

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета, 1997 г. – 298 с.

Сборник посвящен проблемам, связанным с пониманием, истолкованием и интерпретацией. Кроме статей российских исследователей публикуются переводы текстов Ф. Аквинского, М. Мерло-Понти, Э. Маритэна, Э. Гуссерля, Э. Кассирера, Ж. Делеза, Т. Рокмора, С. Стенлунда.

Содержание

Предисловие III

Часть первая

Исаков А.Н. Философская аналитика объективного мотива	1
Соколов Б.Г. Понимание со-бытия	13
Разеев Д.Н. Учение о феноменальности (феноменология) Канта	38
Крупнин Г.Н. Археология русской философии	75
Соколов Е.Г. Формула театра	94
Малинов А.В. Модальная метафизика	121
Сухачев В.Ю. Герметизм тел и герменевтика телесной практики	128
Евлампиев И.И. Два измерения интерпретации	138
Дорофеев Д.Ю. Предмет и содержание самосознания	153
Терехов В.В. Герменевтическая триада	160
Гаврюшкина О.С. Точно ли, что можно мыслить, рассуждая и говоря о действии?	173
Орлова Ю.О. Время и рефлексия	181

Часть вторая

Св. Фома Аквинский Сумма Теологии. Вопрос XVI. Об Истине	193
Мерло-Понти М. Бытие до-объективное: солиптический мир	203
Маритэн Э. Предисловие к работе «Ступени познания»	212
Гуссерль Э. Картезианские медитации. Медитация II	219
Кассирер Э. «Дух» и «Жизнь» в современной философии	238
Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. Глава 1	263
Рокмор Т. Необоснованная система познания и эпистемологический круг	272
Стенлунд С. Об ограниченности лингвистической концепции языка	279

Предисловие

Редакционная коллегия

[III]

Перед Вами первый номер Альманаха «Метафизические исследования». Он представляет собой результат работы Лаборатории Метафизических Исследований при Санкт-Петербургском государственном университете [1], поэтому в Альманахе нашли отражение основные направления научной деятельности Лаборатории. Однако, представленные работы — это не только статьи и переводы непосредственных участников Лаборатории, но и ряда ученых, которых заинтересовала заявленная проблематика данного выпуска. Основная ориентация Альманаха, что и отражено в его названии — это научное исследование базовых, метафизических областей философии.

Находясь в пространстве академических проблем, читая тексты философов, ставших уже классиками, мы забываем о том, что происходит вокруг нас сейчас, какими идеями и мыслями движем твой коллега. В этом смысле наш Альманах как раз и является тем местом встречи думающих современников, которого так не хватает сегодня, и утрата которого таит в себе глубочайшую опасность.

[IV]

По замыслу участников Лаборатории Метафизических Исследований Альманах посвящен проблемам, которые так или иначе связаны с пониманием, истолкованием и интерпретацией. Вместе с тем, заявленные проблемы являются лишь приглашением к со-творчеству и диалогу, своеобразным открытым пространством, которое каждый автор вправе заполнить своим собственным текстом-присутствием. Поэтому вторая важная цель издания — предоставить каждой философской статье не только статус академической работы, но и статус авторской неповторимости мышления, стиля и развертывания проблемных горизонтов.

Соответственно, в предлагаемом издании есть как цельность, которая вызвана общей заявленной проблематикой, так и, одновременно, определенная мозаичность, являющаяся следствием соседства авторских стилей, ориентированных на различные концептуальные и исторические парадигмы.

Несколько слов о структуре Альманаха. В первой части помещены оригинальные статьи членов рабочей группы Лаборатории Метафизических Исследований. Вторая часть — переводы, которые, с нашей точки зрения, представляют интерес в ракурсе исследуемой тематики.

Мы надеемся, что издание Альманаха будет носить регулярный и периодический характер. В ближайшее время подготавливается к изданию Второй выпуск, который будет посвящен метафизическим проблемам истории.

Примечания

[1] Лаборатория Метафизических Исследований действует на базе философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета с января 1996 года. Лаборатория была создана с целью более продуктивной работы над наиболее актуальными проблемами философии. Семинар Лаборатории уже сейчас может рассматриваться как своеобразная научная школа. Так, за прошедший небольшой период деятельности, Лаборатория не только занималась определенными теоретическими вопросами (например, «философское постижение истории», «проблема понимания и события», «рефлексия исторических форм в метафизике»), но и выступила соорганизатором международной научной конференции «Смыслы культуры», которая проходила 11–13 июня в Санкт-Петербурге. Кроме того, в рамках Лаборатории осуществляется издательская и переводческая деятельность, проводятся открытые семинары и организовываются лекции со свободным посещением

Философская аналитика объективного мотива

Исаков А.Н.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 1–12.

[1]

Постановка проблемы: сознание, бессознательное, объективный мотив

В философской традиции, наряду с многочисленными эклектическими комбинациями, отчетливо представлены три концептуально различные подхода к сознанию, последовательно сменяющие друг друга.

1. Сознание как чистое самополагание субъективности. Известная установка классического трансцендентализма. Декарт, 1-ая и 2-ая критики Канта, в наиболее законченной форме — Фихте.

Сознание здесь фактически редуцируется к мышлению: условия интеллигибельности Я совпадают с условиями его определенности.

2. Сознание как конституирование имманентной объективности.

Феноменологическая или интенциональная концепция сознания. Исходный пункт ее достаточно очевиден — «Критика способности суждения» или более точно — § 76 этой работы. Сформулированный здесь кантовский тезис о регулятивном (не конститутивном) принципе, который «имеет такую же необходимую значимость, как если бы он был объективным принципом» положил начало всем последующим идеям имманентного конституирования и имманентной объективности, развитым в «Феноменологии духа» Гегеля и в гуссерлианской традиции. Суть концепции: Я мыслит себя как субъект, но дано себе только как объект в имманентной сфере; оба процесса феноменологически идентичны, т.е. основываются на одних и тех же феноменах сознания.

3. Сознание как семиотическая функция. Структурно-символическая концепция сознания, представленная в одноименной французской традиции. «Означающее репрезентирует позицию субъекта для другого означающего». Эта репрезентация осуществляется в сознании и через сознание, однако, ее фундаментальный закон, суть бытия «означающего», не имманентен сознанию и обусловлен первичным символическим (бессознательным) отношением «означающего» и абсолютной

[2]

временной позиции Другого.

Начиная с этого момента сознание существенно утрачивает теоретический интерес. Интересно то, что за ним — реальность бессознательного.

Бессознательное, однако, не философское понятие и нужно еще долго думать прежде чем употребить его в дело. Предварительно необходимо, по крайней мере, ответить на вопрос, как нечто бессознательное может стать предметом сознания, не перестав при этом быть бессознательным. Получить ответ в общем несложно, но всегда остается чувство некоторой неловкости, поскольку интуитивно ясно, что непосредственное отношение сознания к реальности нельзя заменить никакой семиотической функцией. Разрыв сознания и реальности совершенно нетерпим с точки зрения практического действия. Даже если нам доходчиво объяснят, что мы «идиоты» дважды отчужденные от действительности, — что может быть и верно, — практически в нашей жизни мало что изменится. Вероятнее всего мы будем делать те же глупости и вполне сознательно, переживая при этом новую истину — «идиотизм — наша реальность». Между практическим и теоретическим отношением к миру огромная разница. Именно поэтому практическое действие и его объективная мотивация представляет собой совершенно особую проблему, исследование которой имеет свою историю.

