прав человека

Права человека возникли и эволюционировали прежде всего в качестве философского и философско-правового концепта и сформировались в естественно-правовую и позитивистскую концепции прав человека.

Естественно-правовая концепция прав человека основана на неотъемлемости, неотчуждаемости прав человека, их примате по отношению к государству.

Первыми философами, выступившими с идеей «естественного порядка» и равенства всех людей в противовес произволу законов полиса были греческие софисты: Протагор, Горгий, Продик, Антифон, Критий и др. По их мнению, государственные законы должны соответствовать естественному праву, предписанному природой, данному человеку от рождения и не зависящему от его воли.

Идеи естественно-правовой концепции прав человека, заложенные мыслителями античности, получили дальнейшее развитие в эпоху Нового времени и Просвещения.

Джон Локк был одним из основных представителей естественно-правовой концепции и обосновывал построение государства на начале личной свободы, гарантией которой являлось правовое равенство всех граждан и разделение властей. Английский философ понимал гражданское общество (*civil society*) как политическое общество или общественную сферу, равноправными субъектами которой выступают как граждане, так и государство, которое имеет в гражданском обществе свои интересы [3 S. 230–240]. Из идеи примата прав гражданина, который ограничивает власть государства, Локк создал собственную теорию

общественного договора. Концепция гражданского общества, созданная философами Просвещения, как комплекса общественных отношений, противоположных государству, была положена в основу фундаментальных принципов Европейской хартии местного самоуправления, принятой Советом Европы в 1985 г.

Другим философом Нового времени, развивавшим идею свободы индивида как прирожденного естественного права, был Иммануил Кант. Сущность права Кант понимал как результат добровольного согласия граждан, а в государстве видел объединение людей на основе общих правовых законов. Кантовская моральная философия основана на свободе воли индивида. По Канту, свобода индивида есть единственное «изначальное право, которое принадлежит человеку, исходя из его человечности» [4 с. 148–154]. Таким образом, Кант является не только ярким представителем естественно-правовой концепции прав человека, но и одним из основателей концепции универсальности прав человека как общечеловеческой ценности.

Философско-правовое учение Гегеля также в определенной степени позволяет отнести его взгляды к естественно-правовой концепции прав человека, в частности идея гражданского общества была для него особенно актуальной. В то же время Гегель – гораздо более умеренный апологет естественного права, чем мыслители эпохи Просвещения. Немецкий философ резко критиковал крайний индивидуализм и идею неограниченной свободы индивида, в частности, у Адама Смита и Давида Рикардо. Государство Гегель ставит все-таки выше институтов гражданского общества, что несомненно свидетельствует об этатизме его философии права и морали [5].

Позитивистская концепция прав человека исходит из позитивной природы права и гарантий его соблюдения, которые предоставляет государство. В первой половине XIX века в Европе возникает особое философское течение – юридический позитивизм, представители которого считали источником права суверенную государственную власть. С точки зрения сторонников этого течения, позитивное право устанавливается государственными институтами законодательной власти посредством нормативно-правовых актов.

Наиболее известные представители юридического позитивизма – О. Конт, Э. Литтре, Г. Спенсер, В. Лесевич, Б. Чичерин. Позитивисты отрицали естественно-правовую теорию и довольно

долго отвергали проблему прав человека. В классической позитивистской концепции права человека – это дар со стороны государства, а индивид обязан подчиняться создаваемому государством праву.

Современное конституционное право германоязычных стран Европы (Германии, Австрии, Швейцарии) основано на позитивистской доктрине, а в основу конституций других западных стран (Франция, США, Испания, Италия) положена естественно-правовая доктрина. Тем не менее все современные западные государства приняли унифицированный правовой стандарт прав человека.

Концепция универсальности прав человека

Важнейшим фундаментальным принципом современного концепта прав человека является принцип универсальности. Стронники теории прав человека считают, что права человека универсальны, поскольку универсальна человеческая личность. Концепция универсальности прав человека исходит из предпосылки единства человечества, которая, по мнению ее сторонников, обуславливает общечеловеческий характер прав человека и при этом дает возможность сохранить национальное и культурное многообразие. Принцип универсальности прав человека положен в основу международных стандартов по правам человека (в рамках ООН, ЕС, Совета Европы, других международных организаций и программ). Причем идея осуществления принципа универсальности прав человека состоит в том, что в каждом отдельно взятом государстве на основе общих международных стандартов складывается собственная концепция прав человека, не противоречащая национальному и культурному менталитету определенной страны и содержащая собственный перечень основных прав и свобод индивида. Данный подход противоречит принципу неделимости прав человека, составляющих концептуально единый комплекс, – основному принципу универсальной концепции прав человека – и, безусловно, содержит определенную релятивистскую интенцию, поскольку допускает идею субъективности, связанную с принятием государственной и национальной специфики, культурных и ментальных различий и т. д. Концепцию универсальности прав человека отличает эгалитарный характер, она исходит из ценности культурного многообразия человеческих сообществ и инди-

видов, поэтому субъективные атрибуты и ценности индивидов не могут быть элиминированы. Отсюда возникает проблема взаимоотношения универсализма и релятивизма в контексте современного концепта прав человека.

Современные сторонники концепции универсальности прав человека используют для защиты своей позиции в том числе аргументацию юридического позитивизма. Например, аргумент, что практически все современные государства являются членами ООН, поэтому они обязаны соблюдать ратифицированные ими международные пакты и другие международные договоры в области прав человека [6 S. 37]. То есть государства можно силой международного права принудить принять единый универсальный концепт прав человека. Основная проблема состоит здесь в том, что до сих пор не существует эффективных наднациональных инструментов реализации международного права против воли государств, пока являющихся единственными основными субъектами международного права.

Релятивистская критика концепции универсальности прав человека

Релятивизм в различных вариантах старается опровергнуть универсальный характер прав человека.

Историческая критика подчеркивает, что права человека в качестве правовых и государственных принципов – это продукт истории. На Западе сложились определенные социальные, политические и экономические условия, что привело к возникновению концепта прав человека. Маркс утверждал, что права человека служат интересам буржуазного общества как определенной исторической ступени развития общества [7 S. 365].

Аргумент культурной критики: права человека – это культурный продукт Запада [8 p. 34]. Именно на Западе человек является автономным индивидом, отделенным от общества. В неевропейских культурах человек – прежде всего член семьи, клана и этноса, он является не индивидом, а личностью, идентичность которой включает в себя многообразные социальные отношения. То есть он имеет обязательства перед социальной общностью, подчинен ей и не может рассматриваться в качестве независимого индивида в соответствии с универсальной концепцией прав человека.

Критика с позиций межкультурной коммуникации в контексте дифференциации понятий личности и индивидуума состоит, таким образом, в том, что личность отлична от индивидуума. Личность включает также «своих» людей: родителей, детей, друзей, предков, потомков и даже врагов. Личность связана также с «моими» идеями и «моими» чувствами. Понятие автономного индивида – просто мысленная абстракция. Если «ты» оскорбляешь мою «личность», то «ты» наносишь ущерб всему моему клану, а также, возможно, и себе самому, так как «ты» также связан с моей личностью в качестве «моего» врага [8].

Эпистемологическая критика, например со стороны Американского антропологического общества, приводит аргумент, что мы все находимся под культурным влиянием нашего окружения. Поэтому не существует научного метода, позволяющего объективно оценивать ценность определенных культурных традиций с некоей «сверхкультурной» позиции. [9 р. 543]. Необходимо объяснять культуры из них самих и уважать различие культур. Концепт универсальности прав человека, наоборот, стремится к элиминации любых ценностных различий, в том числе и культурных [9].

Заключение

Основная проблема современного концепта прав человека заключается в поиске консенсуса между позициями универсализма и релятивизма. Известный современный политический и моральный философ Джон Ролз своей теорией «всеобъемлющего консенсуса» [2 с. 219] доказывает возможность осуществления универсальности прав человека как общечеловеческой ценности без политической вражды и конфликтов между современными цивилизациями.

Литература

1. *Kälin W., Künzli J.* Universeller Menschenrechtsschutz. Basel, 2008.
2. *Rawls J.* Politischer Liberalismus. Frankfurt a/M., 1998.
3. *Lock J.* John Locke's Two Treatises on Civil Government. L., 1884.
4. *Абдулаев М. И.* Учение Канта о праве и государстве // Правоведение. 1998. № 3. С. 148–154.

5. *Hegel G.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt a/M., 1972.
6. *Kühnhardt L.* Die Universalität der Menschenrechte. München, 1987.
7. *Marx K.* Zur Judenfrage // Marx-Engels-Werke. Bd. 1. Berlin, 1976. S. 347–377.
8. *Panikkar R.* Is the Notion of Human Rights a Western Concept? // W. Kälin, L. Müller, J. Wyttenbach (eds.). The Face of Human Rights. Zürich, 2004.
9. *The Executive Board American Anthropological Association.* Statement on Human Rights // American Anthropologist. New Series. 1947. Vol. 49. № 4. P. 1. P. 539–543.

References

1. *Kälin W., Künzli J.* The Law of International Human Rights Protection. Basel, 2008.
2. *Rawls J.* Political Liberalism. Frankfurt a/M., 1998.
3. *Lock J.* John Locke's Two Treatises on Civil Government. L., 1884.
4. *Abdulaev M.* Kant's teachings on law and state // Pravovedenie. 1998. № 3. P. 148–154.
5. *Hegel G.* Elements of the Philosophy of Right. Frankfurt a/M., 1972.
6. *Kühnhardt L.* The universality of human rights. München, 1987.
7. *Marx K.* On the Jewish question // Marx K. Engels F. Works. Berlin, 1972. Vol. 1. P. 347–377.
8. *Panikkar R.* Is he Notion of Human Rights a Western Concept? Zürich, 2004.
9. *The Executive Board American Anthropological Association.* Statement on Human Rights // American Anthropologist. New Series. 1947. Vol. 49. № 4. P. 1. P. 539–543.

Информация об авторе

Владимир Л. Близнецов, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, 119571, Россия, г. Москва, Проспект Вернадского, д. 82; vbлизнецov@gmail.com

Information about the author

Vladimir L. Bliznekov, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. bld. 82, Prospekt Vernadskogo, Moscow, Russia, 119571; vbлизнецov@gmail.com

Иван С. Курилович

Проблема философских оснований
политической ангажированности
Александра Кожева

Аннотация. В предлагаемой статье исследуется проблема отношений между философскими взглядами Александра Кожева, его биографией и высказываниями на политические темы на примере оценки Кожевом событий мая 1968 г. Изучены проблемные стороны идеи «конца истории» и судьбы человеческих существ в ситуации «конца истории», представлена соответствующая периодизация творчества Кожева и реконструированы аргументы Кожева в пользу необходимости для философа перейти от теоретической интеллектуальной работы к политико-административной практике. Исследование дистанцируется от стратегии подозрения и направлено на текстоцентричный анализ позиций философа.

Ключевые слова: Александр Кожев, май 1968, политическая ангажированность, политическая философия, философия истории, конец истории, евроинтеграция

Ivan S. Kurilovich

The problem of the philosophical foundations
of the political engagement of Alexandre Kojève

Abstract. The article explores the problem of the relationship between the philosophical views of Alexandre Kojève, his biography and his statements on political topics on the example of Kojève's assessment of the May 1968 events. The problematic aspects of the idea of the "end of history" and

the fate of human beings in the situation of the “end of history” are studied, the corresponding periodization of Kojève’s views is presented and Kojève’s arguments in favor of the need for the philosopher to move from theoretical intellectual work to political and administrative practice are reconstructed. The study distances itself from the strategy of suspicion and aims at a text-centered analysis of the philosopher’s positions.

Keywords: Alexandre Kojève, May 1968, political engagement, political philosophy, philosophy of history, end of history, European integration

За неделю до смерти, 29 мая 1968 г., Александр Кожев в частной беседе называл события «Красного мая» «шутловством гнусной глупости» [1 с. 526] и «стилизацией» [1 с. 526] под революцию. Его слова из телефонного разговора с Раймоном Ароном сопровождаются комментарием собеседника о том, что Кожев демонстрирует «позицию русского белоэмигранта» [1 с. 112, 526] – эта характеристика в большей мере эстетическая и психологическая, чем политическая. Кожев философски высоко ставил снобизм в ситуации конца истории, определял себя как «смертного бога» [2 с. 503] – этим можно объяснять пренебрежение к студенческим и рабочим забастовкам. Он не был самым высокооплачиваемым интеллектуалом-бюрократом, а его шансы на управление судьбами народов при решительном в международной политике де Голле снизились – это делает, как кажется, оценку событий Кожевом интуитивно понятной. Но подобное объяснение было бы недопустимым как *argumentum ad personam* и *argumentum ad hominem circumstantiae*. Кожев более чем достаточно говорил, что его шаг в чиновничество был обдуманым шагом интеллектуала [3 р. 20], чтобы мы не довольствовались поверхностной психологизацией и открыли философские основания его позиции.

Направление для решения подсказывает предложенная Кожевом периодизация развития его взглядов на раннего Кожева-оптимиста, по собственному признанию, занимавшегося на своем курсе по Гегелю «пропагандой» [4 р. 134]¹; на Кожева-пессимиста при IV республике, говорящего о сложности антрополо-

¹ Кожев в письме Тран-Дук-Тао писал: «...курс был главным образом делом пропаганды, имеющей целью поразить умы» [4 р. 134].

гического статуса особи homo sapiens в мире, где единственное историческое свершение – это расширение действия кодекса Наполеона на страны третьего мира региональными империями и трения между империями; и, наконец, Кожева-япониста. Данную периодизацию Кожев изложил при публикации второго издания «Введения в чтение Гегеля» [2 с. 538–541], где он сопроводил собственное примечание, написанное совершенно в духе его рукописи «Атеизм» [5], пространственным размышлением о наступлении «конца истории».

Кожев писал, что до публикации первого издания «Введения в чтение Гегеля» (1947) он считал возможным исчезновение в особях homo sapiens проявлений человеческого – действий, ошибок, деления на субъект и объект [2 с. 538]. Через человека, согласно Кожеву, в бытии появляется время [2 с. 134], поэтому исчезновение человека приведет к исчезновению времени, исчезновение времени прекратит историю, а прекращение истории положит конец войнам и революциям. Если принять войны и революции за те самые человеческие действия, ошибки и деление на субъект и объект, то у Кожева присутствует круг в доказательстве. Оптимизм или руссоизм этой ранней позиции состоял в том, что любовь, игра и искусство останутся [2 с. 539]. Они будут служить счастью пост-исторического животного вида homo sapiens, живущего в марксовом «Царстве свободы» (Reich der Freiheit), где признание гарантировано, а труд минимален.

Но вскоре Кожев стал пессимистом. Поездки в СССР и в США с 1948 по 1958 гг. дали Кожеву понимание того, что «конец истории» состоялся, и это произошло после победы Наполеона при Йене и Ауэрштедте в 1806 г., но пока лишь в Западной Европе – ему оставалось распространяться по планете, что и произошло, прежде всего в результате двух мировых войн и сопутствовавших им революций, распадов империй и деколонизации. И этот конец истории – коммунизм. Его в полной мере достигли США, а Китай и Советский Союз лишь его бедные копии [2 с. 549]. В установившемся однородном (бесклассовом) обществе потребление ограничено только фантазией, а направления и объемы труда каждый соотнобразует с собственным сердцем. Американский образ жизни показался Кожеву «образом “вечного настоящего” всего человечества» [2 с. 540]. В наступившем конце истории каждый признан по праву рождения, волен трудиться и потреблять столько, сколько захочет, или

хотя бы не погибнет от полной бедности и голода. США, СССР и Китай явили Кожеву животный образ жизни, где «естественность», «врожденность» тех или иных «особенностей» сама по себе достойна признания и является основанием для самовыражения. Американские и советские люди показали Кожеву лишенными самоотрицания, борьбы за признание, что означает отделение себя как «чистой формы» от «содержания», «природности» – собственной или какой-либо другой. Но естественное право на признание освобождает от человеческой негативности, от развивающего самоотрицания². Согласно Кожеву, счастье, любовь, игра, искусство, язык – производные от негативности, превосходение наличного бытия. Конечно, возможно сравнение труда паука с ткачеством, гнездования птиц с архитектурой, а танца пчел с человеческим языком. Но, утверждал Кожев, очевиден зазор между первым и вторым – он в отрицании, которое превосходит наличное бытие тем, что желает не его, но другое желание. Пост-исторические человеческие животные способны были бы воспроизводить, но не творить новое. А раз так, то счастливыми быть они не смогут, но они будут постоянно довольны, удовлетворены. При этом их довольство сложно представить выраженным иначе, чем мычанием или набором штампов, которые были бы инстинктивной или рефлекторной, условной реакцией на раздражитель, – это не было бы человеческой речью, Логосом, пригодным для познания мира и самих себя, для «поисков дискурсивной мудрости», для философии. Итак, человек – это радикальная противоестественность, а естественное право на признание – это удовлетворение без борьбы и труда, а значит без негативности, это замена человека и его счастья животным и животной удовлетворенностью.

Напротив, поездка в Японию в 1959 г.³ показала Кожеву альтернативу, доказала, что «невозможно “окончательное уничто-

² В данном вопросе допустимо сравнение позиции Кожева с фихтеанским различением абсолютного и эмпирического Я. См. [13 с. 483–488].

³ Не все исследователи согласны с выделением японистской позиции. Раймон Арон связывал увлеченность Кожева Японией не с открытием примера постисторической человечности, а с «любовным приключением» во время командировки 1959 г. [1 с. 112–113]. Дж. Агамбен считал японистский снобизм Кожева не содержащей принципиальной теоретической новизны иронией в ответ на критику Ж. Батая [14 с. 17–19].

жение собственно Человека”, пока будут существовать животные вида homo sapiens, могущие служить “естественным” субстратом для того, что есть собственно человеческого в людях» [2 с. 541]. Кожев писал о «радикальном» изменении своего видения пост-исторического «вечного настоящего»:

[Японское общество] обрело опыт почти трехсотлетнего существования в периоде «конца Истории», т. е. в отсутствие гражданских и внешних войн по причине ликвидации «феодализма» простолюдином Хидеёши и искусственной изоляции страны, задуманной и осуществленной его знатным преемником Ийеасу. Так вот, жизнь знатных японцев, которые перестали рисковать ею, даже на дуэли, и при том не начали работать, была не чем иным, как животной жизнью... Снобизм в чистом виде создал там такие формы отрицания «природных», или «животных», данностей, которые по эффективности далеко превосходят те, которые были порождены – в Японии или где-либо еще – «историческим» Действованием, т. е. Борьбой (войнами и революциями) и вынужденным Трудом. Конечно, такие недостижимые вершины снобизма, как театр Но, чайная церемония и искусство составления букетов цветов, были и остаются исключительно достоянием знатных и богатых. Но вопреки сохраняющемуся экономическому и социальному неравенству все без исключения японцы в настоящее время живут в системе совершенно формализованных, т. е. полностью лишенных какого-либо «человеческого», в смысле «исторического», содержания, ценностей... любой японец в принципе способен совершенно «бескорыстно», из чистого снобизма, покончить с собой (при этом самолет или торпеда прекрасно заменяет классический самурайский меч)... недавно начавшееся взаимодействие Японии и западного Мира в конце концов приведет не к ре-варваризации японцев, а к «японизации» западных людей (включая русских)... Поскольку ясно, что ни одно животное не может быть снобом, то весь «японизированный» пост-исторический период будет сугубо человеческим [2 с. 540–541].

И после 1959 г. Кожев скорректировал свое мнение лишь в том, что статья снобами повезет не каждому. Так незадолго до студенческих волнений Кожев в интервью Жилю Лапужу в 1968 г. сказал: «Если человек основывается на негативности, конец дис-

курса истории предлагает два пути: японизировать Запад или американизировать Японию» [3 р. 19]⁴.

Представленная периодизация специалистам известна. Для полноты ее стоило бы дополнить догегельянским периодом творчества. Так периода станет четыре: догегелевский⁵ (хайдеггер-рианский), оптимистический (условно говоря, марксистско-русоистский), пессимистический (не менее условно: ницшеанский) и японистский. Обращает на себя внимание тот исторический, биографический факт, что именно на период «пессимизма» пришлось вступление Кожева в должность чиновника и его работа по созданию универсального гомогенного государства, которое на сегодняшний день частично реализовалось в ЕС, частично в ВТО. Тогда еще не было вдохновляющего Кожева опыта контакта с Японией. Если пессимистичный конец истории ведет к утрате человечности человека, то естественны вопросы: нужно ли понимать старания Кожева-пессимиста как злонамеренность и как в таком случае понимать оценку Кожевом-японистом мая 1968 г.

Польский философ и публицист-евроскептик Петр Новак несколько лет назад в очерке «Прием Антихриста» [6] сравнил стремление Кожева осуществить конец истории с мирскими целями «великого инквизитора» Достоевского и с инверсией Богочеловечества Владимира Соловьева: Кожев подменил любовь Христа истиной Антихриста и тем самым положил злую волю в основу бюрократизированного наднационального государства всеобщей сытости и признания. Сравнение Кожева и его служе-

⁴ По иронии, именно с американцем японского происхождения, учеником неокона Алана Блума Ёсихирой Фрэнсисом Фукуямой в новом тысячелетии обычно связывают идею «конца истории». С идеями Фукуямы, утверждавшего, что «конец истории» осуществлен в государстве либеральной демократии [15], олицетворяемом США, можно в числе прочего сопоставить рассуждения Гегеля о географической основе всемирной истории. Классик писал не только про реакционность необжитых пространств («если бы еще существовали германские леса, то, конечно, не произошла бы французская революция» [16 с. 132]), но и о том, что после окончания колонизации североамериканского континента Америка обнаружит свое «всемирно-историческое значение»: «Америка есть страна будущего... в эту страну стремятся все те, кому наскучил исторический музей старой Европы» [16 с. 132]. О музейном или, точнее, культурно-досуговом достоянии Европы говорит и Кожев [17 с. 29].