В качестве общей постановки проблемы сформулируем два тезиса об объективном мотиве.

1. Классический философский анализ, проясняя интеллигибельные феномены сознания, неизбежно сталкивается с проблемой объективного мотива, т.е. с вопросом, как очевидное внутреннее убеждение становится необходимым мотивом воли. С этого момента возникает двойной смысл убеждения: с одной стороны как интеллигибельного предмета, а, с другой, как позиции действия. Суть затруднения, раскрытая Гегелем, сводится к тому, что объективность мотива прилагает к внутреннему убеждению особую форму бытия для

Другого. А именно, форму признания Другого как случайно данного в совместной духовной практике. Анализ Гегеля показывает, что в основе конститутивных феноменов «признания» лежит дофеноменальное и доэмпирическое событие, которое можно назвать «встречей с Абсолютом». Данное событие, оставаясь неочевидным, конституирует феномен веры в качестве абсолютной временной формы объективного мотива.

2. Вместе с тем, вера есть только одно из возможных свиде-

[3]

тельств о «встрече с Абсолютом» как дофеноменальной парадигме признания Другого. Вера имеет место там, где признать Другого значит понять его, т.е. исключительно в сфере духовных феноменов. Но как было показано Марксом, а затем Фрейдом, признание вовсе не всегда связано с пониманием. В труде и в наслаждении человек так же признает Другого как временную форму объективного мотива. Однако, дофеноменальным условием непрерывности этого мотива у Маркса и Фрейда выступает не событие смысла, а символическое совпадение человека и Абсолюта в «нехватке» присущей миру в целом. «Нехватка» в качестве нового символического содержания мира требующего признания семиотизирует сознание, превращая его предметы в позитивные символы собственного мнимого присутствия.

Проблема данности Другого

В первом приближении смысл указанной проблемы состоит в том, что бытие Другого, т.е. не тождественного мне, но существующего по тем же законам субъекта, я переживаю с необходимостью во внутренне очевидном опыте, в то время как данность Другого всегда случайна и не очевидна. Она не следует ни из какого содержания сознания и представляет существенное затруднение при каждой попытке превратить внутреннее убеждение в мотив реального действия. Так мы можем обладать возвышенным убеждением в духе кантовского категорического императива, согласно общей идее которого я должен поступать таким образом, как если бы я сам и все мне подобные были бы свободными и разумными деятелями. Однако, встретив другого «мне подобного» я не спешу заключить его в объятия, но предполагаю известную ограниченность его свободы и возможную злонамеренность воли, понимая, что от правильной гипотезы зависит практическая эффективность моих действий. [1]

[4]

Проблема данности Другого присуща философской традиции изначально, в чем нетрудно убедиться обратившись к «Государству» Платона. В первых двух книгах диалога рассматривается вопрос о справедливости, причем именно в аспекте ее практической целесообразности. Платон выразительно показывает, что прежде чем обсуждать справедливость в качестве внутреннего убеждения необходимо обосновать ее объективную значимость. Поскольку в сфере публичного действия ценятся не субъективные мотивы, а совершенные формы явления. И порядочный человек, искренне верящий в справедливость, всегда проиграет в сравнении с искусным проходимцем, так что «в конце концов, после всяческих мучений, его посадят на кол и он узнает, что желательно не быть, а лишь казаться справедливым». [2] Для того, чтобы избежать неприятной участи необходима общепризнанная форма явления справедливости. В качестве таковой и выступает по Платону государство. Обратим внимание, что идеальное государство интересует Платона не само по себе, но лишь как совершенная форма объективного мотива, которая в душе порядочного, истинно достойного человека, должна быть неотделима от присущего ему чувства справедливости. «А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем неважно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства.» [3] Отсюда следует, что не справедливость вообще, но лишь государственная справедливость или

справедливость государственного человека может быть предметом осмысленного рассуждения.

Признавая государство в качестве объективной формы явления справедливости, мы тем самым признаем данность Другого чем-то первичным по отношению к нашему личному убеждению. Ведь государство, в отличие от человека, не может симитировать справедливость именно потому что его действия — справедливые либо несправедливые — общепонятны. Эта общепонятность, однако, сама содержит в себе проблему. А именно, с одной стороны, она имеет очевидно формальный характер — справедливым называется то действие государства, которое соответствует закону, и в этом смысле закон, принятый в государстве и есть очевид-

[5]

ная для каждого, объективно значимая форма справедливости. Вместе с тем, с другой стороны, содержание закона так же может рассматриваться как справедливое или несправедливое и это рассмотрение уже не может быть чем-то общепонятным (здесь справедливость фактически совпадает с мудростью). Суть проблемы, таким образом, сводится к неустранимой двойственности в понятии закона — как априори интерсубъективной практики и как личного убеждения.

Данная двойственность, как нетрудно заметить, имеет непосредственное отношение к трагической судьбе Сократа. В «Апологии», в речи на суде Сократ отстаивает понимание закона как очевидного личного убеждения («демон Сократа»); в «Критоне» же, в тюрьме — идею объективной значимости закона как признанной в коллективной практике формы явления («все законы брата»). Добровольная смерть Сократа, взятая как символ некоторой проблемы, — а иначе как, собственно, мы ее можем обсуждать? — неизбежна именно в силу того, что Сократ намеренно стремится совместить в непрерывном объективном мотиве обе стороны закона, в то время как в действительности они совпадают случайным образом, т.е. лишь случайно содержание закона вызывает то же уважение отдельной личности, что и его форма. В результате личность, мотивированная в своем публичном поведении уважением к закону как целому вынуждена, подобно Сократу, исполняя закон, постоянно находиться в конфликте с его содержанием.

Описанная нами проблема закона, по сути, это проблема веры. Закон, содержание которого не заслуживает уважения, можно знать, но в него нельзя верить. Классическое решение проблемы веры можно найти в «Феноменологии духа» Гегеля (Разделы IV, VII). Гегелевское решение имеет два аспекта, которые следует рассмотреть отдельно.

Во-первых, Гегель дает принципиальное с феноменологической точки зрения решение проблемы данности Другого. Данность Другого нельзя вывести ни из какого внутреннего убеждения, наоборот, проблема состоит в том, чтобы понять эту данность в качестве исходного пункта и конститутивного фактора всякого осмысленного убеждения. Кантовскому априоризму индивидуального сознания Гегель противопоставляет интерсубъективное априори духовных феноменов. Индивидуальное сознание останавливается на том, что оно знает как должно себя вести

[6]

разумное существо, но оно не знает, зачем оно это знает, т.е. что ему делать с этим знанием, в чем его практический смысл. Гегель же сразу начинает свой анализ с ситуации реального взаимодействия разумных субъектов, в котором моральное убеждение демонстрирует свою практическую эффективность. Мораль приносит победу в борьбе двух самосознаний — одно становится господином, другое рабом. Трудность, однако, в том, что отношение господства и рабства неудовлетворительно с точки зрения самовыражения внутреннего. Раб не способен понять господина, а господин не может выразить свою самость, поскольку в том, что их связывает — в

труде и вожделении — отсутствует выражение для единичного.

Проблема интеллигибельности единичного и составляет второй аспект гегелевской феноменологии. Единичное дано, но не осмысленно в опыте чувственной достоверности (опыте «здесь» и «сейчас»); единичное дано в превращенной форме в иллюзии восприятия (в восприятии дана не единичная вещь, но разные вещи); единичное не дано, но задано в рефлексивном опыте, как та временная форма или позиция, которая позволяет сознанию конституировать интеллигибельное явление силы, но сама при этом никогда не является. Наконец, единичное является, как негативно определенное внутреннее в сознании греха. Точнее, единичное в сознании греха становится чем-то демонстративным через радикальный подрыв внутренней непрерывности сознания, таким образом, что для сознания делается невозможным какое осмысленное явление. Данный подрыв имманентной непрерывности не обусловлен никаким внутренним законом самого сознания, и является следствием по сути случайного внешнего обстоятельства. А именно, встречи с Абсолютом как с другой единичной самостью.

Обратим внимание, что Гегель не истолковывает смысл Боговоплощения как теолог, но лишь проясняет феноменологическую парадигму мифа о Христе, которая, будучи феноменологическим данным, не зависит ни от какого истолкования. Именно поэтому Гегель обращается не к апостольскому опыту, т.е. тому сознанию, которое «видит» и «слышит» Абсолют, но к опыту христианской общины. Для члена общины встреча с Абсолютом не является актуальным визионерским событием, тем не менее община объединяет верующих вокруг убеждения, что они действительно «видели» и «слышали» Абсолют. Таким образом, пер-

[7]

вичным фактом для Гегеля становится не бытие самого Абсолюта и не событие встречи с ним само по себе, но некоторое странное коллективное убеждение верующих людей, что встреча безусловно имела место в их опыте, несмотря на то, что каждый верующий в отдельности ее не помнит. Итак нужно объяснить не событие и не память о нем, но знание, которое заменяет собой память. Гегель называет это знание спекулятивным: «Бог достижим единственно в чисто спекулятивном знании и есть только в нем и есть только оно само, ибо он есть дух; и это знание есть знание религии откровения». [4]

Знание, которое заменяет собой память, которое есть дух и которое открывает себя в откровении, с нашей точки зрения, есть не что иное как временная форма, конституирующая имманентный временной объект «встреча с Абсолютом». Опыт веры в целом, в таком случае, представляет собой объективацию данного временного объекта через фантазматическую коллективную практику раскаяния и прощения, в которой сознания греха трансформируется в фантазм воображения репрезентирующий позицию «встречи с Абсолютом» как внутреннюю для самосознания. Самосознание верующего индивидуально, но условие его идентичности — событие «встречи» — интерсубъективно, так как присваивается им только через соучастие в коллективной духовной практике. Используя выражение Гуссерля, можно сказать, что «встреча с Абсолютом» является дофеноменальным и доэмпирическим условием, принадлежащим коллективной субстанции верующего сознания. Указанное событие случайно и необходимо одновременно. Оно случайно, поскольку данность единичного нельзя вывести ни из какого понятия о каузальном устройстве мира, и оно необходимо, поскольку, раз случившись, затем становится конститутивным для сознания непрерывным образом, а для сознания то, что непрерывно то и необходимо. В целом можно заключить, что проблема смысла единичного разрешается Гегелем через прояснение того факта, что вера по сути не есть опыт очевидного, как раз наоборот, это признание неочевидного в качестве исходного смысла всякой реальности.

Обратим внимание, что у Платона содержание закона так же подлежало признанию в коллективной практике. Однако, это [8]

признание не было конститутивным для личного сознания, в отличие от формы закона как признанного всеми объективного явления справедливости. Поэтому личное сознание могло признавать закон и одновременно быть в конфликте с его смыслом. В опыте же откровения такая раздвоенность невозможна. Здесь через intersубъективное признание, и только через него, происходит объективно значимое сознание единичного.

Признание и абсолютный мотив

Человек — существо символическое. Это означает, что его мир состоит из цепочки случайных событий, каждое из которых непрерывно воспроизводится в символической форме в различных intersубъективных практиках признания. Проблема однако в том, что человек участвует одновременно в двух типах символических отношений: сознания и желания или, другими словами, памяти и забывания. Последнее определение несколько поясняет суть дела. Как показал Гуссерль, в основе символической деятельности сознания лежит принцип синхронной модификации силового усилия сознания и первичного содержания, изначально связанных в структуре пассивного синтеза. Этот же принцип, подчиняя себе воображение делает возможным воспроизведение «того же самого», т.е. память в ее эталонной форме. В случае же желания, принцип синхронности дополняется некоторым диахроническим отношением, и именно на нем делается основной акцент. В основе психоаналитической концепции Фрейда, как нетрудно заметить, лежит идея символической преемственности желания на различных уровнях его психофизиологического развития, таким образом, что позиция желания, принадлежащего зрелой формации, может объективироваться через фантазмы инфантильного желания. В то время как между их объектами такая преемственность отсутствует, т.е. нарциссический или инцестуозный объект инфантильного желания сам по себе никак не трансформируется в гетеросексуальный объект взрослого желания. Второй объект приходит в мир только в результате забывания о первом, чувство же реальности присущее желанию в его отношении к забытому объекту сохраняется (так как оно присуще имен-

[9]

но желанию, а не объекту), но теперь оно становится невыразимым в целостных объективных образах. [5] Возникает потребность в особом опыте признания «забытой» реальности, каковым и является отношение пациент — аналитик. Внутри их совместной практики забывание перекодируется в терминах памяти, т.е. обретает некоторую весьма условную выразимость на языке понятном сознанию. «Эдипов комплекс», «комплекс кастрации» — это то, что признается анализируемым и, одновременно, интерпретируется аналитиком в качестве факторов, конституирующих субъективность невротика. В результате, мы имеем дело со своеобразной инверсией опыта веры. Сознание невротика, так же как и сознание верующего, конституируется тем, что им признается, однако, ситуация выглядит так только в интерпретации аналитика, а эта интерпретация, в свою очередь, требует дополнительной санкции уже за пределами аналитической процедуры.

Суть проблемы в конечном счете сводится к тому, что в психоаналитическом опыте признания, как показал Лакан, конституируется не смысл единичного сам по себе — смысл моего Я, — как это было в опыте веры, но только форма единичного, — «Я» как 1-ое лицо единственного числа, — способная репрезентировать идентичность субъекта во временном опыте памяти. Отсюда, сознательное Я не является ни субъектом самосознания, ни имманентным объектом, — это просто фантазм воображения, посредством которого память синхронизирует свою

непрерывность с непрерывностью забывания. Мы назвали эту ситуацию инверсией веры, имея в виду, что в данном случае не смысл единичного конституирует сознание, но синхронизация сознания и желания требует такой внутренне убедительной формы единичного, которая была бы для сознания совершенно неотделима от его собственного действия. Нетрудно догадаться, что такой формой может быть только феномен веры [6]. Поэтому сознание не может просто поль-

[10]

зоваться 1-ым лицом единственного числа, но должно переживать его как символ веры, данный в откровении. Иначе неизбежно откроется зазор между памятью и забыванием и непрерывность желания обернется непрерывностью его «плохих» объектов. Вера, таким образом, превращается в субстрат, необходимый для эффективной и безопасной передачи кодов желания в сферу сознания.