⁵ В частности, догегелевскому периоду посвящена работа [18].

ния евроинтеграции с Антихристом – не единственный пример инвектив в адрес Кожева: его называли и сталинистом⁶, и шпионом [7]. Если признать концепцию Ф. Фукуямы продолжением мысли Кожева, то инвективы можно продолжить не только из правого, но и из левого лагеря политизированной мысли. Присоединиться к этому ряду обвинителей можно, воспользовавшись, например, аргументами А. Бадью [8] против пафоса этики «прав человека» и глобальной либеральной демократизации в духе Ф. Фукуямы. Если с подозрением изучать взгляды Кожева и его интерпретацию Гегеля как этическое учение, то «страх смерти» без труда можно понять как основание «этики Зла» и как «запрет на любое масштабное позитивное видение возможностей» [8 с. 30–31]; тогда гомогенизация гражданского общества окажется преодолением «ограничений, накладываемых организованной ангажированностью», а работа над либерализацией европейского рынка и надежда Кожева на прекращение войн – «жалостью» к «человеческим животным», то есть продолжением «консервативно-охранительного консенсуса». Подпавший под подозрение Кожев мог бы прикрыться своим нищезанятием, но только до слов о Кодексе Наполеона и его последствиях: о прекращении кровопролития, всеобщности признания и построении Империи. Стратегия подозрения полемически продуктивна, ее ходы отточены. Всякий раз она строится на выборке моментов подозреваемой философии в качестве ее выводов, критике этих «выводов-показаний» как несоответствующих тому, что объявляется «фактом», и некоторой систематизации собственных позитивных альтернатив «показаниям подозреваемого». Логические, гносеологические, онтологические, метафизические основания критикуемого направления можно объявить надстройкой – суперструктурой, которая была подверстана для оправдания реакционных мотивов, содержащихся в выводах, а значит «метафизика» не достойна внимания.

Однако если наша методология не предполагает стратегию подозрения, если мы стремимся принять во внимание последовательность размышлений мыслителя о бытии и природе человека, необходимо рассмотреть не классовые, а метафизические «предрассудки» Кожева. Необходимо учитывать рекурсивную негативность в темпорально-диалектическом реалистическом дуализме,

⁶ Как показывают исследования, «сталинизм» Кожева сильно преувеличен. См., например [19].

о которой Кожев говорил в своем гегелевском курсе и работах, продолжавших высказанные там идеи. Еще важнее понимать глубинные основания экономики «ничто», сформулированные до занятий Кожева Гегелем и повторяемые далее в интерпретациях гегелевской мысли. Понимание истории⁷ и политические выводы укоренены в антропологических и онтологических идеях философа, а они были сформулированы до упомянутых рабочих командировок Кожева-чиновника. Для Кожева с самого начала проблема была не в том, чтобы злонамеренно пронести мудрость мира сего в душу исторического человека. Проблема в другом – в том, чтобы вывести человека из «дня сурка», из абсурда, как о нем писал Камю в «Мифе о Сизифе», из бесплодного воспроизведения исторических ошибок. Наибольший исследовательский интерес представляет в данном вопросе то, что сам Кожев считал насущной проблемой, требующей личного участия. Тем более что в этом он противопоставлял себя Гегелю. Таковой проблемой была сама способность истории дойти до своего конца – опасность состояла в том, что история может остановиться, дойти до своей границы, но не закончиться [2 с. 503], потому что, хотя «конец истории» необходим онтологически и антропологически, он проблемен эпистемологически.

Эпистемологические предпосылки Кожева разрушают его историософскую концепцию, сохранение которой требует изменения созерцательно-деятельной установки. Здесь принципиально отличие бесконечности (*infinitum*) и безграничности (*interminatum*) в схоластике и особенно у Декарта, которое через Койре наследует Кожев, и, главное, оценка эпистемологической возможности помыслить то и другое⁸. Онтологическо-темпоральный дуализм, развиваемый Кожевом в оппозиции к онтологии Гегеля и «антропологии» Хайдеггера, сопровождается разделением людей на «не-философов», «философов» и «мудрецов», и они отличаются именно оценкой возможности мыслить бесконечное

⁷ Понимание связи истории и негативной антропологии у Кожева близко к Альюссеру с его «процессом без субъекта». Сам Альюссер этого сходства не признавал, но, напротив, противопоставлял свои взгляды интерпретации гегелевской философии у Кожева и Ипполита. См. [20].

⁸ Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы Кожева заслуживает своего рассмотрения отдельно, и такое исследование в ближайшее время будет опубликовано.

в контексте онтологического аргумента Ансельма и Декарта и последующими действиями. «Философ» отличается от «не-философа» тем, что философское понимание *cogito* не нуждается в гипостазировании или субстантивации идеи бесконечного в виде бесконечного мышления или мышления бесконечного сверх-существа, поэтому *cogito* присуще смертному человеческому существу автономно, рефлексивно и самотрансцендентно. Кожев утверждает, что мыслимая бесконечность «потенциальна», т. е. на языке схоластики является «безграничностью» (*interminatum*), тогда как «актуальная» бесконечность (*infinitum*) признается немислимой и сводимой к «потенциальной». Редуцирование «актуальности» бесконечности делает невозможной веру в Бога, а поэтому эпистемологические расхождения не разрешаются дискурсивно, они – вопрос выбора «мировоззрения» (*Weltanschauung*). При этом, согласно Кожеву, эпистемологическая «ошибка», которая сделала возможными «актуальную бесконечность» и Бога авраамических религий, была эвристически продуктивной и посредством секуляризации помогла появиться науке Нового времени. Однако редуцирование «актуальной» бесконечности мешает осуществлению «конца истории», он темпорализуется, теряет абсолютную необходимость – дискурсивную убедительность, образуется круг в доказательстве и мировоззренческий релятивизм⁹. Поэтому «философ» больше не может ограничиваться истинной речью в ее непосредственной форме, но должен ее сделать ассиметричной по отношению к реципиенту, то есть сделать ее действительной речью, что значит – сделать истинную речь истинными законами, институтами, «второй природой», которой, как обстоятельствам непреодолимой силы, уже нет нужды быть логически убедительными. Это значит, что философ должен деятельно вступить в осуществление истории и закончить историю, только так он может стать «мудрецом».

Кожев говорил, что конец истории мог бы реализоваться, если бы каждый человек с необходимостью становился даже не мудрецом, но хотя бы деятельным философом – «могильщиком» истории Ср.: [2 с. 142, 503]. Но чаще люди относятся к трем не-философским типам [2 с. 500–502]¹⁰. Перечисляя их, Кожев безжа-

⁹ Кожев неоднократно говорит, что убедительность речи нельзя переоценивать. Ср. [21 р. 42] и [22 р. 101].

¹⁰ Образ Кожев возводит к критикуемой Гегелем во Введении «Феноменологии духа» «безмысленной косности» [11 с. 49–50].

лостен в характеристиках, колеблющихся между таксономией и нозологией. Первый тип – всепрощающие и якобы все понимающие бездеятельные «тупицы» [2 с. 500] или «ученые животные» [2 с. 502], они чувствительны и пассивны, их нередко принимают за философов, они карикатура [2 с. 501, 738] на ученую объективность и неангажированность; некоторые из них даже способны узнавать [2 с. 501] «конец истории», но они не могут ничего предпринять, так как все прощают¹¹. Второй тип – решительные «тупицы» [2 с. 500–501], «протестующие животные», восстающие против непонятной им действительности, меняющие ее и себя, но неспособные понять результаты своих действий; даже в ситуации «конца истории» они воспроизводят события истории, не замечая, что это «стилизация». Третий тип – «верующие» [2 с. 502] – уже не «животные» [2 с. 502] даже метафорически, но бесконечно далекие от мудрости [2 с. 502]¹² человеческие особи. «Профессиональным кретинизмом» [2 с. 502] Гегеля Кожев считал предположение, что названные типы – преходящие гештальты, формообразования сознания, которые приведут к абсолютному знанию и к реализации конца истории.

Философия останавливается на полпути к изменению мира и окончанию истории – об этом говорил и друг Кожева, Александр Койре, анализируя гегелевскую и хайдеггеровскую мысль¹³. На этой констатации они расходятся: Кожев показывает полную солидарность с 11 тезисом Маркса о Фейербахе и из философа-созерцателя решает стать деятельным интеллектуалом-бюрокра-

¹¹ В отличие от них, утверждает Кожев, «философ может и должен все понимать и ничего не “прощать”» [2 с. 501].

¹² «Тот, кто является философом или думает, что он философ, должен ощущать собственное бесконечное превосходство над Верующим, который – всего лишь Верующий, уж не говоря об остальных» [2 с. 502].

¹³ Представление о недостаточности *vita contemplativa* для «конца истории» в интерпретации гегелевской мысли у Кожева совпадает с опубликованными в 1934 г. (одновременно с курсом Кожева) и в 1946 г. (через семь лет после конца курса Кожева и за год до его публикации) рассуждениями Койре. В статье «Гегель в Йене» [23 р. 147–189] Койре под влиянием Хайдеггера говорил о сомнительности «конца истории» из-за негативного, творческого, свободного начала гегелевской диалектики, преимущественно антропологически ориентированной. В статье «Философская эволюция Мартина Хайдеггера» Койре продолжал ту же

том, чтобы достичь удовлетворения и стать мудрецом, «смертным богом», т. е. он как интеллектуал, как светский клирик, как клерк вступает в осуществление истины, противостоя тем, кто ее «предает» [9]. При переходе от теории к практике Кожев относится к «массам» скорее ницшеански, чем марксистски: «упомянутые “животные”, – говорит он об исторических типах человека, – не всегда повинуются и иногда могут “протестовать”» [2 с. 501]. Проблема власти, невозможность управлять только посредством силы, необходимость выстраивать авторитет беспокоит Кожева настолько, что между окончанием курса по Гегелю и началом работы чиновником он даже пишет об этом книгу – «Понятие власти» [10]. Вот последовательность рассуждений Кожева о необходимости вступления философа в исторический процесс:

...согласно Гегелю, Человек всегда рано или поздно отрицает налично-данное до тех пор, пока не осуществит тотальный Синтез, который «явится» ему как окончательная «удовлетворенность». Лично я допускаю возможность остановки на этом пути. Но я думаю, что в таком случае Человек перестает быть человеком <...> он не становится животным <...> Но пост-исторический Человек, Человек всеведущий, всемогущий и удовлетворенный (Мудрец), уже не является Человеком в собственном смысле слова: это «бог» (правда, смертный бог) [2 с. 503].

мысль в уже значительно более выраженном антропологическом контексте и на материале лишь хайдеггеровских работ: «Философия – взгляд, устремленный из блуждания к тайне, – является освободительницей в том смысле, что она раскрывает нам блуждание в его “истине”. Но дальше она не идет. Она находится на “полпути”. Она нам ясно представляет “извращенный” (travesti) характер мира обыденного рассудка, мира безличного “Он”; она нам ясно показывает неподлинность неподлинного существования. Но она не может вести нас к подлинному. Метафизика как раскрытие бытия невозможна для человека. Или, если угодно, она осуществляется в человеке как откровение тайны. Покров Изиды не может быть снят» [24]. «Возможно, М. Хайдеггер прав. И человек навечно осужден “блуждать” в лабиринте, будучи способным, самое большее, на то, чтобы осознать свое ничтожество и тем самым постичь идею истины, не имея возможности когда-нибудь ее достичь. Очень возможно, что так оно и есть. Фило-соф – не мудрец. Фило-соф – только человек. Если бы он был мудрецом, то он стал бы Богом» [24].

Однако:

...не исключено, что История остановится, так и не дойдя до своего окончательного завершения. Нужно, стало быть, прилагать усилия к тому, чтобы этого не произошло. Или лучше так: мало говорить себе, что рано или поздно всегда придет какой-нибудь философ; надо бы, чтобы каждый сказал себе, даже без достаточных на то оснований, что, может быть, он и есть тот единственный человек, который сможет стать этим ожидаемым философом [2 с. 503]¹⁴.

Дуализм Кожева толкает его на то же противоречие, которое описал Гегель в агенте просвещенческого «здравомыслия» в «Феноменологии духа». В параграфе «Борьба просвещения с суеверием» просвещенный муж надеется, что здравомыслие распространится как «аромат» [11 с. 278] само и само преобразует наивность, избавит от суеверия. Но, противореча себе, тот же агент Просвещения находит для себя необходимой борьбу с невежеством, мракобесием и деспотизмом. Так и Кожев разделяет надежды Канта на замену череды перемирий вечным миром [12 с. 5–56]: «Не будут же люди бесконечно убивать друг друга» [1 с. 113]. Но подобно воплощенному гегелевскому «здравомыслию», Кожев берется осуществлять то, что по его собственному мнению должно было бы осуществиться само – «конец истории».

«Отлично, господин профессор, я вижу, Вы наконец перешли к действию!» – эти слова услышал Кожев от студента в кафе на бульваре Сан-Мишель [3 р. 19], когда после окончания многолетнего курса по гегелевской философии, в первые дни после мобилизации слонялся с синей повесткой в кармане по Латинскому кварталу. Но не это было его действием. В лучших традициях Просвещения по Гегелю Кожев пытается теоретическую ошибку исправить личной активностью и, «словно невидимый и незаметный дух», – как писал Гегель, – «пробирается вглубь» [11 с. 279]¹⁵

¹⁴ Существенно то, что философ, в отличие от карикатуры на него, не ждет, что сами власти станут более философскими, это утопично, но вынужден и обязан сам стать властью. См. [25 р. 302–303].

¹⁵ Гегель пишет, что наивные люди обнаруживают себя пробужденными от внутренней жизни религиозной общины как будто немотивированной агрессией просветителя к святыням как к «подкидышам» (Wechselbalg). Это в большей мере описывает не события мая 1968 г., а такие явления, как элитистскую «консервативную революцию» и правый популизм.

истории, из «академии» на «агору», из *vita contemplativa* в *vita activa* – в ее политическое осуществление, в «форму высшей игры» [3] (Ср.: [26]), более интересную для интеллектуала, как признался Кожев в интервью, чем написание книг.

Подобный сюжет мы встречаем в фильме «День сурка» (*Groundhog Day*), где телевизионный метеоролог Фил Коннорс проходит ряд этапов преодоления абсурда в петле времени: недомогание, развлечение, депрессия, стадия всезнания (ее еще называют «стадия бога») и, наконец, когда герой Билла Мюррея встречает любовь, начинается стадия добра и любви. Кожев же видит иное: на «стадии бога» в его «игру» вступают «протесты» одних, борющихся, кроме прочего, за признание естественных желаний, и умиление перед этим «созерцателей» – настоящее «шутовство», притом опасное в глазах деятельного философа, который перестал доверять «хитрости разума».

Литература

1. Арон Р. Мемуары: 50 лет размышлений о политике / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, Л.Г. Ларионовой. М., 2002.
2. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Подборка Р. Кено, пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб., 2003.
3. Kojève A. Entretien avec Gilles Lapouge: «Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages» // *La Quinzaine littéraire*. 1968. № 53. P. 18–20.
4. Jarczyk G., Labarrière P.-J. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite // *Genèses*. 1990. № 1 (2). P. 131–137.
5. Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2007.
6. Новак П. Прием Антихриста // Отечественная мысль XX века в контексте мировой философии: Материалы междунар. конф. Москва, 11–12 дек. 2013 г. / Отв. ред. А.И. Алешин. М., 2013. С. 105–115.
7. Seaux P. La DST avait identifié plusieurs agents du KGB parmi lesquels le philosophe Alexandre Kojève // *Le Monde*. 1999. № 16. Sept. P. 14.
8. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла / Пер. В.Е. Лапицкого. СПб., 2006.
9. Бенда Ж. Предательство интеллектуалов / Пер. с фр. А. Матешук. М., 2009.
10. Кожев А. Понятие власти / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М., 2006.

11. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000.
12. Кант И. Сочинения: В 8 т. М., 1994. Т. 7.
13. Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. / Подгот. П.П. Гайденко. М., 1995.
14. Агамбен Д. Открытое. Человек и животное / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова. М., 2012.
15. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М.Б. Левина. М., 2007.
16. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
17. Кожев А. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 16–54.
18. Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева [Препринт WP6/2015/01]. М., 2015.
19. Weslati H. Kojève's letter to Stalin // Radical Philosophy. 2014. № 184. P. 7–18.
20. Альтюссер Л. Ленин и философия / Пер. с фр. Н. Кулиш. М., 2005.
21. Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger // Rue Descartes. 1993. № 7: Logiques de l'éthique. P. 35–46.
22. Kojève A. Identité et réalité dans le dictionnaire de Pierre Bayle. P., 2010.
23. Кожурэ А. Études d'histoire de la pensée philosophique. P., 1971.
24. Коїре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. 1999. № 10 (20). С. 113–136. URL: www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm (дата обращения 08.08.2019).
25. Strauss L. On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence / Ed. V. Gourevitch and M. S. Roth. Chicago, 2013.
26. Кожев А. Император Юлиан и его искусство письма // Искусство письма. М., 2012. С. 21–42.

References

1. Aron R. Mémoires. 50 ans de réflexion politique. Moscow, 2002.
2. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Saint-Petersburg, 2003.
3. Kojève A. Entretien avec Gilles Lapouge: “Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages” // La Quinzaine littéraire. 1968. № 53. P. 18–20.
4. Jarczyk G., Labarrière P.-J. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite // Genèses. 1990. № 1 (2). P. 131–137.
5. Kojève A. Atheism and other works. Moscow, 2007.
6. Nowak P. The way of the Antichrist // Otechestvennaya mysl' XX veka v kontekste mirovoj filosofii. Moscow, 2013. P. 105–115.

7. *Ceaux P.* La DST avait identifié plusieurs agents du KGB parmi lesquels le philosophe Alexandre Kojève // *Le Monde*. 1999. № 16. Sept. P. 14.
8. *Badiou A.* L'éthique: Essai sur la conscience du mal. Saint-Petersburg, 2006.
9. *Benda J.* La trahison des clercs. Moscow, 2009.
10. *Kojève A.* La Notion de l'autorité. Moscow, 2006.
11. *Hegel G. W. F.* Phenomenology of the Spirit. Moscow, 2000.
12. *Kant I.* Works. In 8 t. T. 7. Moscow, 1994.
13. *Fichte I. G.* Works. Works of 1792–1801. Moscow, 1995
14. *Agamben G.* L'aperto. L'uomo e l'animale. Moscow, 2012.
15. *Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. Moscow, 2007.
16. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Saint-Petersburg, 1993.
17. *Kojève A.* Esquisse d'une doctrine de la politique française // *Prognosis*. 2005. № 1. P. 16–54.
18. *Rutkevich A. M.* Formation of Kojève's Philosophy. Moscow, 2015.
19. *Weslati H.* Kojève's letter to Stalin // *Radical Philosophy*. 2014. № 184. P. 7–18.
20. *Althusser L.* Lenin et la philosophie. Moscow, 2005.
21. *Kojève A.* Note sur Hegel et Heidegger // *Rue Descartes*. 1993. № 7. Logiques de l'éthique. P. 35–46.
22. *Kojève A.* Identité et réalité dans le dictionnaire de Pierre Bayle. P., 2010.
23. *Koyré A.* Études d'histoire de la pensée philosophique. P., 1971.
24. *Koyré A.* Philosophical evolution of Martin Heidegger // *Logos*. 1999. № 10 (20). P. 113–136. URL: www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm (accessed 18.12.2018).
25. *Strauss L.* On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence. Chicago, 2013.
26. *Kojève A.* The Emperor Julian and His Art of Writing // *Art of Writing*. Moscow, 2012. P. 21–42.

Информация об авторе

Иван С. Курилович, канд. филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет; ГСП-3, 125993, Россия, г. Москва, Миусская пл., д. 6; kurilovich.i@rggu.ru

Information about the author

Ivan S. Kurilovich, Cand. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; kurilovich.i@rggu.ru

Исключение как правило
в искусстве, праве и науке:
Шкловский, Шмитт, Поппер

Аннотация. Почему понятие «остранение», несмотря на его очевидную неоригинальность и неопределенность, пользуется известностью? Причина в том, что оно хорошо вписывается в модернистскую парадигму мышления, которая в начале XX века начала вытеснять методы позитивизма. Самым важным среди них была индуктивная логика «снизу вверх», которая стремилась вывести из регулярного повторения феноменальных данных универсальные законы всякого опыта и знаний. Движимые антипозитивистским духом, Виктор Шкловский и Карл Шмитт радикально изменили популярное в то время понимание искусства и права как отвечающих ожиданиям и провозгласили исключение (странность восприятия, приостановка правопорядка) как их отличительную характеристику. Любопытно, что теоретические высказывания двух ученых используют почти богословскую терминологию. По словам Шмитта, исключение в юриспруденции аналогично чуду, в то время как для Шкловского поэт-футурист – это своего рода Христос, воскрешающий мертвое слово. Чтобы объяснить это, я обращаюсь к философии Карла Поппера, который сделал исключение пробным камнем для разграничения науки и метафизики. Если эмпирический статус закона всемирного тяготения Ньютона основывается, по Попперу, на его потенциальной фальсифицируемости – возможности чудесной левитации, преодолевшей гравитацию, – это означает, что даже наука немислима без представления о чуде.