С другой стороны, предположение о том, что воображение семиотизировано бессознательным, как мы отмечали, вызывает принципиальное возражение с прагматической точки зрения. Практическое сознание, если можно так выразится, накладывает мораторий на описанную инверсию и осуществляет веру как случайное неинтеллектуальное состояние. Другими словами, кроме веры верующего существует и вера «неверующего» сознания, которая есть не что иное как аффект воли [7]. Такая вера представляет собой вполне самодостаточный объективный мотив, связь которого с желанием требует специального рассмотрения.

В теоретической культуре XX века проблема объективного мотива в целом получает двойную интерпретацию. Либо как интуитивно ясного практического мотива (Dasein в экзистенциальной философии, habitus в социологии Бурдьё), либо как неуловимого в своей сути желания (в психоанализе). Первое понимание инициирует философствование, ставящее своей целью показать как объективный мотив может быть конституирующим фактором духовных феноменов. Второе, наоборот, становится исходным пунктом исследований стремящихся увидеть за воображаемым миром духовных феноменов первичное событие знаковости, предписывающее духовной культуре ее конечную судьбу во времени. В рамках исследования второго типа осуществляется принципиальная аналитика объективного мотива, выделяющая уже внутри последнего, во-первых, абсолютный мотив, как особое

[11]

стихийное состояние воли несвязанное с признанием Другого, и, во-вторых, собственно желание объективирующее абсолютный мотив в том же символическом действии, в котором оно присваивает позицию Другого как собственную временную форму. Абсолютный мотив это, во-первых, чистое интенсивное состояние бытия не отсылающее к чему-то иному. То, что позволяет Пармениду говорить о знаковости пути бытия (В 8), а в платоновском «Пармениде» определяется как значимое само по себе, вневременное событие «Вдруг» (to exairhnes). С другой стороны, абсолютный мотив — это тело как сингулярность, т.е. самодостаточное, интенсивное, некастрированное тело («тело без органов» в терминологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари.). И то, и другое соединяется в той первичной метафизической стихии, которую следует безусловно признать, хотя этого и не хочется делать, — в стихии насилия. В существо насилия нельзя проникнуть мыслью — оно не разумно. Но его и нельзя принять, т.е. сделать внутренним. С нашей точки зрения, правильнее будет сказать, что насилие имеет абсолютный мотив и, тем самым, отнестись к нему как к исходной точке, как к знаку.

Знаковость сингулярного тела не семиотизирует сознание, поскольку она не способна непосредственно инициировать воображение. Сознание соотносится со знаковым телом через тело символическое, т.е. через желание. Это опосредованное отношение и позволяет сознанию быть самим собой, а не просто

семиотизированным воображением. Практическое сознание имеет в данном случае свою специфическую задачу, миссию если угодно, а язык выполняет роль средства, но не закона. Суть указанной задачи состоит в необходимости признания от первого лица в том, чего на самом деле Я не совершало. На конкретно-практическом уровне индивидуальных действий такое признание имеет общую форму высказывания от 1-го лица, где отношение Я и реальности опосредованно 3-им лицом: «Он сделал... Я хотел...». Например известные признания героев Достоевского — Раскольников: «Он убил Лизавету... Я хотел Наполеоном сделаться...»; Карамазов: «Он убил... Я научил...». Данные признания не объясняют поступок — убил не потому что хотел или научил, — но через них конституируется новая семиотическая функция, связывающая 1-ое и 3-е лицо, таким образом, что становится возможным их взаимозаменяемость. Иначе говоря, «Я» обретает свойство быть символической заменой 3-его лица, что, в свою

[12]

очередь, делает возможным акт веры — «чистое» признание в 1-ом лице. Обратим внимание, что представленная семиотическая функция не отсылает к Другому, как фундаментальной онтологической позиции заданной сознанию через структуры желания. Напротив, с ее помощью сознание перекодирует желание, отделяя его от абсолютного мотива и тем самым непрерывно подтверждая свою автономность в практической сфере, т.е. свою способность ставить и решать специфическую проблему веры, а именно, веры в 3-ем лице [8], при одновременном исповедании в качестве символа 1-го лица. Можно сказать, что данная идентичность в третьем лице носит бессознательный характер, но более продуктивна, как мы полагаем, позиция видящая здесь осуществление имманентной семиотической структуры самого сознания. В практической сфере эта структура так же определяет деятельность сознания, как интенциональная — в сфере интеллигибельных феноменов.

Нетрудно заметить, что желание при данном подходе выполняет функцию подобную роли воображения во 2-ом издании «Критики чистого разума». Оно не содержит в себе особой необходимости и не заменяет бытие как в психоанализе, но лишь делает возможным соотнесение друг с другом двух самостоятельных семиозисов — сингулярного тела и практического сознания. Таким образом, поставив под сомнение философский статус понятия бессознательного и обратившись к аналитике объективного мотива, мы как бы вновь оказываемся в решающем пункте кантовского исследования сознания, там, где Кант при переиздании 1-ой «критики» счел необходимым изменить трактовку понятия воображения. А если это так, то на повестке дня вновь возникает вопрос о «трансцендентальном схематизме», правда в нашем случае уже не воображения, а желания.

Примечания

[1] Тема не очевидности Другого — одна из ведущих в художественной культуре XX века. Можно вспомнить, например, кошмар набоковского героя: «...никогда, никогда, никогда душа на том свете не будет уверена, что ласковые, родные души, окружившие ее, не ряженные демоны, — и вечно, вечно, вечно душа будет пребывать в сомнении, ждть страшной, издевательской перемены в любимом лице, склонившемся к ней... — и когда самый близкий мне человек, встретив меня на том свете, подойдет ко мне и протянет знакомые руки, я заору от ужаса...» /В.В. Набоков. Отчаяние. // Собр. соч. в 4-ех томах. М., 1990. Т. 3. С. 394./

[2] Государство. 362а

[3] Государство. 592b

[4] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. // Соч. М., 1959. Т. 4. С. 406.

[5] На необходимость аналитического разделения чувства реальности и

деятельности воображения Фрейд отчетливо указывает в анализе сновидения Человека-Волка. См. Фрейд З. Случай Человека-Волка. /Из истории одного детского невроза/. Человек-Волк и Зигмунд Фрейд. Сборник. К., 1996. С. 175.

[6] Подчеркнем еще раз, для сознания убедительно не то, что очевидно. Всякая очевидность может быть подорвана сомнением, поскольку не бывает объективной очевидности. В основе же объективно значимого убеждения лежит признание неочевидного, и поэтому только феноменальность веры неотделима в сознании от него самого.

[7] Примером такой веры может быть поведение героя Хэмфри Богарта в классическом американском фильме «Мальтийский сокол» /The Maltese Falcon, 1941. Режиссер Дж. Хьюстон, по роману Д. Хаммета/. Данный персонаж, циник и индивидуалист, тем не менее, вопреки своему желанию, поступает согласно принципам непонятным для него самого, но утверждающим некоторую позитивную форму человеческой солидарности. В результате, одержимый идеей, что никому нельзя простить смерть партнера, он сдает в полицию свою возлюбленную. Сцена ареста, где Богарт играет конфликт веры и любви, по праву считается одной из лучших в его творчестве.

[8] В этом все дело — не вера в 3-е лицо, а именно в 3-ем лице. Так Раскольников не верит в существование еще кого-то третьего, кто убил. Суть его веры состоит в формуле: «Я не виновен», что предполагает, учитывая известные обстоятельства, либо патологию, либо занятие позиции 3-го лица, с точки зрения которого и становится возможным акт веры, представляющий собой одновременно и признание в убийстве и утверждение собственной невинности.

Понимание со-бытия

Соколов Б.Г.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 13–37.

[13]

Понимание как таковое опирается не на понимание отдельно взятого сущего, а связывает в едином процессе как понимающего, так и понимаемое, равно как и контекст, в котором происходит само понимание. Мы можем говорить о со-бытийности понимания, т.е. когда все указанные три момента взаимоформируются и взаимодействуют в едином пространстве. Иными словами, мы понимаем сущее через его включенность в общее пространство со-бытия и через взаимный процесс о-пределения/ определения. Со-бытие же разворачивается в различных горизонтах и перспективах, прежде всего во временной и онтологической сферах. В данной статье и будет осуществлен метафизический анализ со-бытия бытия, данного как со-бытие в онтологической и временной перспективах, как то, что формирует процесс понимания как включенности в общее со-бытийное пространство.

Стершаяся чеканка языка

Язык не только включен в процесс понимания как простое орудие или среда. Он может оказать и помощь, указывая на неожиданные «накопленные» предыдущими поколениями, но скрытые для обыденного взгляда, и возможные пути анализа,

особенно если дело касается герменевтики. Наш родной русский язык — не исключение. То, что подчас может показаться игрой в слова в стиле Хайдеггера [1], «коверканье» их исконного смысла, может обернуться драгоценной находкой мысли. Язык хранит в себе как скрытый резерв мудрость прошедших поколений и тот «первый» взгляд на какой-либо предмет или сущее, который именует/ называет это сущее. Поэтому язык может улавливать в сущем нечто, к чему мы уже привыкли и что перестали замечать.

[14]

Малларме сравнивал повседневное употребление языка со стершейся от времени монетой, которую люди передают из рук в руки в молчании. Мы привыкли к словам и не видим их «стершийся» потенциал. Нам порой требуется усилие, чтобы разглядеть первоначальное изображение, чеканку и этим восстановить свежесть и возможно наивность «первого взгляда», который может быть видит существенное. Конечно, речь не идет о восстановлении этой, скорее всего наивно-мудрой, ситуации первого именования. Речь идет о «всматривании», вернее «вслушивании» в язык и слово, ибо в результате этого пристального внимания мы можем «увидеть» совершенно иное. Именно такой пристальный взгляд дает слову быть Словом, воссоздавать, по сути, ситуацию «первого именования» сущего, с присущей ей усилием по со-гласованию сущего и человека, а также восстанавливать ту роль языка, которая стирается повседневностью его бездумного и безучастного употребления.

В этой статье нам хотелось бы выделить два ключевых слова, которые русский язык дарит нам, но которые можно прочесть по-иному, чем это принято в повседневной практике языка. Эти два слова — «со-временность» и «со-бытие». Но начнем по порядку.

Итак, со-временность.

Сущностное в современности: со-временность современности

Прежде всего, нам необходимо определить сам термин со-временность. Со-временность — это вневременность и временность одновременно, данные как сущностные «измерения». Со-временность «вневременна», поскольку указывает на то «измерение» времени, которое не может быть разделено на непроницаемые друг для друга и различно положенные прошлое, будущее, настоящее. Со-временность также временна, т.е. современна и ситуационна, поскольку про-являет то сущностное, что и определяет современную ситуацию.

Понимания современности возможно только как уяснение и прояснение современной ситуации как со-временной ситуации. Прояснение же современной ситуации есть прояснение сущностных моментов последней. Это прояснение должно быть дано во временной перспективе, т.е. сущностным образом во временном измерении, когда какое-либо сущее становится сущим лишь в той

[15]

мере, в какой оно постигается не как что-либо случайное, а как необходимое. Стоит уточнить, что необходимое — это ни в коей мере не жестко детерминированное. Необходимое — это оправданное в своем бытии во временной перспективе, которая включает не только настоящее, а прошлое и будущее. Однако, временная перспектива — это перспектива, которая незамкнута со всех сторон, а не только со стороны будущего. Временная перспектива открыта и именно это и делает ее свободной в необходимости, лишая необходимость детерминизма.

Таким образом, современная ситуация может быть осмыслена как сущностная тогда, когда она со-временна или «вневременна» в том значении этого термина, которого мы придерживаемся, или она не есть жестко привязанная лишь к наличному моменту, а дается во временной перспективе.

Наконец, сущностное в современной ситуации есть то, что является формующей

причиной самой ситуации. Это узловые «точки» современности. Они являют собой целое «гнездо» (по выражению Витгенштейна), поскольку эти узловые «точки» (силовые центры) не могут быть осмыслены как изолированные, ибо всегда даются именно как центры, возникающие на пересечении. В данном случае, конечно, речь не может идти всего лишь об описании структуры ситуации. Простое описание компонентов, составляющих ситуации, в лучшем случае даст синхронический срез, который интересовал мыслителей разве что на раннем этапе развития структурализма.

Но даже само описание сущностных моментов структуры есть описание формирующего начала с определенной точки зрения, а значит есть описание того сущностного, что определяет современную ситуацию. Поскольку же структурное описание конфигурации дается как определяющее современность, то оно со-временно во втором значении этого термина.

Таким образом, современность сущностна когда она со-временна, когда она постигается в своей формирующей причине, в своей структуре, осмысленной сущностным образом, и когда она дается во временной перспективе.

Со-бытие/событие бытия

Вопрос о бытии — вопрос принадлежащий по праву к самой сердцевине метафизического вопрошания. Пытаясь понять что

[16]

такое метафизика или философия, дать их со-временное толкование, мы не вправе обойти этот вопрос. Трудность вопроса о бытии — «традиционная» трудность философии. В самом деле, говорить о бытии, о бытии бытия, определять бытие можно только иным образом, нежели любое другое сущее. Мы можем без колебания говорить: какое-либо сущее есть, бытийствует, «обладает» бытием. Дерево есть, существует; но как можно употребить в том же самом смысле глагол «есть» по отношению к самому бытию — бытие есть? Бытие имеет уникальный «способ существования», «способ бытийствования», который есть нечто иное, чем бытие реально существующих предметов, представленных в понятии.

Стоит сразу же отметить, что в подобном положении оказываются и многие понятия (данный термин употребляется в логическом смысле), которые не имеют референта в реальности. Действительно, что можно сказать о бытии свободы или необходимости? Их существование нельзя удостоверить тем же способом, что существование упомянутого дерева.