Ключевые слова: остранение, децизионизм, фальсифицируемость, чудо, Шкловский, Шмитт, Поппер

Peter Steiner

Exception as a rule in art, law and science: Shklovsky, Schmitt, Popper

Abstract. Why has the concept of “ostranenie” enjoyed, despite its obvious unoriginality and vagueness, long-lasting fame? Because, I argue, it fits well into the modernist paradigm of thought which in early 20th century began to displace the methods of positivism. The most important among them, for my topic, was the bottom up inductive reasoning that on the basis of regular repetition of phenomenal data strove to establish universal laws for all experience and knowledge. Stimulated by the anti-positivistic spirit, Viktor Shklovsky and Carl Schmitt radically reversed the time honored understanding of art and law in terms of fulfillment of expectations and postulated the exception (perceptual strangeness, suspension of the legal order) as their defining quality. Curiously enough, the theoretical pronouncements of the two scholars have a distinct theological ring to them. According to Schmitt, “the exception in jurisprudence is analogous to the miracle,” while for Shklovsky, the Futurist poet is a Christ-like figure whose mission is to resurrect the dead word. To explain this, I employ Karl Popper’s understanding of exception as the touchstone for differentiating science from metaphysics. If the empirical status of, say, Newton’s law of universal gravitation is predicated on its potential falsifiability – the possibility of a thaumaturgic gravity-defying levitation – then, I conclude, even science is inconceivable without miracles.

Keywords: ostranenie, decisionism, falsifiability, miracle, Shklovsky, Schmitt, Popper

Сходства – это лишь тени различий.
Различные люди усматривают различные сходства и сходные различия.

В.В. Набоков. Бледное пламя

Когда в 1917 г. Шкловский ввел в обиход ставшее знаменитым понятие *остранение*, этот неологизм сам по себе звучал странно. За столетие, прошедшее с той поры, немало усилий было приложено к тому, чтобы «приручить» его и сделать привычным.

Сегодня уже, кажется, невозможно добавить к его истолкованию что-то хоть сколько-нибудь новое. Остранение сравнивали с сократической иронией [1 с. 13–17], стоицизмом Марка Аврелия [2], ницшеанской «критической историей» [3 р. 18–19] и дерридианским «différance» [4]. Родословную «остранения» возводили к Гегелю [5], Анри Бергсону [6], Уильяму Джемсу [7 с. 317] – и это только самые очевидные источники влияния. Между тем *остранение* просочилось в терминологию разных дисциплин [8], в том числе тех, которые в момент зарождения этого понятия еще не существовали, – таких, как киноведение [9], теория перевода [10] или гендерные исследования [11]. Это произошло несмотря на ярко выраженную концептуальную неопределенность этого понятия, которую хорошо описал, например, Стернберг [12], – а может быть, и благодаря ей.

Если термин «остранение» не был ни столь уж оригинальным, ни аналитически точным, как ему удалось с таким успехом противостоять натиску времени? В этой статье я постараюсь представить свое понимание. Я считаю, что новое понятие идеально вписалось в общую эпистемологическую парадигму модернизма: парадигму отказа от редуктивной математически-логической модели рациональности, индуктивного рассуждения от частного к общему, выводящего из феноменальной повторяемости универсальные законы опыта и знания. Вместо того она видит в исключении из правила определяющий момент исследования. Свой тезис я проиллюстрирую примерами из трудов ученых, чьи работы редко сопоставлялись с работами Шкловского и не сравнивались между собой, – я имею в виду прежде всего немецкого теоретика права Карла Шмита, а также венского философа науки Карла Поппера¹. Я прекрасно понимаю, насколько странно такая троица выглядит с историко-культурной или политической точки зрения и сколь мало, на первый взгляд, общего у этих трех мыслителей. Дело, однако, в том – и это самое главное, – что в разных областях знания все они пользуются сходными эвристическими стратегиями.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что каждый из этих трех ученых выдвинул свою теорию в ответ на некую превалирующую

¹ Про частичное совпадение мыслей Шкловского и Шмита упоминает Левин [43 р. 36]. Параллели между размышлениями Шкловского и Поппера усматривал Яусс [44 с. 79–81].

щую в соответствующей дисциплине практику, которую он находил по той или иной причине неудовлетворительной. Так, Шкловский в своих публикациях 1914–1917 гг. (я буду в основном обсуждать именно их) противоречил современным определениям искусства, ориентирующимся, в духе позитивизма, на математику или физику. В качестве примера можно привести известную «общую формулу поэзии (или искусства)» Потебни: «А (образ) <X (значение)>, согласно которой эстетический эффект возникает из-за неравенства образов и значений (первое должно быть всегда меньше второго) [13 с. 100], – или определение поэтического стиля Веселовским, который утверждает, что поэтический стиль основан на экономии духовной энергии [14 с. 356]. Столь же решительно Шкловский отвергает либеральную вкусовую эклектику символистов, не замечающих, что «искусства разных веков противоречивы и взаимно отрицают друг друга». «Примирение и одновременное сожитие всех художественных эпох в душе пассажира, – ораторствует молодой футурист, – вполне похоже на кладбище, где мертвые уже не враждуют» [15 с. 42].

Чтобы восстановить истинное положение дел, Шкловский обращается к дизъюнктивной логике (и это еще одна важная черта, объединяющая всех теоретиков, чьи работы я рассматриваю). Искусство строго отграничивается от не-искусства – *tertium non datur*. Но Шкловский всегда оставался художником едва ли не в большей степени, чем исследователем, и строгая систематизация никогда не была его сильной стороной. Даже беглый взгляд на его дореволюционные статьи выявляет несколько бинарных оппозиций, с помощью которых он осмысляет антиномию искусства и не-искусства с разных точек зрения: «поэзия vs. проза» [15 с. 37], «видение vs. узнавание» [15 с. 40], «заумный vs. обычный язык» [15 с. 45], «метафора vs. метонимия» [15 с. 61], «восприятие vs. автоматизация» [15 с. 63] – список может быть продолжен. Вторые элементы этих пар объединены специфическим модусом восприятия окружающих явлений. Отуев от их механического повторения, мы воспринимаем их поверхностно, как абстрактные алгебраические символы, обреченные на вечную неизменность. Художественное остранение, объединяющее первые элементы указанных антиномий, радикально меняет наше осознание реальности: обыденное становится исключительным. Внезапно мы начинаем видеть вещи другими – освобожденными от привычных ассоциаций, как будто впервые. Для пущей эффе́ктности Шклов-

ский показывает на примере поэтического ритма, что остранение не может быть предсказано, «предугадано», и как таковое не поддается «систематизации» [15 с. 72]. Но чем же движется такое необычное переключение восприятия? Прежде чем ответить на этот вопрос, я позволю себе уделить внимание второму герою моей статьи.

Кратко пересказать правовые теории Шмитта – задача непростая из-за одного только стиля его прозы. По характеристике одного из комментаторов, стилю Шмитта свойственно быть «рассудочным и лихорадочным, академическим и пророческим, аналитическим и мифическим» [16 р. 39]. Большинство исследователей сходятся на том, что напряженный интерес Шмитта к политическим аспектам права стимулировала социология Вебера (см., например [17 р. 31–82]) и что главным объектом его критики являлся либеральный позитивизм, теоретиком которого был австрийский юрист Ганс Кельзен, известный поборник неполитического научного подхода к правовому анализу (см., например [18 р. 98–118]). Рискую впасть в чрезмерное упрощение, можно все же сказать, что кельзеновское «Чистое учение о праве» (так называется его главный труд) представляет собой теорию дедуктивно выведенных норм. Правовой порядок – это иерархия систематически организованных «долженствований», каждое из которых черпает свою силу из соответствующей высшей нормы и так вплоть до конечной «основной нормы» (*Grundnorm*), на которой зиждется вся система права. Таким образом юриспруденция, очищенная от всех привходящих соображений, будь то этика, идеология или экономика, становится логической саморегулирующейся системой.

Шмитт возражал Кельзену по целому ряду вопросов – в этой небольшой статье я вряд ли смогу сколько-нибудь полно изложить его критику (ср., например [19 р. 85–119]). Я хотел бы остановиться только на одном моменте, имеющем для моей аргументации особое значение. Самым уязвимым местом в рассуждениях Кельзена, пронизательно замечает Шмитт в своей «Политической теологии» (1922), является «*Grundnorm*» – юридическое основание всей совокупности законов, существование которой Кельзен предполагает, но природу которой ради научной чистоты своей теории оставляет без разъяснений (см., например [20 р. 35]). Понятие «основной нормы» содержит в себе очевидный парадокс. Как краеугольный камень правовой системы, «основная норма»

является ее частью. Однако она приобретает этот статус лишь задним числом, после того как система признана легитимной, – наподобие «подписи», которая (позаимствую дерридианское сравнение) «изобретает подписывающего» [21 р. 22]. Исходно «основная норма» представляет собой нечто надправовое: выражение произвола конкретного субъекта/группы – «суверена» (в терминологии Шмитта), который в определенный момент решил приосановить существующий порядок и установить новый. Это, по мнению Шмитта, и есть решающий момент законодательства – момент, когда вводится «исключение», чрезвычайное положение, вызванное особыми обстоятельствами (внешними или внутренними), которое подвергает испытанию границы нормы. В том, что Шмитт пишет о праве, обнаруживается поразительная параллель с эстетикой Шкловского: «Исключение интереснее нормального случая. Нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению. В исключении сила действительной жизни взламывает кору застывшей в повторении механики» [20 с. 29].

Откуда берется решение заменить одну правовую систему другой? В значительной степени это результат конкретных исторических обстоятельств, не кодифицируемых правом. Тем не менее, полагает Шмитт, все эти разноименные надправовые акты, порождающие любой законодательный проект, обладают категориальным единством, поскольку все они имеют политическую природу. С точки зрения того, о чем я здесь пишу, важно отметить, что, определяя понятие «политического», Шмитт пользуется бинарной логикой. «Согласимся, – пишет он в 1927 г., – что в области морального последние различия суть “доброе” и “злое”; в эстетическом – “прекрасное” и “безобразное”; в экономическом – <...> “рентабельное” и “нерентабельное”. Вопрос, – заключает он, – тогда состоит в том, имеется ли также особое... различие как простой критерий политического и в чем это различие состоит» [22 с. 40]. Нетрудно догадаться, что у Шмитта уже есть наготове ответ: «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, – это различие друга и врага» [22 с. 40].

Хотя политическая дихотомия «друг и враг» формально аналогична по своей антиномической структуре другим жизненным сферам, она отличается от всех других подобных ей по-

лярных оппозиций в одном важном отношении: ее суть – в интенсивности отношений между двумя полюсами. «Ибо понятие врага, – продолжает Шмитт, – предполагает лежащую в области реального эвентуальность борьбы» [22 с. 43]. Или, чтобы не оставалось сомнений в том, о чем идет речь, «понятия “друг”, “враг” и “борьба” свой реальный смысл получают благодаря тому, что они <...> сохраняют особую связь с реальной возможностью физического убийства. Война следует из вражды, ибо эта последняя есть бытийственное отрицание чужого бытия» [22 с. 43]. Конечно, признается Шмитт, граница между политикой и, скажем этикой или экономикой не абсолютна. Любые человеческие ценности могут стать поводом для войны и смертельной схватки – по Шкловскому, даже что-то такое, казалось бы, безобидное, как разница в политических предпочтениях (см. сноску 2). Любые – но только если они политизированы, если они «выходят за пределы ценностных сфер, внутри которых они возникли и теперь касаются, согласно Шмитту, в высшей степени политического вопроса о “существовании”» [23 р. 18].

Теперь цель приостановки действующего правового порядка ясна. Это не призыв к анархии, а мера по самосохранению, принимаемая для того, чтобы справиться с выявленной угрозой, которую создал внутренний или внешний враг. Такое действие служит либо для сохранения status quo, когда объявляется диктатура как временная мера, необходимая ради того, чтобы справиться с конкретным бедствием, после чего будет восстановлен исходный порядок (Шмитт называет это «комиссарской диктатурой»), либо для замены status quo другим режимом, когда «суверенная диктатура» становится предтечей нового законодательного проекта [24]. Объявление чрезвычайного положения (Ausnahmезustand) – наиболее очевидный пример использования права для узаконивания желаемого политического результата. Но то же самое справедливо, по Шмитту, и для всей судебной практики. «Всякое право, – заявляет Шмитт, – есть “ситуативное право”» [20 с. 26], т. е. апроприация общего правила ad hoc. Так происходит потому, что применение абстрактной нормы к некоей данной ситуации – это не механический процесс с логически предопределенным результатом, но всегда решение, основанное на интерпретации, выбор из мириад возможностей, обусловленный конкретным социальным контекстом. «Судья, – разъясняет один из комментаторов Шмитта, – действуя так, как следует судьбе, не применяет

закон в соответствии с нормами, а скорее создает норму самим актом правоприменения. Закон, подобно произведению искусства, обнаруживает правила своего применения только после того, как он вступил в силу» [25 p. 102]. С этой точки зрения любое судебное решение содержит элемент исключительности, поскольку распространяет действие одного и того же законодательного акта на различные и уникальные, несводимые одна к другой ситуации. Но именно эта гибкость и делает закон жизнеспособным, применимым к бесконечному разнообразию человеческих дел. Ибо, повторим за Шмиттом, именно «в исключении сила действительной жизни взламывает кору застывшей в повторении механики».

Это возвращает нас к поднятому мною выше вопросу о пользе того перцептивного сдвига, который Шкловский назвал «остранением». Подчеркну, что для молодого Шкловского искусство было чем-то значительно бóльшим, нежели свободной игрой воображения, источником эстетического наслаждения. Если для Шмитта право было политическим оружием в борьбе за самосохранение, то для Шкловского жизнеспасительная миссия искусства была в первую очередь когнитивной. По Шкловскому, творческий потенциал искусства служит для оживления наших связей с окружающим миром, которые без вмешательства искусства при-тупятся от мертвящей энтропии. «Сейчас старое искусство уже умерло, – скорбел он в 1913 г., – новое еще не родилось; и вещи умерли, – мы потеряли ощущение мира... мы перестали быть художниками в обыденной жизни, мы не любим наших домов и наших платьев и легко расстаемся с жизнью, которую не ощущаем». Однако этот смертный паралич излечим, заявляет Шкловский. «Только создание новых форм искусства может вернуть человеку переживание мира, воскресить вещи и убить пессимизм» [15 с. 40].

Параллель между теориями Шмитта и Шкловского можно развить дальше. Хотя они работали в двух совершенно разных областях, они сумели найти между этими областями точки соприкосновения – эстетизировать политическое и политизировать эстетическое. Поясню подробнее. Как убедительно показал Ричард Волин, скрытой мишенью шмиттовского децизионизма был «бюрократический класс», чей «образ действий... основан на неизменных, предустановленных и предсказуемых правилах и процедурах» – это «само воплощение *буржуазной нормальности*» [26 p. 425]. И как раз для ниспровержения рациональной

предсказуемости, поддерживающей бюрократический *modus operandi*, Шмитт описывает процесс принятия решений в терминах художественного творчества. Волин ссылается на работу Петера Бюргера, продемонстрировавшего, до какой степени политика у Шмитта укоренена в эстетике. «Эстетическое стремление к исключению, выходящему за пределы упорядоченных категорий понимания, служит у него основанием для теории, целью которой является воздействие на реальность. Благодаря такому переносу Шмитт может подвести под эстетические категории “нового и необычного” *решение*, которое он понимает как абсолютный акт, подобно творчеству художественного гения» [27 с. 174].

«Воплощением буржуазной нормальности» для Шкловского служил *быт*. Это словечко обладает интересной особенностью. Оно не поддается не только переводу на иностранные языки, но и точному определению – не даром сами формалисты употребляли его по-разному (см., например [28]). Для моих целей достаточно будет метафорического описания, предложенного Якобсоном в статье памяти Маяковского («О поколении, растратившем своих поэтов»): «Творческому порыву в преобразенное будущее противопоставлена тенденция к стабилизации неизменного настоящего, его обрастание косным хламом, замирание жизни в тесные оконстеленные шаблоны. Имя этой стихии – *быт*» [29 с. 13]. И только с помощью художественного остранения «сила действительной жизни» (воспользуемся в последний раз броской формулировкой Шмитта) «взламывает кору застывшей в повторении механики».

Но как политизирует эстетику Шкловский? Прав ли я в своем утверждении? Где Шкловский проводит границу между друзьями и врагами – ведь это, по Шмитту, *sine qua non* понятия политического? Здесь нужно подчеркнуть, что для Шкловского понятие быта охватывало не только физическую реальность, которую мы принимаем за должное и на которую не обращаем никакого внимания, но и устаревшие художественные формы, автоматизировавшиеся из-за чрезмерного использования и ставшие слишком привычными для аудитории. Это, в частности, относится к произведениям классиков, которые «покрылись для нас» «стеклянной броней привычности», которые «мы слишком хорошо помним» и поэтому «их уже не переживаем» [15 с. 38]. Но если внуки зевают над художественным творчеством дедов, то дети бунтуют против произведений отцов. Русскую словесность можно оживить только одним способом, заявляют Шкловский и его сподвижники, – за-

менить футуристической поэтикой отживший канон символистов. Шкловский сводит счеты с символизмом в рецензии на поэму Маяковского «Облако в штанах» (1915). Он выражается без обиняков: «прежняя русская литература» для него – это «литература бессильных людей», которые «ни от чего не отказывались, ничего не смели разрушить, не замечая, что искусства разных веков противоречивы и взаимно отрицают друг друга». С приходом футуризма настал конец эстетическому либерализму поколения символистов: «Кажется, наступает великое время. Рождается новая красота». «Мы стоим у ваших ворот, – грозит он старикам, намекая на Вторую Пуническую войну, – и кричим “разрушим, разрушим”» [15 с. 41–42, 45].

Поэт-футурист, в соответствии с моей аналогией, подобен шмиттовскому «суверену», поскольку «суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [20 с. 15] – т. е. об «исключении» из правил. Беспokoясь о когнитивной способности своего народа², ослабленной, как ему представляется, механическим повторением художественных форм, поэт-футурист произвольно приостанавливает правила игры и утверждает новый набор поэтических норм, способных заново остранисть быт. Эти новые нормы выдвигаются (по крайней мере, Шкловским) как более легитимные, чем символистские, благодаря их экстраэстетическим полномочиям: они подчиняются универсальным языковым и психологическим законам³. Приняв это все во внимание, трудно не согласиться

² В рецензии на Маяковского Шкловский заявляет даже, что враждебность стран, участвующих в Первой мировой войне, вызвана различием их поэтических вкусов: «Война в наше время мертвого искусства проходит мимо сознания, и этим объясняется ее жестокость, бóльшая, чем жестокость религиозных войн. Германия не имела футуризма, зато имели его Россия, Италия, Франция и Англия» [15 с. 43].

³ В статье «О поэзии и заумном языке» (1916) Шкловский задает главный вопрос: «оказывается ли этот способ проявлять свои эмоции особенностью только этой кучки людей, или это – общее языковое явление, но еще не осознанное» [15 с. 46]. А полемизируя со Спенсером, он пишет: «Закон экономии творческих сил <...> принадлежит к группе всеми признанных законов». «Мысли об экономии сил», продолжает Шкловский, может быть, и верны «в частном случае языка, т. е. <...> в применении к языку “практическому”». Но на поэтический язык данный закон не распространяется. По отношению к этому функциональному диалекту «приходится говорить о законах траты и экономии <...> не на основании аналогии с прозаическим <языком>, а на основании его собственных законов» [15 с. 61–62].

с тем, что футуристическая революция весьма напоминает государственный переворот. Она разрушает искусство во имя его спасения.

Однако так можно охарактеризовать не только переход от символизма к футуризму. Согласно Шкловскому, вся история литературы представляет собой серию переворотов. Напомню его многократно цитировавшееся емкое определение художественной генеалогии: «По закону, установленному, как я знаю, впервые мной, в истории искусств, наследование происходит не от отца к сыну, а от дяди к племяннику» [30 с. 27; ср. 15 с. 121]. Хотя здесь нет речь о политическом перевороте, намек на него содержится в подтексте, который трудно не увидеть. Остановлюсь на этом подробнее.

Вполне возможно, что Шкловский был прав, отстаивая свое номотетическое первенство в том, что касается истории искусств. Но если не он сам, то уж некоторые из его читателей точно должны были заметить, что этот «закон» применительно к общей истории уже сформулировал Карл Маркс в знаменитом первом абзаце «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта». История повторяется, вторит он Гегелю, но странным, карикатурным образом, «первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса», вместо исторической фигуры на сцену выходит ее пародия – «племянник вместо дяди» [31 с. 119]. Означенным дядей был не кто иной, как Наполеон Бонапарт, а племянником – Луи-Наполеон, который 10 декабря 1848 г. был избран президентом Французской республики, одержав убедительную победу по результатам всенародного голосования. Однако последствия этого события, как Маркс прозорливо предсказывал в «Классовой борьбе во Франции с 1848 по 1850 г.», не имели ничего общего с первоначальными обещаниями. Победа Луи-Наполеона не только не ознаменовала собой роста республиканизма, но и оказалась первым шагом на пути к реставрации монархии: «Первый день применения конституции был последним днем господства Конституанты. В глубине избирательной урны лежал ее смертный приговор. Она искала “сына своей матери”, а нашла “племянника своего дяди”» [32 с. 42].

Но почему же Маркс говорит о матери Луи-Наполеона, а не о его отце? Загадочное высказывание, как нередко бывает с двусмысленными замечаниями о чьей-либо матери, – это фривольный намек, абсолютно прозрачный для современников. Он связан с популярной в те времена сплетней о том, что отцом «маленького Наполеона» (прозвище, придуманное для Луи Виктором Гюго)

был не Луи Бонапарт, родной брат Наполеона I, а голландский адмирал Верюэль, и следовательно, Луи-Наполеон не имел никакого отношения к дому Бонапартов. Ближе к концу «Восемнадцатого брюмера», Маркс шутит, что «некто выда<ет> себя за <Наполеона> только потому, что... носит имя Наполеон» «на основании статьи Code Napoléon [Кодекса Наполеона]: “la recherche de la paternité est interdite” [“установление отцовства запрещается”]» [31 с. 208]. Как бы то ни было, имперская мантия мнимого дяди оказалась привлекательней «матрилинеального» президентства⁴. В 47-ю годовщину коронации Наполеона – 2 декабря 1851 г. – Луи-Наполеон организовал политический переворот и был провозглашен императором Наполеоном III.

Прежде чем обратиться к своему третьему заглавному персонажу, Карлу Попперу, отмечу еще одну точку соприкосновения между немецким правоведом и русским критиком – религиозный аспект их теорий. Такой поворот дел вряд ли вызовет удивление в случае Шмитта, который повсеместно считается представителем католического консерватизма. Насколько этот ярлык уместен, можно спорить (см., например [33 с. 63–65; 34 р. 146]), однако метафизические основы теории Шмитта вряд ли вызовут у кого-то сомнение. Они станут очевидными, если открыть, например, начало третьей главы «Политической теологии»: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия не только по своему историческому развитию... но и в их систематической структуре». И, разъясняя заглавие своей книги, автор продолжает: «Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии» [20 с. 57]. Подобно тому как Господь через чудо – и подчас совершенно вопреки нашим мирским ожиданиям – являет нам свое бытие, «всевластный законодатель», принимая решение о чрезвычайном положении (исключении), подтверждает существование прав(ил)а.

Но какое же место в этой схеме занимает Шкловский – автор, не проявляющий в своих работах практически никакого интереса к вопросам веры? Даже если не соглашаться с представлением

⁴ Собственно, Маркс говорил о генеалогии по женской линии чисто метафорически – в том смысле, что «Конституанта была матерью конституции, а конституция – матерью президента». Через конституцию Луи-Наполеон обретал свою «республиканскую правовую основу» [32 с. 52].

о том, что у Шкловского «концепция литературы <...> граничит с мистикой» [35 р. 112], очевидно, что Шкловский как теоретик и писатель «очень любит религиозные аллюзии» [36 р. 50] и, в частности, отсылки к библейским чудесам. Проиллюстрирую творческое освоение этого топоса в ранних статьях Шкловского одним примером. В рецензии на Маяковского мы находим ничем вроде бы не примечательную отсылку к «Силоамской купели» [15 с. 42]. Это водоем, возле которого Иисус вернул зрение слепому. Сказав: «иди, умойся въ купѣли Силоамстѣ» («пойди, умойся в купальне Силоамской»), Христос исцелил его. «Он пошел и умылся, и пришел зрячим» (Ин. 9: 2–7). При первом взгляде эту аллюзию можно воспринять в рамках уже упоминавшейся полярной оппозиции «узнавание vs. видение», с помощью которой Шкловский отграничивал не-искусство от искусства.

Более пристальный взгляд на библейскую аллюзию Шкловского и контекст, в котором она употреблена, обнаружит, что это не тот водоем, и чудо тоже не то: в действительности имеется в виду исцеление Иисусом хромого у купальни Вифезда. Насмехаясь над избитой образностью символистов, Шкловский обращается к Новому Завету: «В сотый, в тысячный раз восстанавливались образы, но ведь только первый вошедший по возмущению воды в Силоамскую купель получал исцеление» [15 с. 42]. В действительности сказанное относится к увечному, который желал исцелиться лечебной водой из купели Вифезда после того, как ангел сходил туда и «возмущал воду», ибо «кто первый входил <в купель> по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью». Увы, из-за своего увечья бедняга все время опаздывал и его всегда опережали другие. Иисус же сказал ему: «востани, возми одръ твой, и ходи» («встань, возьми постель твою и ходи») (Ин. 5: 4–8), что, разумеется, возымело действие, и хромой начал ходить. Можно только догадываться, двигало ли Шкловским желание остранисть сакральный текст или он просто запаматовал. Так или иначе, эта неточность показывает, что Шкловский был неплохо знаком с чудесными Христовыми деяниями, сколь бы случайным ни было для него это знакомство⁵.

⁵ Сам Шкловский выразился про Священное Писание как про «толстую книгу, которую мой отец читал справа налево, моя мать читала слева направо, а я совсем не читаю» [45 с. 5], и объяснял свои познания в Законе Божьем поверхностным знакомством с «историей церкви по университетским курсам» [46 с. 29].

Это подводит нас к главному библейскому чуду, отсылку к которому содержит само заглавие программного сочинения Шкловского – «Воскрешение слова»⁶. «Аналогия с воскрешением Христа» уже была отмечена как «очевидная (Слово стало плотью и умерло)» [36 р. 50]. Однако это не единственное возможное прочтение новозаветной аллюзии в заглавии формалистического манифеста. Приведенные выше слова Иисуса, обращенные к хромому, приводят на память другое его повеление, имевшее столь же сверхъестественный перлокутивный эффект: слова «отроковице, востани» («девица! встань») (Лк 8: 54), обращенные к умершей дочери равви Иаира. Иными словами, Иисус был не единственным воскресшим в Священном Писании. Некоторых Он вернул к жизни сам. С этой точки зрения страстный рассказ Шкловского об умершем и оживленном Слове представляется адаптацией истории о Лазаре из Вифании с поэтом-футуристом в роли Христа (*in figura Christi*). Разрушение привычных языковых правил – источник его «божественной» силы и власти⁷. «Я не верю в чудо, – так (надев по случаю костюм искусствоведа) протестует Шкловский против татлинских контррельефов, претендующих на создание нового осязаемого мира, – оттого я не художник» [37 с. 107]. Любопытно узнать: если бы он стал художником (а ведь он несколько лет был студентом в художественной школе Л.В. Шервуда),

⁶ Почти полтора десятилетия спустя (1928) Шкловский вспоминал, что его первая книжка «в магазинах попала в отдел богословия». Ничтоже сумняшеся, он объяснил недоразумение тем, «что типограф набрал заглавие древним шрифтом» [15 с. 382].

⁷ Нужно добавить, что для молодого Шкловского литература сближалась с религией и в языковом аспекте. «Произвольные” и “производные” слова футуристов», заявлял он в 1914 году, во многом напоминают «религиозную поэзию всех народов», которая «написана на таком полупонятном языке», как «церковнославянский, латинский, сумерийский» [15 с. 40–41]. Нечто подобное может быть сказано и о футуристической зауми, которая «редко является в своем чистом виде. Но есть и исключения», – быстро добавляет Шкловский («О поэзии и заумном языке»). Одно из них – это «заумный язык у мистических сектантов. Здесь делу способствовало то, что сектанты отождествили заумный язык с глоссолалией – с тем даром говорить на иностранных языках, который, по словам “Деяний св. апостолов”, получили они в день Пятидесятницы. Благодаря этому заумного языка не стыдились, им гордились и даже записывали его образцы» [15 с. 54–55].

у него действительно не было бы другого выбора, кроме как взять и поверить?

Но почему отношение Шкловского к чуду было столь неоднозначным? По какой причине он, с одной стороны, кажется, готов приводить этот аргумент, когда это ему выгодно, а с другой – в то же время отрицает свою веру в чудеса? Стоит посмотреть внимательнее, что он имеет в виду. Итак, что же такое чудо? Я буду полагаться на известное определение Дэвида Юма из его сочинения «Исследование о человеческом познании», опровергающее саму возможность такого явления⁸. «Чудо, – пишет британский скептик, ставя под сомнение это понятие, – есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твердый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте» [38 с. 97].

Отсюда первое предостережение: и поэт-футурист Шкловский, предлагающий заумь, и, соответственно, суверен Шмитта, объявляющий чрезвычайное положение, нарушают не законы природы, а лишь гораздо более мягкие социальные нормы – художественные или правовые – и, следовательно, не творят чудес в юмовском смысле этого слова. Во-вторых, осмысление «остранения» как чудотворного Воскресения представляется Шкловскому скорее фигурой речи, чем фактологическим утверждением. И даже религиозно настроенный Шмитт называет исключение в юриспруденции не богословским чудом как таковым, а лишь его аналогией. Наконец, с жанровой стороны «Воскрешение слова» вряд ли можно квалифицировать как эмпирическую гипотезу о природе искусства. Это беззастенчиво прикрасное высказывание, эристический манифест новой поэтики, стремящейся склонить читателей к радикальному изменению своих эстетических предпочтений. Точно так же стиль Шмитта, как уже отмечалось, является «беспрестанным колебанием между... академическим и пророческим, аналитическим и мифическим» [16 р. 39]. В жаркой полемике с позитивистски настроенными противниками сверхъестественные коннотации слова «чудо», следует признать, были, скорее, солью на раны противника.

⁸ Детальную критику аргументации Юма против чудес см., например, у Ирмана [47].

Несмотря на все это, значимость чуда для теории Шкловского и Шмитта нельзя просто отвергать. Ибо то, на что они так страстно нападали, был именно последний аргумент Юма, опровергающий существование чудес, – «твердый и неизменный опыт» [38 с. 97]. По их мнению, художественное делала художественным, а право – правовым не укоренившаяся самовоспроизводящаяся регулярность, а ее полная противоположность: не обоснованность ожидаемого, а крах всех привычных ожиданий. Таким образом, даже если согласиться с Юмом в том, что в мире, управляемом законами природы, чудеса происходить не могут, это не обязательно должно быть верно в тех сферах, которые основаны на непредсказуемом. Впрочем, действительно ли законы природы настолько несовместимы с чудом, как убеждал нас в этом Юм? Чтобы ответить на этот вопрос, я хотел бы обратиться к трудам австрийского философа науки Карла Поппера.

Появление Поппера в эссе, посвященном главным образом Шкловскому и Шмитту, выглядит довольно странным. Не был ли он, в отличие от двух других героев статьи, последовательным сторонником либерализма? Кроме того, он верил в последовательный прирост человеческого знания, избегая катастрофического видения истории (отстаиваемого Шкловским и Шмиттом), которое понимало изменение в смысле скачка и диахронию как разрыв. И последнее, но не менее важное: Поппер занимался в первую очередь эмпирическими науками, результаты которых подвергаются строгой проверке. Вопреки всем этим различиям мысль Поппера сходилась с мыслью Шкловского и Шмитта в одном важном моменте. Подобно им, в рамках собственной дисциплины Поппер был инакомыслящим, который, вопреки позитивистскому подходу, считал повторение опыта не двигателем, а препятствием для приобретения знаний. И хотя его объяснение того, как происходит научное открытие, прямо не связано с понятием чуда, назначив исключение определяющим моментом в этом процессе, он волей-неволей сделал чудо непременным условием науки. Попробую развить это наблюдение.

Эпистемолог Поппер, подобно Шкловскому и Шмитту, был озабочен тем, чтобы четко определить изучаемую область. В начале 1930-х годов он формулировал свою задачу так: «Теория познания должна установить строгий и универсально применимый критерий, позволяющий отграничивать высказывания эмпирических наук от метафизических утверждений («критерий демар-

кации”»). «Проблема демаркации, – продолжает Поппер, – может быть со всем основанием названа» одной из «двух фундаментальных проблем теории познания» [39 р. 4; ср. 40 с. 54–55]. Прежде чем мы обратимся ко второй фундаментальной проблеме, отмечу, что логика Поппера дизъюнктивна. Высказывание не может быть отчасти научным, подобно тому как женщина не может быть немощно беременной. Каков же строгий и абсолютный критерий, отграничивающий метафизику от науки? Чтобы объяснить это, нужно сказать несколько слов об интеллектуальном контексте, на фоне которого развивал свои идеи Поппер.

В своей автобиографической книге Поппер охарактеризовал свои ранние философские искания как полемику с «махиаанскими позитивистами и витгенштейнианцами Венского кружка» [41 р. 80]. Он поддерживал их радикальный эмпиризм, но считал эпистемологическую перспективу позитивизма в целом искаженной из-за одного предрассудка. Этот предрассудок и составлял вторую из вышеупомянутых фундаментальных проблем теории познания – проблему индукции. В этой краткой статье я не могу в полной мере отдать должное попперовской многосторонней критике этого метода, заключающегося в движении от частного к общему. Важно подчеркнуть, что Поппер считал «все теории индукции» основанными на одной и той же доктрине, которую он называет «доктриной первенства повторений» [42 р. 440]. В отличие от Шкловского и Шмитта, Поппер проводил различие между «логическим» и «психологическим» вариантами доктрины: согласно первой, повторения «предоставляют некое обоснование для признания закона универсальным», а согласно последней, они «вызывают и возбуждают в нас... ожидания и представления» [42 р. 440]. Однако в целом, подобно двум остальным мыслителям, Поппер рассматривал повторение как явление непродуктивное и не имеющее никакой ценности. Еще в конце 1920-х годов Поппер заявлял, что оно не «порождает ничего нового; напротив, повторение может лишь привести что-либо к исчезновению (*ускорение процесса*); привычка и практика лишь *устраняют* обходные пути для процесса реакции, выравнивая его. Итак, ничто не появляется на свет благодаря повторению. Возрастающую быстроту реакции не следует принимать за ее постепенное возникновение заново (*natura facit saltus*)» [39 р. 33].

Некоторые возражения Поппера против основанной на повторении индукции могут показаться знакомыми. Его мысль о

том, что ученые – это не просто пассивные регистраторы каких-то априорно существующих повторений, разворачивающихся перед их глазами, но активные участники процесса познания, налагающие, с некоторой точки зрения, определенные схемы на исследуемые разнородные явления [42 с. 440–442], напоминает шмиттовскую критику кельзеновской «чистой теории права», которая низводит «судей до положения простых автоматов, распределяющих право механически, без интеллектуальной рефлексии или активной содействия» [17 р. 207]⁹. Прочие контраргументы можно рассматривать как возобновление старых философских споров вроде юмовского логического анализа индукции, демонстрирующего, что индуктивное доказательство либо вообще не является доказательством, либо ведет к бесконечной регрессии [39 р. 39–48; ср. 40 с. 46–50].

Целью Поппера не является, однако, простая дискредитация восходящего к Бэкону и Ньютону представления о том, что индукция – это единственный вид логики, присущий научному исследованию. Поппер стремится разработать альтернативную теорию знания, которая обошла бы затруднения, возникающие при обобщении «снизу вверх», исходя из чисто дедуктивных предпосылок. С этой новой точки зрения научная практика есть направленный «сверху вниз» процесс, который начинается не с фактических наблюдений, а с выдвижения гипотез большей или меньшей степени обоснованности. Индуктивист удивится: как общие высказывания о реальности, порождаемые столь произвольным образом, могут соответствовать действительному положению вещей? Вот тут-то мы и подошли к самой сути. Никак не могут, отвечает Поппер; более того, это не имеет первостепенного значения. Отличие науки от метафизики, полагает он, заключается не в том, что наука устанавливает вечные истины; оно заключается в том, что, осознавая собственную погрешимость, наука только выигрывает от ошибок, которым она неизбежно подвержена. Согласно Попперу, значение метода проб и ошибок для роста человеческого знания трудно переоценить. Если никакое повторение эксперимента с какой бы то ни было частотой не верифицирует универсальный закон, ибо в следующий раз результаты не должны с логической неизбежностью быть теми

⁹ Автор этой механической метафоры – учитель Шмитта, Макс Вебер, см. [48 с. 507].

же самыми, то один-единственный негативный результат, единственный контрпример опровергнет его навсегда. Таким образом, отличительным признаком «эмпирических научных высказываний или систем высказываний» является, согласно Попперу, «принцип фальсифицируемости» [39 р. 460; ср. 40 с. 62–65] – то, что соответствующая гипотеза опровержима опытом.

Мое сжатое изложение философии науки Поппера, основанное на его ранних работах конца 1920-х – начала 1930-х годов, было призвано не только показать любопытное сходство между его мышлением и взглядами Шмитта и Шкловского. Я привожу его, чтобы продемонстрировать: понятие чуда, которое использовали Шмитт и Шкловский (первый открыто, а второй посредством библейских аллюзий), не так уж метафизично, как могло показаться изначально. Если «твердый и неизменный опыт» как таковой не способен установить научную закономерность, то для того, чтобы сделать природные законы возможными, неизбежно (хотя бы и неявно) задействуется концепция чуда. Учитывая репутацию Поппера, повсеместно считающегося «критическим рационалистом», эта идея звучит странно. Однако именно по этой причине, как по всей вероятности согласился бы сам Поппер, нам следует приглядеться к ней повнимательней.

С самого начала своей деятельности Поппер непреклонно придерживался противопоставления между «*сингулярными эмпирическими высказываниями*», с одной стороны, и «естественнонаучными законами, теориями и *универсальными эмпирическими высказываниями*», с другой. Последние «составляют *дедуктивные основания* для дедукции предсказаний, то есть дедукции *сингулярных эмпирических высказываний*, истинность или ложность которых может быть выяснена посредством опыта» [39 р. 9]. Приведу пример: существует сформулированный Ньютоном теоретически закон всемирного тяготения, на основании которого я могу образовать сингулярное эмпирическое высказывание, предсказывающее, что если я отпущу очки, которые я держу сейчас в руках, то они упадут. Я легко могу проверить столь тривиальную гипотезу. В противоположность этому, «естественнонаучные законы и теории обладают логическими свойствами... которые должны иметь дедуктивные основания, в том случае, если они могут быть *проверены* не непосредственно, но только *опосредованно через свои следствия*: они... *эмпирически фальсифицируемы, а не верифициру-*

емы. Хотя они не могут быть обоснованы индуктивно, они всегда могут... быть окончательно *опровергнуты опытом*» [39 р. 9; ср. 40 с. 46 и сл.]. Таким образом, если «принцип фальсифицируемости» служит критерием научности всех эмпирических высказываний, то для того, чтобы теория Ньютона приобрела этот статус, должна иметься хотя бы минимальная гипотетическая возможность, что, когда я разожму руки, очки повиснут в воздухе или даже взлетят вверх. Но если я когда-нибудь столкнусь с таким сверхъестественным явлением, я невероятно удивлюсь, ибо я узрим очима своима диво дивное. Позволю себе закончить статью вопросом: следует ли из этого, что поиск научного знания немислим, согласно Попперу, без чудотворства?

Литература

1. Ханзен-Леве О.А. Русский формализм: Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. М., 2001.
2. Гинзбург К. Остранение: Предыстория одного литературного приема // НЛО. 2006. № 80. С. 9–29.
3. Kujundžić D. The Returns of History: Russian Nietzscheans after Modernity. Albany, 1997.
4. Crawford L. Viktor Shklovskij: Différance in Defamiliarization // Comparative Literature. 1984. Vol. 36. № 3. P. 209–219.
5. Парамонов Б. Формализм: метод или мировоззрение? // НЛО. 1996. № 14. С. 35–52.
6. Curtis J.M. Bergson and Russian Formalism // Comparative Literature. 1976. Vol. 28. № 2. P. 109–121.
7. Эрлих В. Русский формализм: история и теория. СПб., 1996.
8. Тульчинский Г. К упорядочению междисциплинарной терминологии // Психология процессов художественного творчества. Л., 1980. С. 241–245.
9. Oever A. van den (ed.). Ostrannen: On “Strangeness” and the Moving Image. The History, Reception, and Relevance of a Concept. Amsterdam, 2010.
10. Бузаджи Д.М. «Остранение» в аспекте сопоставительной стилистики и его передача в переводе (на материале английского и русского языков): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2007.
11. Hollinger V. (Re)reading Queerly: Science Fiction, Feminism, and the Defamiliarization of Gender // Science Fiction Studies. 1999. Vol. 26. № 1. P. 197–215.
12. Sternberg M. Telling in Time (III): Chronology, Estrangement and Stories of Literary History // Poetics Today. 2006. Vol. 27. № 4. P. 125–235.
13. Потебня А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
14. Веселовский А. Историческая поэтика. Л., 1940.