Гегель рассматривает бытие как наиболее бедное понятие, которое даже не может быть отличимо от небытия. «Бытие — это понятие только в себе...» [2] Как наиболее абстрактное понятие, чистая абстракция, неопределенная простая непосредственность, бытие есть «идеальное» начало, стартовая точка для всей его системы. У Гегеля, таким образом, бытие — беднейшая ступень развития понятия. Нам важно выделить следующее: бытие не имеет и не может иметь никаких предикатов, которые сказываются о нем, как эти предикаты сказываются о другом сущем, т.е. оно, можно сказать, незримо для рефлексии и ускользает от нее по причине своей предельной простоты. Эта предельная простота бытия не дает возможности «схватить» его, поскольку «дальнейшие и более конкретные определения уже не оставляют бытие чистым бытием, таковым, каково оно непосредственно есть вначале. Лишь в этой чистой неопределенности благодаря ей оно есть ничто, невыразимое...» [3]

М. Хайдеггер так же видит трудность вопроса о бытии. Прежде всего, Хайдеггер различает бытие и сущее. Мы можем гово-

[17]

рить лишь о сущем, но не о бытии, т.е. бытие не дается нашей рефлексии, поскольку оно, как самое ближайшее, невидимо. Бытие подобно «ситуации» зрения,

которое все видит, но не видит себя самого. Бытие как бы проходит сквозь «пальцы» рефлексии, не оставляя нам никакой возможности с ним «вступить в контакт», в такой же, в какой мы вступаем с сущим. Описание бытия поэтому не может быть идентичным описанию сущего. Хайдеггер даже предлагает употреблять Sein ist (Бытие есть) перечеркивая глагол, тем самым подчеркивая, что бытию свойственен иной «модус» существования, а также то, что любая попытка описания бытия с помощью языка не совсем корректна.

Таким образом, и в системе Гегеля и в системе Хайдеггера бытие дается как нечто, что есть труднейшее для рефлексии, у Гегеля из-за его предельной абстрактности и пустоты, у Хайдеггера из-за его своеобразной «трансцендентности» и, одновременно, неразличимой близости. Бытие таким образом — «трансцендентно» и «транс-парантно» (transparence — прозрачно). В подобной интеллектуальной ситуации транс-парантности и транс-цендентности бытия нам стоит либо вообще снять вопрос о бытии, либо попытаться еще более углубиться в него.

Итак, что мы можем сказать о бытии? Таким образом, вначале ставится вопрос, который и задает «интеллектуальное пространство» для бытия. Даст ли нам развертывание этого вопроса «в конце» бытие? Тогда бытие оказывается подчиненным вопросу? Или вопрошание в чем то тождественно бытию? Не будем торопиться и рассмотрим по порядку.

Прежде всего, не станем так жестко разделять бытие и сущее, ибо понятно, что сущее так или иначе «соприкасается» с бытием. Сформулируем это так: сущее причастно бытию и с ним связано. Подобное рассуждение позволяет нам найти выход из тупика, в котором мы могли бы оказаться, если бы остановились в той интеллектуальной позиции, какую нам предлагает Хайдеггер. Со всеми последствиями — от неизречимости бытия до его забвения.

Таким образом, пускай даже мы ничего не можем пока сказать о бытии, из-за его ли «пустоты» или из-за того, что оно слишком неразлично близко к нам, но это вовсе не значит, что у нас нет возможности с ним «соприкоснуться». И речь сейчас идет не о «вчувствовании», а о рефлексивном постижении. Если какое-либо сущее есть, то значит оно «связано» с бытием, причем эта «связь» есть существеннейшее в этом сущем, ибо без «связи» с

[18]

бытием, которое есть «одновременно» овременение этого сущего, мы не можем говорить о сущем как о сущем. Бытие не есть нечто запредельное для рефлексии, оно дается в каждом акте рефлексии как изначальная и существенная данность любого сущего.

Пойдем дальше. Когда я говорю, что какое-либо сущее обладает бытием, например дерево есть, то я подразумеваю под этим, что оно, это сущее, является во времени. Чтобы обладать бытием, необходимо именно быть, или быть причастным времени, вступать в его «пространство», присутствовать во времени. Быть поэтому тождественно быть временным, находится в «стихии» времени, ибо если сущее не может хоть на миг быть причастно времени, то и говорить о его существовании вообще не стоит.

Далее, если мы имеем связь с бытием, то положенность бытия дает положенность сущего, а также положенность для нас связи бытия и сущего, т.е. связи бытия с нами и с сущим. Иными словами, раз бытие дано, положено, то дается и связь, дается сущее, а также то сущее, в котором осуществляется эта положенность, а именно, положена человеческая эк-зистенция. Причем это верно не только в отношении бытия: и сущее и человеческая эк-зистенция также взаимопологают друг друга. Бытие, таким образом, не дается как лишь беднейшее (Гегель) или как ближайше-прозрачное, а дается всегда как со-бытие. Положенное

вместе с бытием со–бытие полагает не просто какое-либо одно сущее или какую-либо одну человеческую эк–зистенцию. Положенное бытие не есть отдельное сущее, и поэтому полагает одновременно тотальность сущих.

Итак, связь, которая дана вместе с бытием, полагает со–бытие бытия. Сама же со–бытийность бытия разворачивается как время, но это значит, что оно со–временно, следовательно собирает в себе в ином временном измерении как вневременность вечности, так и сплавленность в настоящем прошлого и будущего. Отсюда вытекают два следствия.

Первое. Бытие как со–временное со–бытие события бытия дается и постигается как «коррелят» современности, оно включено и, одновременно, разворачивается в со–временности современности. Благодаря этому снимаются проблемы, связанные с историческими формами постижения бытия, довольно сильно разнящиеся между собой: исторические формы постижения бытия, что представлено различными системами философии, всегда со–временны и со–бытийны. Поэтому же исторические формы

[19]

постижения бытия есть формы присутствия и разворачивания бытия.

Второе. Структура со–бытия/ события бытия «подобна» процессу понимания как смыслопорождающей деятельности человека. А сам человек, и именно он, дает бытию стать со–бытием в своей истине. И потому со–бытие бытия может быть описано. Т.е. описание не есть простое символическое действие, внезапно изобретенное человеком, а сущностно.

Когда мы говорим о со–бытийности события бытия мы должны подчеркнуть, что эта со–бытийность не есть нечто подобное простому фактическому присутствию. Подобно тому как событие музыкального концерта не может быть описано и постигнуто как регистрация билетов сидящих в зале зрителей. Со–бытие не одномерно, оно многопластово, и, если отвлечься от коннотирующего для данного термина в нашей культурной парадигме, многомерно. Более того, поскольку оно есть также со–временность, то о нем можно говорить как о чем-то подобном «мирам» «Розы Мира» Д. Андреева, со–существующих друг в друге.