15. Шкловский В. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933). М., 1990.
16. Holmes S. The Anatomy of Antiliberalism. Cambridge, Mass., 1993.
17. McCormick J.P. Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology. Cambridge, 1997.
18. Salter M.G. Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth. Abingdon, 2012.
19. Caldwell P.C. Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism. Durham, NC, 1997.
20. Шмидт К. Политическая теология. М., 2000.
21. Derrida J. Déclarations d'Indépendance // Derrida J. Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. P., 1984. P. 13–32.
22. Шмидт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 37–67.
23. Scheurman W.E. Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law. Cambridge, Mass., 1994.
24. Schmitt C. Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. München, 1928.
25. Rasch W. The Judgment: The Emergence of Legal Norms // Cultural Critique. 2004. № 57. P. 93–103.
26. Wolin R. Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habit and the Aesthetics of Horror // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 3. P. 424–447.
27. Bürger P. Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik // Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht. Frankfurt a/M., 1986. S. 170–176.
28. Зенкин С. Открытие «быта» русскими формалистами // Лотмановский сб. 3. М., 2004. С. 806–821.
29. Якобсон Р. О поколении, растратившем своих поэтов // Смерть Владимира Маяковского. Берлин, 1931. С. 7–45.
30. Шкловский В. Литература и кинематограф. Берлин, 1923.
31. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1957. Т. 8. С. 115–217.
32. Маркс К. Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г. // Там же. М., 1956. Т. 7. С. 5–110.
33. Howe R. From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again: Leo Strauss' Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt // Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Durham, NC, 1998. P. 56–90.
34. Meier H. The Lessons of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy. Chicago, 2011.
35. Robinson D. Estrangement and Somatics in Literature: Tolstoy, Shklovsky, Brecht. Baltimore, 2008.
36. Bogdanov A. Ostranenie, Kenosis, and Dialogue: The Metaphysics of Formalism according to Shklovsky // The Slavic and East European Journal. 2005. Vol. 49. № 1. P. 48–62.

37. Шкловский В. Ход коня: Кн. ст. М., 1923.
38. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Соч.: В 2 т. Москва, 1996. Т. 2. С. 3–144.
39. Popper K. Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. 3. Aufl. Tübingen, 2010.
40. Поннер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М., 1983.
41. Popper K. Unended Quest: An Intellectual Biography. L., 1992.
42. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. L., 2005.
43. Levi N. Carl Schmitt and the Question of the Aesthetic // New German Critique. 2007. Vol. 34. № 2. P. 27–43.
44. Яусс Х.-Р. История литературы как провокация литературоведения // НЛО. 1995. № 12. С. 34–84.
45. Шкловский В. Письмо к Роману Якобсону // Вещь. Международное обозрение современного искусства. 1922. № 1–2. С. 5.
46. Шкловский В. Третья фабрика. М., 1926.
47. Earman J. Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles. Oxford, 2000.
48. Weber M. Grundriss der Sozialökonomik, III Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1947.

References

1. Hansen-Löve A.A. Russian Formalism: Methodological Reconstruction of its Development on Basis of Estrangement Principle. Moscow, 2001.
2. Ginzburg C. Making Things Strange: The Prehistory of a Literary Device // NLO. 2006. № 80. P. 9–29.
3. Kujundžić D. The Returns of History: Russian Nietzscheans after Modernity. Albany, 1997.
4. Crawford L. Viktor Shklovskij: Différance in Defamiliarization // Comparative Literature. 1984. Vol. 36. № 3. P. 209–219.
5. Paramonov B. Formalismus: Method or Worldview? // NLO. 1996. № 14. С. 35–52.
6. Curtis J.M. Bergson and Russian Formalism // Comparative Literature. 1976. Vol. 28. № 2. P. 109–121.
7. Erlich V. Russian Formalism: History – Doctrine. Saint-Petersburg, 1996.
8. Tulchinsky G.L. Towards arranging of the interdisciplinary terminology // Psikhologiya processov khudozhestvennogo tvorchestva. Leningrad, 1980. P. 241–245.
9. Oever A. van den (ed.). Ostrannenie: On “Strangeness” and the Moving Image. The History, Reception, and Relevance of a Concept. Amsterdam, 2010.
10. Busadzhi D.M. Enstrangement from a perspective of comparative stylistics and its representation in translation (based on the materials of English and Russian). Moscow, 2007.

11. Hollinger V. (Re)reading Queerly: Science Fiction, Feminism, and the De-familiarization of Gender // Science Fiction Studies. 1999. Vol. 26. № 1. P. 197–215.
12. Sternberg M. Telling in Time (III): Chronology, Estrangement and Stories of Literary History // Poetics Today. 2006. Vol. 27. № 4. P. 125–235.
13. Potebnaya AA. From Notes on the Theory of Literature. Kharkov, 1905.
14. Veselovsky AN. Historical Poetics. Leningrad, 1940.
15. Shklovsky VB. The Hamburg Score. Moscow, 1990.
16. Holmes S. The Anatomy of Antiliberalism. Cambridge, Mass., 1993.
17. McCormick JP. Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology. Cambridge, 1997.
18. Salter MG. Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth. Abingdon, 2012.
19. Caldwell PC. Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism. Durham, NC, 1997
20. Schmitt C. Political Theology. Moscow, 2000.
21. Derrida J. Declarations of Independence // Derrida J. Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Paris, 1984. P. 13–32.
22. Schmitt C. Concept of the Political // Voprosy Sociologii. 1992. № 1. P. 37–67.
23. Scheurman WE. Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law. Cambridge, Mass., 1994.
24. Schmitt C. Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle. München, 1928.
25. Rasch W. The Judgment: The Emergence of Legal Norms // Cultural Critique. 2004. № 57. P. 93–103.
26. Wolin R. Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 3. P. 424–447.
27. Bürger P. Carl Schmitt or Foundation of Politic and Aesthetic // Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht. Frankfurt a/M, 1986. S. 170–176.
28. Zenkin SN. The Discovery of 'but' by Russian Formalists // Lotmanovskij Sbornik 3. Moscow, 2004. P. 806–821.
29. Jakobson R. On a Generation that Squandered Its Poets // Death of Vladimir Mayakovskij. Berlin, 1931. P. 7–45.
30. Shklovsky VB. Literature and cinema. Berlin, 1923.
31. Marx K. 18 Brumaire of Louis Bonaparte // Marx K., Engels F. Works. Vol. 8. Moscow, 1957. P. 115–217.
32. Marx K. The Class Struggles in France, 1848 to 1850 // Marx K., Engels F. Works. Vol. 7. Moscow, 1956. P. 5–110.
33. Howse R. From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again: Leo Strauss' Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt // Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Durham, NC, 1998. P. 56–90.
34. Meier H. The Lessons of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy. Chicago, 2011.

35. *Robinson D.* Estrangement and Somatics in Literature: Tolstoy, Shklovsky, Brecht. Baltimore, 2008.
36. *Bogdanov A.* Ostranenie, Kenosis, and Dialogue: The Metaphysics of Formalism according to Shklovsky // The Slavic and East European Journal. 2005. Vol. 49. № 1. P. 48–62.
37. *Shklovsky VB.* Knight's Move. Moscow, 1923.
38. *Hume D.* A Treatise of Human Nature // Hume D. Works. Vol. 2. Moscow, 1996. P. 3–144.
39. *Popper K.* The two fundamental problems of the theory of knowledge. Tübingen, 2010.
40. *Popper K.* Logic and Growth of Scientific Knowledge: Selected Works. Moscow, 1983.
41. *Popper K.* Unended Quest: An Intellectual Biography. London, 1992.
42. *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. London, 2005.
43. *Levin N.* Carl Schmitt and the Question of the Aesthetic // New German Critique. 2007. Vol. 34. № 2. P. 27–43.
44. *Jauss HR.* Literary History as a Challenge to Literary Theory // NLO. 1995. № 12. P. 34–84.
45. *Shklovsky VB.* Letter to Roman Jakobson // Veshch'. Mezhdunarodnoe obozrenie sovremennogo iskusstva. 1922. № 1-2. P. 5.
46. *Shklovsky VB.* The Third Factory. Moscow, 1926.
47. *Earman J.* Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles. Oxford, 2000.
48. *Weber M.* Economy and Society. Tübingen, 1947.

*Авторизованный перевод с английского
И.А. Пильщикова*

Сведения об авторе

Путер Стэйнер, почетный профессор Пенсильванского университета, Филадельфия, США; Юнь Шань профессор, Гуандунский университет иностранных языков и внешней торговли; 510000, Китай, Гуанчжоу, Байюнь Норт авеню, 2.

Information about the author

Peter Steiner, professor emeritus University of Pennsylvania, Philadelphia, USA; Yunshan professor, Guangdong University of Foreign Studies; 2 Baiyun North Avenue, Guangzhou Shi, Guangdong Sheng, China, 510000.

ПЕРЕВОДЫ

Интенциональный анализ и проблема спекулятивного мышления¹

Тема моего краткого выступления звучит как «L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative». Поставленные рядом, эти термины подводят нас к вопросу о [сфере] правомочности и границах феноменологии. Но речь не о субъективной оценке. «Феноменологическое движение» – это событийная история. У него был свой период расцвета. Мыслители, которые некогда образовывали союз, некую «школу», объединенные общими базовыми убеждениями, умерли или пошли собственным путем. Но эта внешняя история, сложившаяся таким образом, не затрагивает внутренней истины размышлений. Если феноменология является философией в подлинном смысле слова, то неважно, что в глазах общества она принадлежит эпохе, окончательно ушедшей в прошлое. Все формы (Gestalten) мыслящего духа преходящи, но сам logos – это вечно живой огонь, гераклитовский руг aeizoop. В течение своей долгой, богатой размышлениями жизни Эдмунд Гуссерль всегда сознавал хрупкость человеческих теоретических построений (Theoreme), всегда был готов измениться, всегда готов

© Шестова Е.А., перевод на русский язык, 2019

¹ Доклад на Международном феноменологическом коллоквиуме (Colloque International de Phénoménologie) в Брюсселе, апрель 1951 года. Впервые был опубликован под заглавием «L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative» в *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. Paris, 1952. – прим. издателя.

Перевод выполнен по изд.: Fink E. Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens // Fink E. Nähe und Distanz / Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1976. S. 139–157. Мы благодарны за помощь в работе над текстом М.А. Белоусову. – Е. III.

уступить то, что завоевал с таким трудом. И мы чтим его память прежде всего тогда, когда принимаем его труд всерьез, не храня его с благоговением, но и не пытаясь «довершить», а вступая с ним в диалог. Вопрос о соотношении интенционального анализа и спекулятивного мышления затрагивает лишь один-единственный сюжет этого диалога, не выводя на свет всего упомянутого измерения.

На первый взгляд дело обстоит так, словно здесь ставится в первую очередь методологическая проблема. Заявляется, что «феноменологическое движение» с самого начала «анти-спекулятивно»; частью его пафоса является решительный отказ от какой бы то ни было насильственной спекулятивной интерпретации мира. Оно стремится непредвзято и без всякого систематизирующего конструирования показать сами вещи – что и как они есть, попросту и без искажений. Оно хочет оставить первое и последнее слово за «самими вещами». Оно хочет уберечь их от затуманивающей путаницы поспешных «толкований» и тем самым обеспечить возможность встречи, в которой человек с глубоким смиренным доверием выходит навстречу вещам в их самостоятельности, целиком отдается им и так переживает освобождение из тюрьмы, которую он обычно создает себе сам – и которую, если он «философ», он гордо именует своей «системой». В начале своего пути феноменология жила с этим антиспекулятивным настроением. Здесь не время обсуждать, насколько сильно феноменология была пленена духом тогдашней эпохи, насколько она определялась в том числе позитивизмом и антиметафизическим аффектом; важно то, что она противопоставляла себя философской традиции, поскольку та несла отпечаток спекулятивной метафизики. Феноменологический способ мышления и спекуляция казались совершенно несовместимыми. Но сегодня возникает вопрос, является ли методическое разграничение «анализа» и «спекулятивного мышления» необходимым или от него можно отказаться – должна ли феноменология по сути своей отрицать спекуляцию? Может быть, это и ставит проблему ограничений феноменологического метода таким образом: только увидев его границы, мы впервые обозначим законную область его легитимного и плодотворного применения. И следующий вопрос: действительно ли в ходе развития и складывания феноменологической философии выдерживается заявленное воздержание от всякой спекуляции – и не появляются ли, к примеру, у Гуссерля замаскированные спекулятивные рассужде-

ния в учении о «феноменологической редукции» или о «трансцендентальном идеализме»? И дальше стоит спросить, а существует ли феноменологический анализ спекулятивного мышления – и может ли он вообще существовать? Не является ли, в конце концов, различие интенционального анализа и спекулятивного мышления чем-то большим, чем просто различие подходов, чем просто разница методов? От того, как мы ответим на эти вопросы, зависит то, как определяется историческое положение феноменологии, как соотносятся ее проблемы с большими вопросами классической философии, с диалектикой Платона, с герменевтикой Аристотеля, с «трансцендентальной постановкой вопроса» Канта, со спекулятивным мышлением Гегеля. Феноменология появилась на рубеже веков, движимая стремлением, которое происходило из неуслышанного запроса. Она понимала себя как радикально новое начало. Конечно, она родилась в «пустое время» философии. Продолжатели кантианства, которое свелось к простой методологии позитивных наук, задавали тон в академическом сообществе – по меньшей мере в Германии. Ницше еще не был признан в качестве мыслителя-метафизика. Вообще со времен «краха немецкого идеализма» метафизике больше не находилось места. Феноменология не начинается как восстановление метафизики – но и не поддерживает те формы вторичного мышления, которые, как натурфилософия или философия истории, уже берут своей предпосылкой исследования позитивных наук. Она не хочет быть ни метафизикой, ни наукоучением на основе чего-то иного. Она хочет быть философией как строгой наукой, т. е. хочет осуществить в рамках своей собственной, изначально присущей ей сферы строгое удостоверение и обоснование – интересубъективно контролируемую верификацию, которая как раз и составляет стиль позитивной науки. Тем самым, [с одной стороны,] она неотъемлемо включает в себя критику традиционной метафизики. Последнюю она считает в целом совокупностью гениальных прозрений, темного глубокомыслия и высокомерных деклараций, которым не хватает строгого обоснования. С другой стороны, она по сути своей отмежевывается от позитивных наук, поскольку делает своей темой гораздо более изначальное измерение. Все науки берут «жизненный мир» в качестве предпосылки, начинаются в нем – но тотчас же оставляют его позади. Именно то, что все науки хотя и берут предпосылкой, но забывают, и составляет измерение, где вступает в дело феноменология. Традиционную метафизiku она

хочет превзойти «научной строгостью», а наличные позитивные науки – изначальностью. Но страстная вера феноменологии в возможность радикально нового начала означает не только критику метафизической традиции и непроясненной установки наук, но и – в более существенном смысле – отказ от истории. Она полагает, что можно сбросить балласт столетий и начать с самого начала. И потому она стремится выработать новое, изначальное и непосредственное отношение «к самим вещам». «Сама вещь» – вот лозунг ее теоретической революции. «Сама вещь» интерпретируется как данное, непосредственное, созерцаемое. То есть «сама вещь» берется в том, как она себя показывает (является), в ее непосредственной наличности, в ее чувственной конкретности. Вещь в актуальном чувственном восприятии (Sinnending) – вот методологический прототип того, что считается «самой вещью». Это не означает, что темой феноменологического исследования являются только чувственно воспринимаемые или только актуально данные вещи; «сами вещи» – это и положения дел, и числа, и логические формы; у каждой из них свой собственный, присущий ей способ приходить к «изначальной данности». То обстоятельство, что Гуссерль признавал множество способов изначальной данности – столько же, сколько существует регионов вещей, – не исключает того, что в основополагающем методологическом смысле непосредственно присутствующая и данная в созерцании чувственно воспринимаемая вещь становится моделью того, как феноменология в начале своего пути мыслит самую суть (Selbstheit) самой вещи. Другие сущностные моменты феноменологического начинания таковы:

1. «Саму вещь» надо отвоевать, сняв скрывающие смысловые напластования, привнесенные научными теориями; изначальным образом данная вещь (Ding) – это еще не та вещь, которая посредством точных измерений локализована в идеализированной пространственно-временной системе; это не та вещь, которая, к примеру, состоит из волновых колебаний и квантов энергии. Она сама по себе имеет цвет, твердость, тяжесть и т. п.

2. Предполагается, что «саму вещь» можно определить предикативно, указать и описать с помощью логико-синтаксических форм языка; однако в своей автаркичной независимости сама она не нуждается в языке. Другими словами, язык понимается как присущая человеку способность осмысленно артикулировать вещи, сами по себе свободные от языка. Язык, как утверждается,

не имеет ничего общего с бытием вещи. Предикация считается логической операцией над самой по себе до-логической вещью. Тем самым феноменология уже с самого начала полна опасливого недоверия по отношению к соблазну, который заключают в себе слова, понятия и языковые выражения; она хочет совлечь с вещей привычные языковые одеяния, чтобы представить их нашему взору «обнаженными и свободными от логики». Она мечтает о бережном языке, который осознает собственную природу – который не совершает насилия над вещами и всегда может отличить предикативную форму от «самой вещи».

Этот импульс определяет и «Логические исследования» Гуссерля; основополагающие гуссерлевские анализы слова, предложения, значения, логико-синтаксической структуры в совокупности нацелены на поиск «верного соотношения» между вещью и языковым выражением. Вся логическая сфера трактуется как принципиально основанная на до-логической.

3. Со сказанным самым тесным образом связана феноменологическая концепция понятия вообще. Понятия считаются «идеальными образованиями»; сказано, что их способ бытия – «идеальность». Но это обозначение остается настолько общим, что включает в себя и что-то вроде «смысла» как того, что понимается в понимании, и что-то вроде «сущности» (*Wesenheit*). Поскольку понятия и категории образуются и разрабатываются с помощью последовательных логических операций и являются тем самым продуктами спонтанной человеческой активности, они принципиально опосредованы и фундированы в до-логических данностях. Логическая операция основывается на до-логическом созерцании (*Intuition*). С другой стороны, самому Гуссерлю знаком созерцание логического, прежде всего там, где речь идет о формальных или материальных сущностях. Созерцание, будь это самоданность индивидуального или общего предмета, имеет для него безусловное преимущество.

Изложенная здесь характеристика общего стиля феноменологического метода побуждает к размышлениям и вопросам. Может ли философствующий человек вообще своими силами вырваться из исторического движения философии, действительно радикально начать сначала? Вернется ли он в самом деле в некое пра-состояние, если «заклучит в скобки» мыслительную работу веков, откажется пользоваться ею, полагаясь только на собственное зрение и мышление? Основана ли в конечном счете методоло-

гическая революция феноменологии на внеисторичной «наивности»? Найти ответ на эти вопросы можно только в том случае, если [допустить, что] две с половиной тысячи лет западного истолкования бытия – это не просто цепь провальных человеческих попыток разъяснить [бытие], но история самого бытия. Возможно, уже основной принцип феноменологической методики скрытым образом соответствует новременной сущности метафизики именно потому, что он воплощается как метод. «Метод» – это в первую очередь продуманный и заранее распланированный способ человеческого подхода к сущему. Сущее мыслится как то, что выкраивается по человеческой мерке, соответствует масштабу человеческой способности схватывания. Разумеется, мы можем познавать только то, что согласуется с нашей познавательной способностью как условием [понимания], но было бы слишком самонадеянно заявлять, что «существует» только то, что мы можем познать. Там, где «метод» приходит к безусловному господству, человек – явно или по умолчанию – считается «мерой всех вещей». И этот метод, который хочет только дать слово самим вещам и мнит, что далеко ушел от самонадеянности человеческого деспотизма, именно потому, что он функционирует как метод, тоже покоится на скрытом метафизическом основании, полагающем субъекта как нечто абсолютное. И далее остается открытым вопрос, существует ли вообще то, чего хочет достичь феноменологический метод, – допонятийное, до-теоретическое и допредикативное сущее? Характеристики, которые, как нам кажется исходя из наших научных знаний, принадлежат самим вещам, несомненно можно снова совлечь с них. Мы можем перестать примысливать к поверхности земли, по которой мы ходим, шарообразную форму планеты; но мы никогда не сможем изъять из мышления категориальную структуру вещи (Ding). Онтологические понятия засели в «самих вещах». В структуре вещи (Ding) еще присутствует онтологическая работа всей западной истории философии. В мельчайшем камешке на пашне, в легчайшем облаке на небосводе, в кузнечике на лугу – во всем обитают мысли Платона и Аристотеля, Лейбница и Гегеля, присутствует структура, онтологический очерк, в согласии с которым каждое сущее есть то, что оно есть. Вещь можно обнажить, можно совлечь с нее множество разнообразных характеристик, теоретических и практических, но она не перестанет быть сущим. То, что мы мыслим «о» вещи, неважно; однако то, что мы мыслим «в качестве» вещи, – это ее онтологиче-