Итак, мы шли не от бытия, а от сущего. «Первичная» данность для рефлексии о бытии — это не бытие, а сущее, вернее событие/ со–бытие бытия, «первичная связь» бытия в со–бытии. Бытие нам дается как событие/ со–бытие бытия, которое может быть нами «отслежено» как сущее. Мы должны говорить о со–бытийности бытия, о изначальном разворачивании бытия как «первичной связи» в со–бытие/ событие, об изначальной включенности в это со–бытие/ событие временности. Не сущее, таким образом, определяется/ о–пределивается бытием, поэтому бытие не может быть предикатом какого-либо сущего, а наоборот, бытие определяется/ о–пределивается со–бытием. И, как изначальная временность, это определение/ о–пределивание дается во временной перспективе. Вместе с тем, сама временная перспектива не может быть наглядно представлена моделью луча или прямой линии с неуловимой точкой-настоящим. Временная перспектива сохраняет и усложняет, как мы сказали, «многомерность» со–бытия/ события бытия. Поскольку же исследование бытия проводится человеком (а иное можно только что помыслить), то в со–бытийность бытия изначальным образом включен вопрошающий человек и сфера идеального.

Как временное и пространственное со–бытие бытия, как раз-

[20]

вертывание, со–бытие бытия может быть описано, но это описание есть прежде всего о–пределение/ определение. И на этом мы должны остановиться.

Но прежде мы двинемся дальше стоит отметить один момент. Мы начинали наше рассмотрение с вопроса о бытии, который формовал «интеллектуальное

пространство» бытия. Сам же вопрос был сформован как развертывание вопроса, прояснения события вопроса его объяснение или описание. Структура вопрошания «подобна» структуре со-бытия бытия. Именно это позволяет нас вопрошать о бытии, надеясь на ответ, который есть развертывание нас самих, вопрошающих о бытии, а также наше определение/ о-пределивание.

О–пределение/ определение

Определить какой-нибудь предмет или явление нам кажется подчас довольно легко. Возьмем, например, столовый нож. Мы говорим, что данный нож сделан из железа, ручка деревянная, служит для резки хлеба или овощей и тому подобных предметов. Чаще всего этого вполне достаточно. Но если присмотреться, даже не очень внимательно, то мы увидим, что данные определения явно недостаточны, ибо мы, определяя некий «неизвестный» нам ранее предмет, — нож — ссылаемся на также довольно туманные определения. Структура определения, используемая нами довольно проста и может быть описана формулой S есть $P, M, N..$, где S это субъект или сам лежащий передо мной столовый нож, а P, M, N это некие сущности, с которыми с помощью связки есть мы соотносим данный субъект. Иными словами, структура может быть в конечном счете сведена к субъектно-предикатной форме суждения. Таким образом, определяя нож, мы выделяем определенные сущие, с которыми мы соотносим данное сущее и благодаря этому очерчиваем границы со-бытийности предмета. Предмет, сущее могут вообще быть сущими, когда мы можем его ограничить, ибо в противном случае он выступает как некое недифференцированное «образование.» Но «хитрость» данного процесса состоит в том, что «налагая» границы на сущее, мы этим самым жестом, эти границы и преемствуем.

Итак, мы взяли для примера предмет, столовый нож и описали его форму, его вещество, его функцию и т.д. Как правило мы соотносим субъект с так называемыми существенными признака-

[21]

ми данного предмета. Но даем ли мы этим полное определение предмета? Определение есть о-пределивание, т.е. ограничение, о-граничивание, своеобразная изоляция от других явлений и предметов окружающего мира. О-пределивая что-либо, мы, с одной стороны, соотносим предмет с другими сущностями, но, с другой стороны, мы отделяем его от них неуловимой гранью. Акт соотношения-отделения осуществляется с помощью связки «есть» которая амбивалентно-разнонаправлена: определяя определенный предмет или явление через другие сущие, она определяет и эти сущие через определяемый предмет.

Как уже указывалось, в процессе определения мы довольствуемся некими существенными признаками определяемого предмета и на этом останавливаемся. Но почему? Ведь определение в идеале должно быть полным. Оно не должно оставлять просвет, или определяемое сущее должно быть отделено «твердой» и непроницаемой гранью. Пускай мы довольствуемся существенными признаками. Но на основании чего мы решаем, что данные существенные признаки являются таковыми? Поскольку именно они определяют нечто сущее к его бытию или делают сущее именно таким, каким оно есть само по себе? Почему мы решили, что именно они определяют нечто сущее к его бытию? Это нам сказал сам предмет, например, нож? Вот я, такой-то и такой-то, именно потому, что данные признаки являются существенными. Но даже если бы нож заговорил, вправе ли мы учитывать его «показания»? То, что я говорю о самом себе, конечно, имеет определенную ценность, но всегда «односторонне», как и то, что говорит обо мне моя жена, моя дочь или мои коллеги. Любые свидетельства обладают неполнотой и потому могут быть приняты с известной оговоркой. Для одного существенно в микроскопе что он позволяет увидеть строение клетки и вести исследования, а для другого,

что S есть не-S, ибо если мы говорим, что S есть P, то одновременно говорим, что S является, поскольку оно есть P, иным по отношению к самому себе, т.е. может быть развернуто диалектически.

Эта диалектика базируется и разворачивается на основании диалектики границы.

Граница

Как уже отмечалось, определить нечто сущее — это о-пределить, наложить предел или границу. Определение/ о-пределение, следовательно, есть акт ограничения или о-граничения. Ограничение/ о-граничение от-секает от любого сущего нечто ему иное. Благодаря этому определение/ о-пределение создает или проявляет отношение, относит сущее в мысли к другому. Таким образом, ограничение/ определение одновременно от-секает и соединяет. Акт определения изначально антиномичен. Граница, грань также антиномична, как принадлежащая сущему и иному. Вопрос об определении оказывается вопросом об ином.

Иное для определяемого сущего распадается на иное-само-по-себе и иное-для-определяемого сущего. Иное и как иное-само-по-себе и как иное-для-определяемого-сущего также антиномично, поскольку акт мысли об ином всегда исходит из самости определяемого сущего. Тождественность определяемого сущего в самом себе в своем движении также невозможна без иного, что было показано уже Фихте в движении «Я» и «не-Я». Иное и самость определяемого сущего коррелятивны. Таким образом, вопрос об определении перемещается в сферу отношения.

[24]

Отношение существует лишь как проникновение через границу. Граница в начале движения отношения становится разомкнутой, прозрачной, без чего невозможно само отношение. Но ее прозрачность не абсолютна и не позволяет определяемому сущему потерять свою замкнутость и «вытечь» в индифферентный мир. Благодаря постоянному воздействию стягивающейся и размыкающейся границы отношение невозможно как нечто самосущее. Отношение лишь выявляет стягивание и размыкание границы, проявляет ее саму, первоначально не проявленную. Более того, отношение и есть граница, край.

В первичном акте определения, который явился нам как от-сечение, проявлена чистая негативность. Негативность как импульс движения, как исток. Сама граница, которая вначале полагается без определенности самой себя, и есть негация, правда уже нельзя сказать, что она чистая негация. Граница есть утверждение первоначальной негативности. Негативность благодаря этому является утвердительной, и, следовательно, первичная негация, которая начинает движение и утверждает само сущее, должна быть позитивна. Таким образом, чистая негация есть чистая позитивность.