ское устройство (*état ontologique*)², ее «природа». Сама вещь, таким образом, сущностно определяется посредством понятий, которые никогда нельзя «совлечь с нее». Не существует допонятийной вещи, если мы понимаем понятие в строго онтологическом смысле. И в столь же малой степени существует сущее, действительно свободное от языка. Разумеется, есть бесчисленное множество вещей, которых никогда не касалась человеческая речь. Но поскольку они участвуют в «бытии», они находятся в сфере владычества языка, который и есть открытость бытия. Даже короткое размышление показывает, что руководящее понятие феноменологического метода – допонятийная и доязыковая сама вещь – основывается на смутных и непроясненных предпосылках, что здесь уже скрыто вынесены решения, для экспликации и проверки которых необходимо спекулятивное мышление. Это станет еще очевиднее, если мы приглядимся к тем трансформациям, которые происходят с Гуссерлем. Обычно говорят, что Гуссерль не удержал «реалистического» начинания первых лет своей работы и в поздней философии впал прямо-таки в крайний субъективный идеализм. Это совершенно неверно. [Его] поздняя философия полностью вытекает из ранних начинаний. Если уж угодно использовать неопределенное выражение «субъективизм», то его точно так же надо применять и к начальному периоду; ранний так называемый «реализм» не менее «субъективен», чем позднейший «идеализм». Ведь «сама вещь» как тема феноменологического метода – это не сущее как оно есть само по себе, но сущее, которое в существенном смысле является *предметом*, то есть сущим для нас. Вопрос о том, как чистое бытие того или иного сущего относится к бытию-предметом этого сущего, решительно отбрасывается как неверная постановка проблемы. Но на самом деле это и есть насущнейшая проблема, которую феноменология Гуссерля упускает, поскольку избегает спекулятивного мышления. Она просто постановила, что сущее равно «феномену», показывающему себя и представляющему себя сущему. Вещь в себе, которая принципиально ускользала бы от явления, не имела бы смысла, она была бы чем-то пустым и не-понятным (*Unbegriff*). В самой общей формулировке аргументация звучит так: что не может быть предъявлено для удостоверения как феномен, то вообще не может существо-

² Французское выражение стоит в скобках в немецком тексте для пояснения «*ontologische Verfassung*». – *Е. III.*

вать. Но сама по себе феноменальность феномена никогда не будет феноменальной данностью. Это всегда и с необходимостью тема спекулятивного определения. То, что только удостоверяемое «существует», составляя полный и значащий объем понятия «существующее», не может быть в свою очередь показано посредством удостоверения. Явление сущего – это не что-то такое, что само является. Западная метафизика мыслит сущее как субстанцию и субъект. Субстанцией оно является как чистая в-самом-себе-замкнутость. Субстанция – это сущность, *ousia*. Сущность лежит в основании всякого явления. Слово «явление» обладает загадочной многозначностью. Оно означает, во-первых, появление сущего, выход в открытое [пространство] между небом и землей. Все конечное является, вступая в пространство и время этого промежутка и существуя там как преходящее. Во-вторых, «являться» для некоего уже обнаружившегося конечного сущего может означать «предъявлять себя». Ни одна вещь не остается скрытой в себе, скрытой в своей сущности, она соотносится с другими, соседними вещами, с которыми она граничит. Субстанция является во множестве своих свойств и соотношений. Здесь «являться» означает пребывать в отношении – одно сущее относится к другим сущим. Это предъявление себя шире, чем основанный в нем специфический способ, которым вещь предъявляет себя познающему субъекту. Онтологическая возможность знания коренится в общем бытии вещей друг для друга. В Новое время отношение познания настолько прочно занимает центральное место, что преимущественно оно и определяет понятие явления. Это связано с метафизической интерпретацией субстанции как субъекта, т. е. с декартовским и лейбницевским преобразованием метафизики. Феномен становится представленным предметом представляющего Я. Феноменология Гуссерля неявно опирается на нововременное преобразование метафизики, не участвуя в нем открыто и не видя здесь проблему. Онтологическая проблематичность [этого преобразования] не становится предметом обсуждения. Сущее превратилось в феномен. При этом феномен не рассматривается как некая манера сущего соотноситься с другими вещами или с представляющим Я-субъектом. Более того, отныне твердо решено: сущее – это предмет и ничего больше. Проверка этого заранее принятого решения выходит за рамки феноменологического метода, поскольку он принципиально понимает всякую проверку как удостоверение дающим себя феноменом. Гуссерль выводит из

своего основополагающего начинания самые радикальные следствия. Если сама вещь принципиально является феноменом, то она в конечном счете вообще не самостоятельна. Она есть то, что она есть, только по отношению к субъекту, которому она является. Но и его нельзя охарактеризовать как замкнутое в себе и отдельное сущее. Он есть то, что он есть, только когда представляет представленный предмет. Представление, по сути своей, – это не отношение между двумя самостоятельными вещами, которые можно отделить друг от друга; первично отношение. Представляющее Я и представленный предмет содержатся в нем как его моменты. От самой вещи феноменологический взгляд смещается к конкретному отношению. Если до того «вещь» рассматривалась как непосредственно и допонятийно «данное», то теперь в поле зрения попадает вся система самоданности со всеми ее объективными и субъективными моментами. Теперь, собственно, темой становится субъект-объектное отношение в целом со всеми его ноэтико-ноэматических структурами. И о гениальности Эдмунда Гуссерля свидетельствует то, что он не остановился на бесплодных и неясных рассуждениях о субъект-объектном отношении как собственном измерении философской проблематики, – он не просто вышел за пределы «наивного реализма», который ищет только саму вещь, но и открыл способ прояснить это отношение путем конкретных и тщательных исследований. Всякое представление – это представление о предмете. Сознание – это сознание-о... Разумеется, есть множество видов и классов этого сознания-о...; но простая классификация психических феноменов еще не образует исследовательской тематики. Гуссерль продвинулся намного дальше своего учителя Brentano, переняв его (происходящий из схоластики) термин «интенциональность» и превратив его в заглавие необъятной исследовательской проблемы. Всем вам известны стиль, масштаб и значение работы Гуссерля. Интенциональный анализ – это собственный гуссерлевский метод исследования. Нет смысла описывать его здесь, в кругу людей, знакомых не только с опубликованными работами, но и с манускриптами из наследия [Гуссерля]. Вы знаете, что Гуссерль выделяет много основных разновидностей интенциональных актов: восприятие, репрезентацию (*Vergegenwärtigung*), опыт чужого, воображение, чувственное и категориальное созерцание, интуиция и сигнификативные модулы [сознания], рецептивные и спонтанные акты и т. д. Вы знаете, что он проводил сущностное различие между интенциями, на-

правленными на предмет, и теми, в которых Я есть для самого себя, знает о себе; и точно так же известно важное различие актуальной и хабитуальной интенциональности.

Но позвольте мне указать на отдельные моменты интенционального анализа, в которых коренится проблема. Можно поднять вопрос, где вообще находится эта так называемая интенциональность? Является ли она свойством человеческой душевной жизни, предметом «внутреннего восприятия»? Или же она еще и снаружи, при вещах и в вещах? Мне кажется, глубокое прозрение Гуссерля состояло в том, что интенциональность – это не дескриптивное качество душевных переживаний, а как раз конкретное целое субъект-объектного отношения, то есть в строгом смысле она не располагается ни внутри субъекта, ни снаружи, в вещах. Вещь, взятая как феномен, точно так же является моментом интенциональности, как и представляющее, выносящее суждение Я. Это означает, что интенциональность – это вообще не «данное» (Datum), ее нельзя понимать по модели внешней или внутренней «данности» (Gegebenheit), поскольку она как раз и образует измерение, в котором различаются «внешнее» и «внутреннее». Поскольку интенциональность – это интенциональное отношение, она не позволяет списать со счетов ни ту, ни другую сторону этого отношения. Но это означает, что гуссерлевский интенциональный анализ в силу внутренней необходимости выводит за пределы того понимания, которое придерживается реальной различности отдельных вещей и в бытийном отношении отличает не только одну вещь от другой, но и объект от субъекта. Поскольку Гуссерль понимает вещь как феномен – а этот последний, в свою очередь, как структурный момент интенциональности, а именно ее предметный полюс, который при этом неотделим от переживающего полюса Я, – он в конце концов приходит к концепции универсального процесса, в котором противоположность субъекта и объекта преодолевается конкретной целокупностью «интенциональной жизни». В интенциональном анализе вещь раскрывается как индекс разнообразных субъективных свершений, – как продукт (Gebilde) этих свершений, как результат их совместного действия он в некотором смысле принадлежит этим свершениям. То, что в обычной жизни мы называем вещами, для Гуссерля является продуктами конституирования. Но эти продукты неотделимы от производящих свершений. Только слепая и бездумная повседневность полагает, что вещи есть вне зависимости от того,

имеет место субъективный опыт или нет. Но для феноменолога конституирующие свершения и конституированные в них продукты этих свершений сущностно неразделимы; они различаются только как относительные моменты в охватывающем их целом.

Мне кажется важным, что интенциональный анализ в ходе своего методического разворачивания превращается в разновидность философии жизни. Пока «аналитика» движется в конкретных истолкованиях, она плодотворна – но если она рефлексивует о смысле бытия этой жизни в целом, она рискует впасть в бесплодную аргументацию. Понятие жизни в феноменологии Гуссерля не излагается спекулятивно. С этим связано и то, что у Гуссерля дело никогда не доходит до онтологического определения процессов конституирования и самой интенциональной жизни. Рецептивно конституирование или продуктивно? Или ни то, ни другое? У Гуссерля смысл «трансцендентального конституирования» колеблется между смыслообразованием и творением. И точно так же в конечном счете неопределенным остается бытийный смысл всеобъемлющей жизни в целом. Это не упрек – который был бы просто смешон перед лицом той неслыханной работы, которую проделал за свою жизнь Гуссерль. Речь не о том, чтобы создать перечень: чего не хватает феноменологии; а о том, чтобы посмотреть, как можно дальше разрабатывать поднятые ею вопросы. Возможно, антиспекулятивная установка феноменологии нуждается в радикальном пересмотре? Спекулятивное мышление необходимо не только для того, чтобы понять онтологическую сущность интенционального конституирования сущего в жизненных процессах субъективности, – спекулятивная мысль нужна уже для того, чтобы понять словно бы инстинктивно совершаемый процесс гуссерлевского интенционального анализа. Дело в том, что Гуссерль никогда не рефлексивует ни над фактически протекающими актами жизни, ни над действительно действующими интенциями; они представляют собой очень сложное переплетение. Он анализирует, всматриваясь в основные формы, в первичные модусы, т. е. предварительно проводя систематизацию. Воспоминание – это интенциональная модификация восприятия, сознание прошлого – модификация сознания настоящего, опыт чужого – модификация опыта самого себя и т. д. При определении того, что Гуссерль считает первичными формами интенциональности, в дело вмешиваются неявные и в должной мере не признанные спекулятивные наброски. Фактически не

существует такой душевной жизни, которая поначалу протекала бы в первичных интенциональных формах, и лишь затем надстраивала бы разнообразные модификации. Но Гуссерль пользуется этим методическим принципом. Его базовая модель – это восприятие непосредственно данной в настоящем, чувственной, доступной вещи. На базе этой первичной формы интенции он хочет выстроить все остальные, более сложные формы. Но действительно ли отдаленность – это модификация близости, прошлое и будущее – модификации настоящего, другой – модификация моего Я? Эти сомнения, касающиеся принципиальных моментов, могут быть разрешены только в результате спекулятивной интерпретации пространства, времени и мы-модуса человеческого вот-бытия. Величие того свершения, которому Гуссерль посвятил свою жизнь, – в несравненной тщательности анализов, в его обостренном критическом чутье к тончайшим нюансам, в проделанной им необъятной работе, включающей тысячи анализов. Он разработал стиль опроса интенциональности ни с чем не сравнимого уровня. Жизнь в большей степени определяется скрытыми, нежели явными осмыслениями. «Интенциональный анализ» совершается как экспликация имплицитных составляющих смысла. Для этого необходимо бесконечное терпение и столь же бесконечное внимание духа к мелочам, необходимо пристально и в то же время спокойно вглядываться в филигранные переплетения интенциональностей. Ценность и значимость интенционального анализа не подлежат обсуждению. Феноменологам не надо доказывать его фундаментальную важность. Но вопрос заключается в отношении интенционального анализа к спекулятивному мышлению. Права ли феноменология, отказываясь от метафизической традиции? Может ли она сама занять место Платона, Декарта, Гегеля? Делает ли интенциональная аналитика метафизику излишней? Мы попытались показать, что даже в отказывающейся от всякой метафизики феноменологии самого Гуссерля, пусть и в скрытом виде, содержатся спекулятивные элементы: интерпретация «самой вещи» как феномена, постулат о радикальном начинании сначала, тезис о вторичности понятийного [измерения], вера в «метод», неопределенность того, что называется «конституированием», неопределенность феноменологического понятия жизни – и не в последнюю очередь сам процесс анализа, особенно утверждение преимущества первичных модусов. Но поскольку эти спекулятивные мотивы мышления действуют как бы подспудно, поскольку

они не выносятся на обсуждение, интенциональная аналитика берется в качестве универсального метода – и тем самым на нее возлагается слишком много. Анализ не может сделать того, на что способно спекулятивное рассуждение. У него есть своя область применения; однако он неспособен исходя из самого себя обоснованно определить собственную сферу исследований. Прежде всего, ему не следует узурпировать проблематику спекулятивного рассуждения. Интенциональность – это ключевое гуссерлевское выражение для обозначения субъект-объектного отношения. И пусть даже измерение этого отношения берется очень конкретно и разворачивается очень подробно, оно никогда не станет единственной ареной бытия. Мир изначальное любого сущего, любых объектов и субъектов. Мышление в самой собственной своей сути – это размыкание человека навстречу миру. Это может прозвучать как волюнтаристское утверждение. Впечатление произвола еще усиливается, если задуматься о многозначности слова «мышление». Например, мы размышляем о событиях, значение которых нам не до конца ясно; или размышляем, планируя и намереваясь что-то сделать; мы мыслим, когда формулируем языковое высказывание или когда решаем математическую задачу – и так далее. Мыслить можно о сущем, о вещах, о переживаниях, о числах. Такое обдумывание, осмысление сущего, однако, носит вторичный характер и возможно только потому, что мы уже заранее помыслили, что такое вообще вещь. Это вот «помыслили заранее» и есть мышление в более существенном смысле слова. В обычной жизни мы не мыслим априорные мысли, мы движемся в них как внутри дошедшей до нас традиции. Учреждают эту традицию мыслители. Они продумывают структуру сущего как такого. Это с давних пор зовется «метафизикой». Более близкое к сущности, более собственное мышление происходит там, где оно выходит за пределы конечных вещей к бытию в целом. Во всяком мышлении помыслено само бытие, вот о чем говорит выражение Парменида: «Одно и то же быть и мыслить». Само бытие – это не расплывчатое «всеобщее», это пространство-время мира, который охватывает все существующие вещи.

Философское мышление по сути своей спекулятивно. Возможно, я выскажу не просто свою субъективную точку зрения, если скажу, что будущее феноменологии зависит от того, удастся ли ей установить подлинное отношение между интенциональным анализом и мышлением в собственном смысле слова и обеспечить

их подлинную встречу, вместо того чтобы занимать антиспекулятивную установку. Но это подразумевает не простое сближение с метафизической традицией, а скорее решительное и начинающее с истоков возобновление проблематичности бытия. Гуссерль много говорит об онтологии, однако он имеет в виду эйдетическое учение о предметах самого высокого порядка. Априори само рассматривается как предмет. В действительности бытийные структуры, и тем более само бытие, никогда не являются «предметами», которые можно отыскать, описать и проанализировать, следуя интенциональностям, которые их сформировали. Различие между вещью и вещьностью или даже между всеми конечными вещами и их структурами, с одной стороны, и бесконечным бытием самим по себе – с другой, – это совсем не то же самое, что различие между двумя любыми вещами; как и различие между интенциональным анализом и спекуляцией не является всего лишь методологическим. Речь идет не о «различиях», которые проводит умствующий рассудок. В мышлении, удерживающем те несводимые различия, которое создают разрыв между бытием и сущим, мыслящий получает и опыт их изначального единства. И пусть для здравого смысла спекулятивное мышление выглядит как простая выдумка, в действительности это только слушание Логоса и согласное с ним, вторящее ему говорение, как сказано в изречении Гераклита: «Ouk emou alla tou logou akousantas homologein sophon estin hen panta einai» (фр. В50). «Если вы слушали не меня, но Логос, мудро будет согласиться с тем, что все одно»³.

Перевод с немецкого Е.А. Шестовой

³ Мы следуем здесь за немецким переводом О. Финка: «Habt ihr nicht mich, sondern den LOGOS vernommen, so ist es weise, mit darin einzustimmen, dass alles eins ist». Нумерацию фрагмента Финк приводит по изданию Дильса-Кранца, где перевод несколько отличается: «Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins» – «Если они внимали не мне, но смыслу [речи], то мудро в согласии с этим смыслом сказать, что все одно». В издании «Фрагменты ранних греческих философов» под ред. А.В. Лебедева этот фрагмент переведен иначе: «“Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно”, – говорит Гераклит. [Синтаксическая двусмысленность допускает перевод: “...есть только одно Мудрое Существо, которое знает все”]». – *Е. Ш.*

Два понятия «тип» в работах Альфреда Шюца¹

Социальный мир обладает особыми измерениями близости и отдаленности в пространстве и времени, равно как и интимности и анонимности. Каждое из этих измерений обладает особой горизонтальной структурой и каждому из них принадлежит особый тип переживаний. Эти переживания допредикативны, они образуют типологии, формируемые по-разному для переживаний, относящихся к современникам, предшественникам и наследникам. Особенно важен здесь анализ Гуссерлем допредикативного опыта и природы типов (хотя и не примененный им к социальному миру). (I, 148, цит. *Erfahrung und Urteil*, §§8, 22, 24, 25, 26, 80, и 83 (a)).

Деятого ноября 1940 г. Альфред Шюц (1899–1959) писал своему другу Арону Гурвичу: «Вы должны прочитать *Erfahrung und Urteil* как можно скорее, эта работа нужна вам более, чем вы предполагаете»². Возможно Шюц и сам только недавно прочитал эту книгу. Ссылки на указанную работу Гуссерля, опубликованную в 1938 году под редакцией Людвиг Ландгребе, появляются в текстах Шюца значительно позже и главным образом в связи с тем, что Гуссерль называл «эмпи-

© Эмбри Л., наследники, 2019

© Веретенников А.А., перевод на русский язык, 2019

¹ Перевод выполнен по изд.: *Embree L. Two Concepts of Type in the Work of Alfred Schutz // Schutzian Research*. 2012. Vol. 4. P. 125–131.

² Alfred Schutz and Aron Gurwitsch. *Philosophers in Exile* / Ed. R. Grathoff, trans. J.C. Evans. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989. P. 26.

рическими типами»³. Однако еще в начале своей деятельности, в 1920-е годы и в своей основной работе этого периода *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* 1932 года, Шюц обращался к «идеальным типам» – термину, заимствованному им у Макса Вебера, – или использовал более поздние синонимы «гомункулы», «марионетки» и в особенности «конструкты». Именно поэтому мы можем обнаружить в трудах Шюца два понятия «тип».

В то время как сам Шюц не смешивал эти понятия, исследователь его работ вполне может не обратить внимания на данное обстоятельство и не рассматривать эмпирические типы по отдельности, так как важное здесь прилагательное «эмпирический» использовалось Шюцем только дважды. Вместо этого он обычно полагался на контекст и писал просто о «типах». Попросту говоря, разница заключается в том, что идеальные типы являются понятиями, сформированными на основе здравого смысла и используемыми в повседневном мышлении, равно как и в культурно-научном и философском исследовании; эмпирические типы же, напротив, представляют собой смутные и непроясненные универсальные сущности, или *eidē*. И хотя первые могут отсылать ко вторым, последние не являются концептуальными и, как следствие, не отсылают ни к чему, несмотря на то что могут быть представлены действительными или воображаемыми индивидами и прояснены посредством вариации в свободной фантазии. Ключевой пассаж, касающийся «эмпирических типов», гласит: «Мы видели, как эмпирические типы, согласно Гуссерлю, пре-конституируются в пассивности, которую он полагает нижней разновидностью конституирования универсалий» (III, 99).

Шюц также использует два выражения – «типификация» и «типичность» – в широком контексте, включающем в себя оба понятия типа, хотя первое обычно используется и как имя существительное, и как указывающее на интерпретацию более узкого

³ Ссылки на Шюца в тексте даны с указанием номера тома и страницы по: Schutz A. Collected Papers. Vol. I / Ed. Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962; vol. II, ed. Arvid Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964; Vol. III / Ed. Ilse Schutz. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964; Vol. IV / Ed. Helmut Wagner, George Psathas, and Fred Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996; Vol. V / Ed. Lester Embree. Dordrecht: Springer, 2011.

обозначения «идеальный тип»⁴, тогда как второе, как правило, для выражения более узкого обозначения гуссерлевских «эмпирических типов»⁵.

Так как абсолютно очевидно, что Шюц был знаком с *Erfahrung und Urteil*, то для более четкого различения двух понятий «тип» в настоящем исследовании будут подробно проанализированы пассажи из его работ, в которых появляется это слово.

Тринадцатого апреля 1940 г., то есть более чем за шесть месяцев до того, как рекомендовать *Erfahrung und Urteil* Гурвичу, Шюц выступал в клубе Гарвардского университета с темой «Проблема рациональности в социальном мире». В выступление он включил элементы теории идеальных типов, восходящей к Макс Веберу:

Для того чтобы стать ученым, изучающим общество, необходимо решиться на замену себя как центра мира на другое одушевленное создание: наблюдателя <...> – Это изменение точки зрения ведет к первому, фундаментальному следствию: ученый заменяет актеров-людей, наблюдаемых им на социальной сцене, марионетками, которых он создает и на которых влияет сам. То, что я называю «марионетками», соответствует техническому термину «идеальные типы», введенному в науки об обществе Максом Вебером <...> – Мой анализ повседневного социального мира показывает исток типификации. В повседневной жизни мы относим к тому или иному типу интересующие нас человеческие действия в качестве подходящих средств для достижения целей, к которым мы стремимся, а не в качестве выражения индивидуальности наших собратьев. Работа ученого-наблюдателя выглядит точно так же. Он наблюдает определенные события, вызываемые действия-

⁴ Например: «В социологической перспективе состояние может пониматься как сокращенное обозначение системы высокой сложности взаимозависимых индивидуальных идеальных типов. Однако в обычном использовании таких терминов, как “состояние”, эта сложная структура типификации наивно принимается как данность» (II, 52); «Однако мы должны иметь в виду, что конструкции здравого смысла, используемые для типификации Другого и себя, в значительной степени производны от социального и им же одобряются» (I, 19).

⁵ Например: «Мой ирландский сеттер Фидо обладает типичными чертами, общими для всех собак, и особыми чертами породы ирландский сеттер. Помимо этого, внешность и поведение Фидо типичны именно

ми людей, и определяет типы этих действий. Затем он соотносит типичных агентов с их типичными действиями. Таким образом он конструирует индивидуальные идеальные типы, полагаемые им как наделенные сознанием (IV, 19–20, cf. II, 17–18).

Первая ссылка на *Erfahrung und Urteil* появляется в 1941 г. (III, 9), однако не в связи с эмпирическими типами. Идеальные типы снова описываются в следующем году (II, 71, 81, 86), равно как и в 1944 (II, 103), в то время как эмпирические типы в итоге описаны в первый раз в «Тиресий, или наше знание о будущем» (1944), но без специального прилагательного или явной ссылки на книгу:

Как показал Гуссерль, все виды опознания и идентификации объектов, даже объектов внешнего мира, основаны на общем знании типа этих объектов или типичного способа, которым они себя проявляют. Несмотря на то что свет и цветовые оттенки изменились, я распознаю это вишневое дерево в своем саду как то же самое, что и вчера. Это возможно только потому, что я знаю о типичном способе, которым этот объект «эта отдельная вишня» относится к схваченным до этого типам «вишневых деревьев вообще», «деревьев», «растений», «протяженных объектов» и так далее. Каждый из этих типов схватывается по-своему; знание об этом типичном стиле есть элемент нашего подручного знания (IV, 54).

Утверждая в 1945 г., что социальная научная модель мира населена тем, что должно быть идеальными типами (I, 255), уже в 1946 г. Шюц пишет: «возьмем три идеальных типа, которые назовем «экспертом», «человеком с улицы» и «хорошо информированным гражданином» (II, 122). Еще позже, в *Размышлениях о проблеме релевантности* (1947–1951), он указывает свой источ-

для него, и именно они позволяют мне выделять его как “моего” Фидо из всех прочих ирландских сеттеров, собак, млекопитающих, животных, объектов вообще – типичность которых проявляется, конечно, и в Фидо. Но именно ввиду того, что он является типичным ирландским сеттером, Фидо проявляет черты, нетипичные для остальных собак, ирландскими сеттерами не являющихся. Набор уникальных индивидуальных черт – например, его “типичный” способ приветствовать меня – нетипичен для всех ирландских сеттеров, кроме Фидо» (V, 216).

ник, повторяя в то же время мысль о том, что он должен был бы эксплицитно определить как эмпирические типы:

Гуссерль уже показал в важнейшей части *Erfahrung und Urteil*, что мир, с самого начала известный в допредикативном опыте человека в естественной установке, есть мир типов. Например, в естественной установке я не воспринимаю образы внешних объектов той или иной конфигурации, гештальта, цвета и т. д., но сразу горы, деревья, животных, птиц, собак, других людей и так далее. Он ясно, хотя и немногословно показал, что даже в допредикативной сфере существует важное различие между тем, распознаю ли я этот отдельный объект как животное, млекопитающее, собаку, ирландского сеттера или «моего пса Фидо». Удостоверяясь, что это животное есть ирландский сеттер, я уже заинтересован во всех свойствах, типичных для данной породы, свойствах, не являющихся типичными для других собак, таких как борзые или пудели (V, 129)⁶.

Однако здесь он еще не указал явным образом на то, что рассматриваемые типы отличаются от идеальных типов, несмотря на то что уже начал использовать выражение «типичность» и применять это выражение к понятиям.

В «Языке, языковых нарушениях и текстуре сознания» 1950 г. Шюц следует *Erfahrung und Urteil* в исследовании допредикативного переживания типов: «Грубо говоря, это и есть функция заинтересованности в конституировании типичных объектов и типичных отношений в допредикативной сфере. Категориальное знание, акт предикативного суждения принадлежит более высокому уровню, уровню спонтанной активности Эго» (I, 279). На данном этапе он мог бы различить два понятия типа,

⁶ «Типификация заключается в том, что делает индивида уникальным и незаменимым. Покуда Ровер является просто собакой, он обречен быть таким же, как и все остальные собаки: от него ожидается поведение, типичное для собак, то, как он ест, бегаёт и т. д. Но даже рассматривая Ровера в его уникальности, я могу заметить, что сегодня он ведет себя необычно. Для него типично встречать меня по возвращении домой. Сегодня он несколько сонный, и я опасаясь, что он заболел. Даже мое понятие индивидуального и уникального Ровера уже включает в себя типификацию того, что я считаю обычным для него поведением. И даже заболевший Ровер болеет типичным для него образом» (II, 234).

отнеся идеальные типы к предикативному уровню, но пошел еще дальше, выделяя три уровня генерализующих общностей, касающихся *eidē*:

Если быть точным, то в определенном смысле генерализация начинается уже на первом уровне, а именно на уровне рецептивности, так как каждый объект этой рецептивности с самого начала является объектом некоторым образом уже известного типа. Также и на втором уровне существует общая форма, содержащаяся в любом виде предикативного суждения. <...> Само по себе мышление в понятиях – третий уровень – отличается от второго уровня тематизацией отношения ко всеобщему: это есть именно этот красный объект (среди многих других красных объектов, одна из многих возможных актуализаций красноты как таковой, эйдоса «красное») (I, 280).

Отношение понятий к универсальным сущностям, или *eidē*, проясняется в следующем фрагменте:

[Эй]детическая интуиция. Беря эмпирический факт за точку отсчета, мы переносим фактические переживания в область «нереальностей», «как бы», которая ставит нас перед *чистыми* возможностями, то есть очищенными от всего, что связано с отдельным фактом или любым фактом вообще. Таким образом мы получаем эйдос как доступную или достижимую в интуиции чистую универсалию, которая, не будучи обусловленной никаким фактом, предшествует всем концептуализациям в смысле «значения слов»; напротив, все чистые понятия формируются как связанные с эйдосом (III, 110).

Здесь Шюц мог бы опять отметить «Мы видели, как эмпирические типы, согласно Гуссерлю, пре-конституируются в пассивности, которую он полагает нижней разновидностью конституирования универсалий» (III, 99). Затем Шюц проводит различие по отношению к идеальным типам понятий повседневного мышления и идеальным типам эмпирических наук:

Вторые отличаются от первых тем, что используют типы, обусловленные небольшим количеством в достаточной мере определенных характеристик. <...> Данная разновидность типов на-

звалась Гуссерлем «сущностными типами» (*wesentliche Typen*). Однако донаучные эмпирические понятия, как они используются в повседневной жизни, не ограничены набором их характеристик. Их образование часто направляется типификацией, разделяющей и определяющей объекты в соответствии с характеристиками, которыми эти объекты, как *только кажется*, обладают наряду с другими объектами – например, представление о китах как о рыбе ввиду формы тела и того факта, что они живут в воде. Эта разновидность типов называется Гуссерлем не-сущностными типами (*ausserwesentliche Typen*) (I, 282).

На этом этапе можно добавить кое-что и о роли языка (и тут уже мы можем подставить определяющее прилагательное):

Мы можем понимать донаучный язык как сокровищницу преконституированных <идеальных> типов и характеристик, каждая из которых влечет за собой открытый горизонт неисследованных типичных содержаний. Называя переживаемый объект, мы относим его по его типичности к пре-переживаемым объектам сходной типичной структуры и принимаем его открытый горизонт, относящийся к будущим переживаниям того же типа, которым можно придать то же имя (I, 285; вставка моя, – Л. Э.).

Там, где имеет место мышление или интерпретация в терминах идеальных типов, а не переживание эмпирических типов, там существует точка, где здравый смысл и наука об обществе сходятся. В то же время сразу нужно отметить, что Шюц использовал «объекты мысли» и «конструкты» как синонимы, объясняя Гурвичу на каком-то этапе их переписки: «в социальных науках существует всевозрастающая тенденция к замене понятий типа и идеального типа понятием “конструкт”» (V, 251). Позже в «Формировании понятий и теорий в науках об обществе» (1952) он пишет:

Поле наблюдений социального ученого – социальная реальность – обладает особым значением и соответствующей структурой для человеческих существ, живущих, действующих и мыслящих в ней. Посредством конструктов здравого смысла они уже заранее выбрали и пре-интерпретировали мир, который они переживают как реальность своей повседневной жизни. Именно эти объекты мысли мотивируют и, следовательно, определяют их

поведение. Чтобы схватить эту социальную реальность, объекты мысли, конструируемые социальным ученым, должны основываться на объектах мысли, сконструированных посредством мышления в рамках здравого смысла людей, живущих в рамках своего социального мира. Таким образом, можно сказать, что конструкты социальных наук являются второпорядковыми, то есть конструктами конструктов актеров на социальной сцене, чье поведение и должен наблюдать и объяснять социальный ученый в соответствии с процедурными правилами соответствующей науки (I, 59, cf. IV, 143 f.).

Относительно типификации с точки зрения здравого смысла есть дополнительный отрывок из «Равенства и структуры значения социального мира» (1955), из которого роль языка становится яснее:

Полезно помнить, что называемое социологом «системой», «ролью», «статусом», «ролевым ожиданием», «ситуацией» и «институционализацией» переживается индивидуальным актером на социальной сцене в радикально иных терминах. Для него все факторы, обозначаемые этими понятиями, являются частями сети типификаций – типификаций отдельных людей, их моделей действия, мотивов и целей, или социокультурных процедур, берущих начало в их действиях. Эти типы по большей части сформированы другими, предшественниками и современниками, как подходящие инструменты для взаимодействия с вещами и людьми и принимаемые как таковые группой, в которой человек родился. В то же время существуют и само-типификации: человек типифицирует до определенной степени собственное положение в социальном мире и разнообразные отношения между собой, своими соплеменниками и культурными объектами (II, 232–233).

Затем Шюц опять обращается к тому, каков мир, «с самого начала, переживаемый в донаучном мышлении повседневной жизни в модусе типичности», ирландский сеттер Ровер опять используется «либо как именно этот уникальный индивид, мой незаменимый друг и товарищ, либо просто как типичный пример “ирландского сеттера”, “собаки”, “млекопитающего”, “животного”, “организма” или “объекта внешнего мира» (II, 233).

Таким образом, типификации на уровне здравого смысла – по контрасту с типификациями, проводимыми ученым и, в особенности, социальным ученым, – проявляются в ежедневном переживании мира как заранее данного безо всякой формулировки суждений или точных пропозиций из логических субъектов и и предикатов. Они принадлежат, используя феноменологический термин, к допредикативному мышлению (II, 233).

Шюц также следует Гуссерлю в описании источника предикативного мышления, однако это находится уже за пределами настоящего исследования, которое имело своей целью по большей части лишь провести различие между важными понятиями эмпирических и идеальных типов.

Перевод с английского А.А. Веретенникова

О роли фантазии в драме и в романе¹

Воображение и фантазия

Понадобился Гуссерль, точнее знакомство с его многочисленными рукописями, которые опубликованы в томах *Гуссерлианы*, издаваемой лувенским Архивом Гуссерля, чтобы осознать, что существует важное феноменологическое различие между воображением (*Einbildungskraft, Imagination*) и *фантазия (Phantasie)*. Это различие Гуссерля разбирает в рукописях, объединенных в XXIII томе *Гуссерлианы*. Хотя у самого Гуссерля оно прописано не так уж четко, мы, со своей стороны, обращаемся к этому различию в нашей работе², чтобы извлечь из него ряд важных следствий; думается, что при этом мы действуем в гуссерлевском духе. Прежде всего нам следует кратко разъяснить, в чем это различие состоит.

Воображение: этот термин подразумевает образ. Понятие образа в течение веков обросло множеством двусмысленностей, сохранившихся и по сей день; их число даже возрастает в связи с господствующей социальной ролью аудиовизуальных технических средств. Гуссерлевский анализ, который, с нашей точки зрения, представляет собой единственно верный взгляд на этот вопрос, утверждает, что воображение представляет собой интенциональный акт, направленный на объект, который наделен интенциональным смыслом, но который, в отличие от объекта восприятия, не присутствует здесь, «во плоти». Этот объект, который Гуссерль называет *Bildsujet* [сюжет образа], присутствует в самом

© Ямпольская А.В., перевод на русский язык, 2019

¹ Опубликовано в: *Littérature*. 2003. № 132. P. 24–33.

² *Richir M. Phénoménologie en esquisses*. Grenoble : Jérôme Millon, 2000.

акте подразумевания, но присутствует как ирреальный. Другими словами, этот объект не положен как действительно присутствующий объект, на который направлен акт, но он *квази-положен* как объект, который присутствует благодаря акту воображения и в этом *акте*. Возможно два случая: либо объект квази-положен посредством «образа» (Гуссерль называет его *Bildobjekt* [образ-объект]), у которого есть физический носитель, – например, посредством картины или фотографии, – либо он квази-положен посредством «образа», у которого такого физического носителя нет, – как, например, в знаменитом примере с Пантеоном.

Рассмотрим [сначала] этот [второй] пример, который достаточно прост и позволяет не вдаваться в технические сложности. Когда я воображаю себе здание Пантеона, то я направлен не на «образ», а на само это здание, которое я вижу «духовными очами». Знаменитым доказательством этого служит тот факт, что в воображении я не могу сосчитать число колонн³, в то время как при восприятии, когда я стою перед зданием, я могу это сделать. Иначе говоря, неверно утверждать, как это часто делают, что «образ» является «несовершенным воспроизведением» реальности, ведь тогда я мог бы свободно им пользоваться и проводить над ним различные манипуляции (как, скажем, в случае с фотографией); «образ», скорее, является ирреальностью, которая принципиально в самой себе от меня ускользает, но которая – парадоксально – изображает подразумеваемый интенциональный объект (в данном случае Пантеон). Не так уж важно, насколько верно изображение (*Darstellung*) передает воспринимаемый оригинал; сущностна в акте воображения его интенциональность, направленность на объект, а наглядное изображение [figuration intuitive] этого объекта, собственно, не подразумевается в этом акте. Иначе говоря, и это трудноуловимое место в гуссерлевском анализе, это изображение (классически: образ) играет парадоксальную роль, которая в том случае, когда мы воображаем себе нечто – произвольно, или свободно, – оказывается сугубо служебной: это изображение само по себе не является интенциональным объектом, пусть даже воображаемым, оно не положено само по себе, но служит лишь посредником для полагания (в данном случае: квази-полагания). Его ирреальность наделяет его одновременно статусом ничто (если оно все же было положено) и статусом симулякра, ли-

³ Этот пример разбирался еще Аленом и Сартром. – А. Я.

шенного собственной автономии (если оно не было положено, как это чаще всего и бывает). Короче говоря, изображение существует («функционирует») только если его не существует, и его не существует (как бытия или предмета), если оно существует (в случае «мысленного» овеществления). Оно представляет собой, как говорит Гуссерль, «перцептивную кажимость», причем в этом выражении словом «перцептивный» передается [немецкое] *perzeptive* [перцептивный], а не *Wahrnehmung* [собственно восприятие], – то есть *Perzeption* [перцептивное восприятие], которое не есть ни акт интенциональной направленности, ни пассивное принятие «отпечатка» (*typos, pathos*).

Теперь мы можем перейти к анализу первого [заявленно-го] случая, в котором у наглядного изображения есть физический носитель. Ясно, что если бы имагинативная интенциональность не имела бы места, то физический носитель свелся бы к набору темных и светлых цветных пятен. Это значит, на самом деле, что наглядное изображение воображаемого объекта вовлечено в игру тем же способом, что и в первом [разбиравшемся нами] случае, а именно оно вовлечено в игру в качестве того, что организует эти пятна (объекты *Wahrnehmung* [собственно восприятия]) в виду, если можно так выразиться, интенционального воображаемого объекта. Таким образом, физический носитель – это всего лишь носитель, и только совершая подмену, можно утверждать, что образ, наглядное изображение, действительно видимо: напротив, это изображение есть лишь симулякр между субъектом (тем, кто смотрит) интенционального акта воображения и объектом этого акта, который я узнаю или идентифицирую лишь в силу самой этой имагинативной интенциональности. Того, кто изображен на портрете, здесь нет, как нет здесь пейзажа, «воспроизведенного» на фотографии или картине. Хотя персонаж или пейзаж присутствуют в интенциональном акте воображения (в качестве «ноэматических коррелятов» этого акта), в настоящем, в мире, их нет.

Что же представляет собой *фантазия* (мы сохраним греческий термин, поскольку французский эквивалент, фантазия [fantasie], обозначает совершенно другое) и какова ее связь с воображением? В этом вопросе мы снова обращаемся к Гуссерлю, который – с трудом, поскольку двигался непроторенной дорогой – смог выделить ее основные свойства: *фантазия* возникает и исчезает молниеносно (*blitzhaft*), она имеет перемежающийся, прерывистый характер, протееформна (*proteusartig*) и, главное,

она не присутствует в настоящем (*nicht gegenwärtig*). Из этого мы вывели⁴, что *фантазия* не только не обладает классической (гуссерлевской) темпоральностью, где настоящее сопровождается ретенциями и протенциями, но обнаруживает другой «тип» темпорализации – в присутствии, но без точно определимого момента настоящего. К тому же ее «протееформный» характер означает, что она не изображает интенциональные объекты, что она туманна, изменчива внутри самой себя, что она не обладает положенностью (она не положена никаким Я и не полагает никакого объекта), она неинтенциональна (в гуссерлевском «классическом», или «официальном», смысле), и сама по себе не может играть опосредующую роль для полагания какого бы то ни было объекта. Тот факт, что часть этих свойств присуща и наглядному изображению при [акте] воображения, указывает, с нашей точки зрения, на то, что на феноменологической основе *фантазия* в результате своего рода остановки темпорализации в присутствии (в некий момент настоящего) *устанавливается* акт воображения: в (интенциональном) акте воображения *фантазия* принимает форму «перцептивной кажимости», которая, однако, не есть «перцептивная кажимость» исходной *фантазия*, но «перцептивная кажимость» объекта, на который акт воображения интенционально направлен. Так преобразуется *фантазия*.

В частности, из этого следует, что сон (о котором по определению можно говорить лишь постольку, поскольку мы его помним) всегда представляет собой смесь смутных и туманных *фантазий*, которым присущ их исходный, феноменологический статус⁵, и (интенционального) воображения, в котором я узнаю такое-то место, такого-то персонажа, такое-то действие. Мы увидим, что этот пример значим при анализе литературного произведения. Можно сказать, что интенциональность «проецируется» на *фантазия*, преобразуя ее «перцептивную кажимость», которая играет роль симулякра в представлении [*présentation*] (квази-полагании) того или иного объекта, – как, например, в облаке я могу

⁴ В “Phénoménologie en esquisses”.

⁵ В противоположность «символическому» статусу воображения и, шире, интенциональной жизни сознания вообще. О различии подвижного феноменологического слоя смысла, смысла-в-становлении, и сдентированного, уже установленного смысла см. «Феноменологические медитации» – А. Я.

«увидеть» лошадь, собаку или дракона. Эта сокровенная, хотя и чаще всего скрытая связь между *фантазия* и воображением объясняет, в частности, почему наглядному изображению при воображении присуща нестабильность; но кроме того она объясняет, почему фиксация этой нестабильности на материальном носителе может убить живость фантазии. Если, как это часто случается сегодня, воображение фиксируется на одном или нескольких материальных носителях, то *фантазия*, эта фундаментальная «активность» нашего «духа», обедняется и низводится до уровня тупых стереотипов – что заметно в наше время во всех областях социальной жизни.

Парадокс театра

Как и прежде, нашим проводником станет Гуссерль, который в тексте № 18 XXIII тома Гуссерлианы говорит о театре. Например, он замечает, что Ричард III или Валленштейн «находятся» [“est”] на сцене, хотя они «вживе» не воспринимаются (*wahrgenommen*) – «вживе» же восприняты актер, сцена с реквизитом и театр в целом. Поскольку актер находится здесь вместе со своим телом, и даже с живым телом-плотью (которое движется, обладает мимикой, интонацией, звуками голоса, которое говорит и проч.), то тем более он не является и наглядным (подвижным) изображением объекта, интенционально подразумеваемого и квазиположенного как Ричард III или Валленштейн: если актер хорошо играет, то персонаж, которого он воплощает, является нам как живой; магия театра в том и состоит, чтобы представить нам драму, разыгрывающуюся между живыми персонажами. Если актер играет плохо, если он исполняет роль манерно или механически, если он нарциссически проецирует на персонаж структуру своего фантазма (здесь мы используем это слово в психоаналитическом смысле), то зрителю ничего не остается, как вообразить себе этого персонажа (изобразить его себе таким, каким он должен был бы быть). Или же в этом случае [когда актер играет плохо,] зритель может, наоборот, заскучать и отказаться от всякого участия воображения либо – если зритель в воображении идентифицируется с нарциссическим изображением актера или со своим собственным наглядным изображением персонажа – не увидит в персонаже ничего, кроме своей собственной фантазмати-

ческой «проекции». [Только в случае, когда актер играет плохо,] театр становится зрелищем.

Иначе говоря, парадокс театра, тесно связанный со знаменитым парадоксом актера, проанализированным Дидро⁶, состоит в том, что актер целиком предоставляет свое живое тело-плоть (*Leib*) тому персонажу, которого воплощает, – не становясь при этом его наглядным изображением в воображении. Персонаж здесь, он присутствует в ходе темпорализующейся (в присутствии) драмы, но не возникает его наглядного изображения в воображении, разве что очень бегло. Это именно Ричард III, и однако он не является объектом [подлинного] восприятия (*Wahrnehmung*) или воображения; актер не должен его наглядно изображать в воображении, поскольку строго говоря, такого изображения не существует (Дидро). Таким образом, поскольку персонаж, если он хорошо «воплощен» актером, не присутствует в интенциональном акте восприятия или же воображения в качестве того, что не поддается наглядному изображению, он в присутствии в *фантазия*. А поскольку он в присутствии, но не присутствует в настоящем, и поскольку для того, чтобы его «воплотить», нужен актер, то он все же является своего рода «объектом» «восприятия», но слова в феноменологических кавычках имеют уже другой смысл: это «объект» «восприятия» в самой *фантазия*; он «воспринят» в том, что Гуссерль называет «перцептивной *фантазия*» (*perceptive Phantasie*), причем под «восприятием» имеется в виду *Perzeption* [перцептивное восприятие], а не *Wahrnehmung* [собственно восприятие]. Однако этот случай отличается от наглядного изображения в воображении, потому что речь идет о *Perzeption* [перцептивном восприятии] не реальности (*Realität*) или ирреальности, а о *Perzeption* «постоянства» или «конкретности» (*Sachlichkeit*), свойственной персонажу, который здесь, в присутствии, но вне всякого настоящего. Иначе говоря, если театр действительно театр [est efficient], то он требует *фантазия*, а обращаясь к воображению, театр «вырождается». В то время как воображение направлено (квази-полагает) лишь на воображаемые объекты (не важно, су-

⁶ Речь идет о диалоге Дидро «Парадокс об актере». Актер играет тем лучше, чем меньше он чувствует, чем более он хладнокровен: «Если актер... будет только самим собой во время игры, то как же он перестанет быть самим собой? А если перестанет быть им, то как уловит точную грань, на которой нужно остановиться?» – А. Я.

ществуют они или нет), «перцептивная *фантазия*» открывается некоей *Sachlichkeit* [конкретности], внутренним горизонтом которой является реальность – пусть даже эта реальность никогда не существовала. То есть эта *Sachlichkeit* [конкретность] находится в состоянии нескончаемого перехода (она «переходна», сказал бы Винникот) между чистой *фантазией* (как мы ее характеризовали) и реальностью (*Realität*), и это игра без правил (Винникот). Иначе говоря, в свободной игре *фантазия*, которая разыгрывается для каждого драматического персонажа, имеется в конечном итоге столько возможных «интерпретаций», сколько есть актеров, способных его воплотить.

Полнота парадокса будет достигнута, когда мы рассмотрим то, что происходит между актером и зрителем, поскольку в этом видна та фундаментальная роль, которую «перцептивная *фантазия*» играет в интересубъективных отношениях. Актер хорош лишь в том случае, когда ему удастся – в *фантазия* и посредством *фантазия* (не полагающей и не изображающей, напомним мы) – достичь *Einfühlung*, вчувствования по отношению к тому персонажу, которого он воплощает. То, что относится к *Fühlung* [чувствованию], на самом деле не относится к наглядному изображению (будь то в воображении или в восприятии). Как мы уже говорили, актер должен дать взаймы живому (неизобразимому) телу персонажа свое живое (неизобразимое) тело, то есть свои эмоции, свои жесты, аффективность и движения (жесты, мимику и проч.) – именно это мы имели в виду, когда упомянули, что нарциссизм актера, который может затмить персонажа, очень опасен. Иначе говоря, по отношению к этому персонажу – неизобразимому (ведь если удалось его изобразить, то мы имеем дело с неудачей) и тем не менее остающемуся самим собой – актер должен произвести то, что мы называем неспекулярным, активным *мимезисом* изнутри⁷. Этот мимезис осуществим только как итог долгой работы, результат которой состоит в «почти естественной» самоотдаче. В свою очередь, только проделав эту работу, зритель может достичь опыта *Einfühlung* [вчувствования], но не по отношению к актеру, а по отношению к персонажу, которого актер воплощает, – так, чтобы те «перцептивные *фантазии*», с помощью которых актер «почувствовал» персонажа и разработал свою роль, перешли, если можно так выразиться, в *фантазии* зрителей. Здесь

⁷ Разработку этого понятия см. в “Phénoménologie en esquisses”.

мы обнаруживаем – как мы уже сообщали об этом раньше – что «перцептивная *фантазия*» вообще представляет собой самую архаическую основу «интерсубъективной» встречи. Для того чтобы встретить другого, нет необходимости в том, чтобы другой был наглядно изображен в (реальном или воображаемом) образе. Скорее наоборот, изображение в образе таит в себе ловушки, которые могут помешать *настоящей* встрече с другим, такой встрече, где действительно (*sachlich*) между мной и им нечто происходит. Здесь мы не можем анализировать, как устроены эти ловушки⁸; но исключительно трудно – в тех случаях, когда другой представлен в наглядном изображении в виде образа (как *Leibkörper*, как его называл Гуссерль), – различить то, что относится к перцептивной апперцепции (в *Wahrnehmung* [подлинном восприятии], способном достичь реальности), и то, что относится к воображению (или к фантазму), то, что относится к искренности, и то, что относится к симуляции, – причем, разумеется, как в том, что касается другого, так и в том, что касается меня самого. Как бы то ни было, есть другой с его «внутри» (с его абсолютным *здесь*), который живет своей собственной жизнью, не моей, – и в первую очередь потому, что его жизнь, его внутреннее, неизобразимое при созерцании (будь то в восприятии или в воображении), может быть «воспринято» (*perzipiert*) в «перцептивной *фантазия*». Все это имеет важные последствия для понимания и анализа того, что происходит при создании литературного произведения и при его прочтении.

«Перцептивная фантазия» в литературе

Что касается литературы в целом, то мы, конечно же, не в состоянии рассмотреть все проблемы, относящиеся к символическому (или же риторическому) коду, свойственному той или иной практике (например, поэзии) в ту или иную эпоху Истории. Мы ограничимся [жанром] романа, который достиг расцвета в XIX веке и угас, *grosso modo*, в первой половине XX столетия. Если

⁸ См. нашу статью [Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl] в: *Annales de phénoménologie*: 2003. p. 99-141, воспроизведенную [в качестве первой главы Введения] в нашей книге: *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble: Jérôme Millon, coll. *Krisis*, 2004.

рассматривать роман сам по себе – а не как свидетельство эпохи или ее отражение, не как разработку структуры фантазма в ходе более или менее сознательного фантазирования (это имеет место только в плохих романах) – то проступят примерно те же структуры, которые мы уже видели на примере театральных пьес, хотя и без ограничений, свойственных этому жанру. В первом приближении видно, что речь снова идет о развертывании во времени интриги между живыми персонажами (и в этом парадокс), хотя они и не «воплощены» актерами для того, чтобы сделать эту вещь (*die Sache*) живой. Более того, любое наглядное изображение этих персонажей (например, в сегодняшних «экранизациях») является [*se manifeste*] скорее обманчивым, поскольку ни один актер – каким бы ни был его талант – не в состоянии передать всю сложность персонажа, какой она предстает [*s'est imposée*] перед писателем в ходе письма и какой она снова предстает [*s'impose*] перед читателем, который достаточно внимателен для того, чтобы не попасть в фантазматическую ловушку воображаемой идентификации. Иначе говоря, свобода от ограничений, свойственных драме (длительность, место и рамки действия, бесконечные возможности для описания и для анализа), дает «перцептивной *фантазии*» куда большую свободу в романе, чем в театре. Действительно, с одной стороны, персонажи не обязаны быть, если так можно выразиться, зашифрованы в соответствующих ролях (даже если эти роли и способны к развитию); они не обязаны быть «обрисованы» заранее, но должны быть «исполнены» самим романистом в ходе письма. Романист не «изобретает» персонажей целиком и полностью: как известно, они действительно становятся персонажами романа, только если начинают жить своей собственной жизнью, за которой писатель лишь пристально следит и которую развивает, исходя из бесконечных возможностей, предоставляемых *фантазией*, и согласно «логике» становления интриги. С другой стороны, для читателя – благодаря искусству романиста, два конститутивных измерения которого только что были выявлены, – повествование предстает «как живое», как «живущее» за пределами страниц, строк и слов. Но как для писателя, так и для читателя эта «жизнь» может пробудиться лишь благодаря «перцептивным *фантазиям*», причем нет никакой нужды в том, чтобы эти *фантазии* были превращены в интенциональные акты воображения. Напротив, акты воображения разрывают собственное движение прозы и опошляют в наглядных изображениях воображения то, что живет лишь в *фантазия*. Разумеется,

нам – как писателю, так и читателю – нужно время, чтобы начать испытывать в процессе *Einfühlung* [вчувствования] собственную жизнь Жюльена Сореля или Матильды де ля Моль, иначе говоря, чтобы достичь ее *Perzeption* [перцептивного восприятия] в *фантазия*, однако это время – это именно время темпорализации в присутствии, но без точно определимого момента настоящего. В этом смысле самым страшным врагом литературы и романа является, строго говоря, воображение. Об этом свидетельствуют слишком тщательные описания мест и персонажей, как, например, у Бальзака, – или квази-объективные описания, как например, у Роб-Грийе: атмосфера становится удушливой и быстро нарастает скука: это связано именно с почти навязчивой заботой о наглядном изображении, которое противостоит феноменологической живости.

Все это приводит к выводу, что, когда мы (правильно) читаем роман, мы воображаем лишь иногда, бегло: напротив, сущность нашей читательской активности парадоксальным образом состоит в понимании текста и в деятельности изменчивой, не изображающей предмет, туманной *фантазия*, [развертывающейся] в присутствии, но не в настоящем, *фантазия* по большей части неопределенной, но «перцептивной» (*perceptive*) в той мере, в которой она руководит процессом чтения. Если мы честно относимся к писателю и к самому чтению, то мы, как выясняется, окажемся не просто неспособны описать внешность госпожи Бовари – всякий ее портрет покажется нам фальшивым или даже вызовет ужас своей убогостью. То же самое касается пейзажей и мест. Нужна значительная неопределенность (немного как во сне) для того, чтобы *фантазия* могла жить. Таким образом, в «ирреальности» *фантазия* имеет место некая *Sachlichkeit*, конкретность, которая, разумеется, отличается от реальности, но которая обладает реальностью в качестве своего горизонта. Все это вне рамок каких бы то ни было теорий об искусстве романа.

Теперь мы можем скорректировать то приблизительное определение, которое мы дали роману. В нем важна не романтическая интрига, а собственная жизнь персонажей, то есть, если говорить в классических терминах, движения души, или то, что мы называем лабиринтами аффективности, где аффекты интимно связаны с *фантазией*⁹, а значит, с «перцептивными *фантазиями*»,

⁹ Об этом важном вопросе, который мы не можем разбирать в этой статье, см. нашу статью: Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité // Annales de phénoménologie. 2004. № 3. P. 155-200.

где эти движения схвачены в каком-то смысле «вживе». Романтическая интрига сама в себе лишена эстетического интереса, если персонажи, которые участвуют в ней, – не живые, если эта интрига представляет собой лишь случай из жизни или же фантазм. Это, впрочем, не означает, что случай из жизни не может послужить источником романа, в то время как фантазм, в силу своей убогости, может дать место лишь бульварной литературе. В «Госпоже Бовари» нас занимает не банальная история адюльтера и славного, но ограниченного мужа; [нас занимает] разрывание темпоральности, в которой уже видоизмененная аффективность юной провинциалки постепенно растворяется [s'atmosphèreise] в воображаемом, теряя всякую связь с реальностью, чтобы завершиться самоубийством в тот момент, когда испытания оказываются жестокими и неотвратимыми (не считая, разумеется, всего остального, что живо являет нам искусство Флобера). Конечно, все это относится к определенному «периоду», однако это ни преобразованный социально-психологический «документ», ни субъективно-историческое «свидетельство»: мы чувствуем, что именно таким и должно было быть – во всей его посредственности – французское общество, в котором живут персонажи, и мы более не нуждаемся в учебниках истории – потому что мы чувствуем лучше, мы с помощью *фантазия* «воспринимаем» лучше, чем с помощью учебников. Но кроме того, мы чувствуем и то, что так занимало Флобера и что он так блестяще «описал»: посредственность и бездонную человеческую глупость, которые принадлежат всем временам.

Таким образом, в искусстве романа наличествует исключительно сложная алхимия, анализ которой следовало бы предпринять почти *ab ovo* [в оригинале – *ab ovo*], во всяком случае отстранившись от классических, лингвистических, семиотических и психологических (психоаналитических) теорий [романа]. Иначе говоря, [предпринять его] исходя из правильно понятой *фантазия* и из собственной жизни *Leiblichkeit* [живой телесности] и аффективности, от которых *фантазия* на самом деле неотделима¹⁰. Как мы уже говорили, эта алхимия гибнет безвозвратно, едва мы переходим к аудиовизуальным «адаптациям» или к школьным сокращенным вариантам и изложениям, а также к частичному – посколькү абстрактному – анализу. Заставляя свою *фантазия*, свою аффективность и *Leiblichkeit* [живую телесность] играть, автор за-

¹⁰ См. уже цитированную работу: “Phénoménologie en esquisses”.

ставляет нас, читателей, ввести в игру все те же самые измерения; анализ этой алхимии в романе мог бы опереться на то, что приносит феноменология, – однако по определению или же в силу своего статуса подобный анализ оказался бы бесконечным, в то время как любой «чувствующий» и «мыслящий» читатель (если он, конечно, не бросится в ловушку воображения) способен почувствовать и понять эту игру неполагающим образом, то есть не полагая ее в реальности. К тому же следует добавить, что наша эпоха моментального и массового потребления мало способствует внимательному чтению, в ходе которого позволено войти в медленную темпорализацию рассказа посредством «перцептивных фантазий», трудно схватываемых и проносящихся с необычайной быстротой – вне интенционального настоящего любых актов воображения. Столь же мало способствует она и феноменологическому анализу, который должен показать, каким именно образом, действуя в тех измерениях, которые мы указали, функционирует литературная «магия», причем я не обязан себе ее ясно сознавать или же представлять в чисто теоретическом сознании. Во всяком случае мы здесь попытались показать, насколько двусмысленным является сам термин «[литературная] фикция», насколько было бы удобнее различать между фиктивностью в собственном смысле, относящейся к воображаемому интенциональному объекту, и неполагаемой *Sachlichkeit* [конкретностью] того, что в «перцептивной фантазии» вводится в игру как горизонт некоей реальности, – и в этом смысле выражение «литературная фикция» или «выдуманное повествование» [récit de fiction] является очень неудачным.

Уже сам Гуссерль отмечал по этому поводу, что «структуры» сознания куда более сложны, чем предполагала классическая мысль, которая угодила в ловушку понятия полагания. Сознание простирается куда дальше, чем то, что оно может и должно само себе полагать, поскольку оно включает в себя целое (и очень сложное) поле того, что оно себе не полагает и что полаганию не подлежит – как, например, поле *фантазия* по отношению к воображению; соответственно, переосмысление [réélaboration] того, что относится к сознанию влечет за собой и необходимое переосмысление понятия бессознательного. В результате феноменология – в качестве философской практики, инициированной Гуссерлем, – не только способна привести нечто в понимание «функционирования» литературы (вместо того чтобы отдать его на откуп буйно-

му воображению)¹¹; феноменология может многому научиться от этого функционирования – [выходя] за пределы структурализма или же языкового анализа, которые постоянно пытаются заключить его в рамки строгих правил. Отзываясь на литературу, но со строгостью, свойственной ей самой, феноменология поистине обладает революционной новизной, необходимой для того, чтобы работать с неопределенным и неопределенностями. Пусть даже задача ее бесконечна. Однако это неопределенное и эти неопределенности и составляют в конечном итоге глубину нашей жизни, точно так же как и глубину жизни литературных персонажей, которые иногда куда живее тех, которых мы «действительно» встречаем в нашей повседневной жизни. Таков парадокс, за который, несмотря ни на что и вопреки всему, следует крепко держаться, и особенно сегодня, когда – в почти всеобщем симулякре «коммуникации» – мы оказались проникнуты «образами» вплоть до отвращения.

Перевод с французского А.В. Ямпольской

¹¹ Букв. домашней дурехе (*folle du logis*). Это отсылка к общеизвестной фразе, приписываемой Мальбраншу: «воображение – это домашняя дуреха». Об истории этого выражения см.: *Wiel, V. Du bon usage de l'imagination selon Malebranche // L'information littéraire. 2006. Vol. 58 (4). P. 20-27. (<https://www.cairn.info/revue-l-information-litteraire-2006-4-page-20.htm>) – А. Я.*

Content

WORLD, EVENT, EXPERIENCE

<i>Mikhail A. Belousov</i>	
The experience of the world as enowning in Husserl and Heidegger	11
<i>Andrei B. Patkul'</i>	
The world and the others in the ontology of Martin Heidegger	57
<i>Evgeniya A. Shestova</i>	
Astonishment as event and beginning of phenomenology in the early works of E. Fink	76
<i>George Pattison</i>	
In the beginning was the word: A phenomenological meditation on John 1.1-14.	92
<i>Yuriy A. Razinov</i>	
The Ecliptic of death	114

INTERSUBJECTIVITY, COMMUNICATION, SOCIETY

<i>Victor I. Molchanov</i>	
The distinction of real and non-real as a foundation of communicative practice	137
<i>Alexei N. Krioukov</i>	
Is the ethical intersubjectivity another way for the solving of intersubjectivity problem by Husserl?	174

<i>Irina A. Kazakova</i>		
	Psychotherapy as verification praxis of phenomenological concepts of intersubjectivity	194
<i>Vladimir L. Bliznekov</i>		
	The modern concept of human rights: universalism vs. relativism	217
<i>Ivan S. Kurilovich</i>		
	The problem of the philosophical foundations of the political engagement of Alexandre Kojève	226
<i>Peter Steiner</i>		
	Exception as a rule in art, law and science: Shklovsky, Schmitt, Popper	241

Translations

<i>Eugen Fink</i>		
	Intentional analysis and the speculative thinking problem. <i>Translated from German by E.A. Shestova</i>	267
<i>Lester Embree</i>		
	Two concepts of “type” by the works of Alfred Schütz. <i>Translated from English A.A. Veretennikov</i>	281
<i>Mark Richir</i>		
	On the role of the fantasy by the drama and novel. <i>Translation from French A.V. Yampolskaya</i>	290

Yearbook of Phenomenological Philosophy. [Issue] 5.
Ch. ed. V. I. Molchanov

The fifth issue of the Yearbook on Phenomenological Philosophy includes articles devoted to the most important phenomenological topics: event, world, intersubjectivity. The issue is based on the proceedings of conferences held by the Philosophy Faculty of the Russian State University for the Humanities in 2018: “From Being to Event. Paths of Post-Metaphysical Thinking” and “Aleshin Conference of 2018. Intersubjectivity, Communication, Solidarity”. Beyond that, the issue published Russian translations of articles by prominent foreign representatives of phenomenological philosophy: Eu. Fink, L. Embree, M. Richir.

Е36 **Ежегодник** по феноменологической философии.
[Вып.] 5 / Гл. ред. В.И. Молчанов; редкол.: Е.В. Борисов,
И.Н. Инишев, С.А. Коначева, А.Н. Круглов и др. М.: РГГУ,
2019. 302 с.
ISBN 978-5-7281-2527-3

В пятый выпуск Ежегодника по феноменологической философии вошли статьи, посвященные важнейшим феноменологическим темам: событие, мир, intersubjectивность. В основе выпуска – материалы конференций, проведенных философским факультетом РГГУ в 2018 году: «От бытия к событию: пути пост-метафизического мышления» и «Алешинские чтения 2018: Intersubjectивность, коммуникация, солидарность». Кроме этого, в номере опубликованы русские переводы статей выдающихся зарубежных представителей феноменологической философии: О. Финка, Л. Эмбри, М. Ришира.

УДК 1(05)
ББК 87я43

Научное издание

Ежегодник
по феноменологической
философии

Выпуск 5

Корректор *И.А. Белокопъ*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 02.11.2019.
Формат 60×84¹/₁₆
Уч.-изд. л. 15,9. Усл. печ. л. 17,9.
Тираж 500 экз. Заказ № 622

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8-499-973-42-06