Отношение устанавливает и проявляет границу. Без данного акта мысли невозможно ни начало, ни продолжение движения. В противном случае все погружается в индифферентность и без-относительность. Эта первичная индифферентность, которая не имеет отношение ни в себе, ни во вне, может быть названа абсолют (поскольку ей ничего не противопоставляется), вещь в себе. Мысль как мысль становится лишь в отношении. Отношение же всегда двойственно: определяющий, определяя нечто, выявляя отношение одного сущего и другого сущего, выявляет отношение себя к определяемому сущему. Таким образом, в отношении изначально положено определение/ о-пределение как определяемого сущего так и самого определяющего. Мышление в акте определения, своим свободным выбором (почему взято данное отношение, а не другое, почему оно существенно и сущностно) очерчивает свою собственную границу. Граница, определенность мышления, таким образом, есть произвол, свобода. Отношение, как определение/ о-пределение мышления через определение/ о-пределение

сущего и самого себя, заставляет искать свободу, которая ограничивает и определяет самого мыслящего индивида.

[25]

Переход от мысли, определяющего к мышлению и мыслящему индивиду не есть некорректность рассуждения или несоблюдение старинного логического правила $A=A$, т.к. рассуждения о всеобщности мышления в отрыве от индивидуального мышления беспочвенны.

В отношении, как устанавливаемом границе, ранее мы увидели положенными чистую негативность и чистую позитивность. Теперь мы увидели мерцающую внутри отношения свободу. В отношении, которое полагает определенность, свернуты и субъект и объект и мыслящий индивид. Но само отношение выступает как первоначально индифферентное, как сплавленность любой возможности. Иными словами, положенное отношение, полагает вместе с собой со–бытие внутри события бытия.

Далее, граница есть формулирующая причина сущего, ибо без этого не стоит и говорить о сущем как сущем, поскольку в противном случае нет грани-границы, которая дает сущему быть сущим, т.е. ограниченным сущим. Но ограниченное сущее сразу же разрывает скованность границ и вступает в со–бытийность бытия всего сущего, как места, топоса любого бытия.

Разобранная выше диалектика границы страдает существенным недостатком — интеллектуальное движение идет не от со–бытийности бытия сущего, а от бытия, словно сущее есть некое монадоподобное образование, а отношения проявляются лишь потом. Это происходит, поскольку мы брали лишь одно «измерение» данной проблемы, то есть рассматривали лишь «вырванный из контекста» со–бытия момент. Поэтому данную диалектику необходимо дополнить и развернуть исходя из со–бытийности события. Но уже даже этот момент в диалектике границы проявляет для нас следующее три «первичные данности»:

1. положенность иного в бытии и, соответственно, связи;
2. положенность человека в бытии, и, соответственно, положенность идеальности;
3. положенность свободы в бытии;

Эти три положенности говорят о со–бытийности, которая проявляется и в границе. Прежде всего, и это стоит подчеркнуть, мы имеем положенность границы в самом мышлении одновременно с положенностью границы в сущем.

Эти три положенности и дадут нам возможность двинуться в другом направлении, направлении, изначально заданным со–бытийностью бытия, а именно, положенностью времени в

[26]

со–бытии.

Время со–бытия

1. Экзистенциальность времени: сигарета Гуссерля

Начало: необходимо начать рассуждение так, как оно начиналось. Начиналось же оно с сигареты...

Я подношу зажигалку к сигарете. Легкое пламя лижет край сигареты. Затяжка — и вспыхивает уголек. Я с удовольствием затягиваюсь, включаю компьютер и сажусь писать о Времени.

Или нет? — Начало было раньше: была ночь и я не мог заснуть, ворочался, смотрел в темноту и думал о Времени...

Может это случилось, когда я решил написать о Времени, когда ради «основательности» прочел работу Гуссерля...

Но и это не Начало. Может быть Начало было в конце тех написанных мною текстов, когда я «подходил» к «проблеме» Времени и, чувствуя себя неспособным и

бессильным бросится в эту затягивающую и манящую «воронку», отступал под разными предлогами, делая вид, что не хватило места в данной статье, или сейчас не место и не время для подобного рода рефлексии? Или, Начало было там, в Прошлом, когда я первый раз задумался о Времени, или когда я в первый раз узнал о нем, когда взглянул на бегущую стрелку часов, когда что-то ждал?..

Может быть «истинное» Начало этого текста совпадает с моим Началом — рождением, когда я родился (вернее, меня родила моя мать), когда началась эта жизнь...

Начал много: цитации начала. Следовательно, и в «Рассуждениях о Времени» начал будет много. Они все будут начинаться с вопроса о Времени. Но и онтологически начинается «все» с Вопросы, который дарует(ся) возможностью...

Итак, первый шаг: «Что такое Время?»

Но как об этом писать? Время проскальзывает через любую сетку понятий: оно прозрачно для рефлексии, оно остается всегда по ту сторону моих рассуждений. Так с чего начать? Начало — это уже вотчина Времени. Не будем долго искать Начало — пускай оно будет уже здесь, в сигарете, и в прочитанной работе Гуссерля: для меня и в сигарете, и в работе основателя феноменологии, которая посвящена анализу времени, есть нечто тождественное.

[27]

Когда Гуссерль анализирует внутреннее постижение Времени, он слушает: он слушает музыку, звук, дующийся «тон». Это — его тонус, который вибрирует в его угловатых и каких-то неуклюжих предложениях. Затухающий звук переносится в сознание, он становится оживляемой, в возможности, ретенцией, удержанием. Сознание удерживает, сохраняет звук и этим сохраняет вечно присутствующее и вечно неуловимое «теперь». Через ожидание, протенцию, мы связываемся с будущим. Но все эти феноменологические штудии — лишь копия того, с чего я начал — это сигарета, которую я сейчас сжимаю в губах и которая спокойным угольком блестит в вечернем полумраке моего «кабинета». С одним отличием: у Гуссерля лишь схема сигареты, некая сигарета вообще, бесплотная «идея» сигареты, отстраненный феномен сигареты. Короче, мерно светящийся уголек сигареты — это своеобразное и растянутое, через соприсутствие в настоящем прошлого как ретенций, теперь; еще держащийся на этом угольке пепел — кометообразный хвост ретенций; еще не вспыхнувшая, но которая вот-вот с необходимостью затлеет, часть сигареты — это присутствующее в Настоящем Будущее: ожидание-протенция. Конечно, горизонт прошлого и многое другое из работы Гуссерля не находят в данной аналогии себе места. Но на то она и аналогия. Гуссерлевское внутреннее постижение времени, — повторим, — лишь схема. И в этом-то дело. Внутреннее восприятие Времени у Гуссерля отнюдь не внутренне, оно обезличенно и отстраненно. Скорее всего, можно назвать это внутреннее — внутренне-внешним, что даст возможность корректно говорить об его всеобщности. Внутреннее — ведь очень лично...

«Схематичность», «всеобщность» гуссерлевского постижения Времени не «достают» до Времени, они накрывают отстраненным и стеклянным «колпаком» само подлинное внутреннее постижение Времени: «гуссерлевская сигарета» не горит у меня (как, впрочем, и у Гуссерля) в губах — она еще бесплотнее, чем тот дым, который струйкой бежит куда-то вверх, может быть в трансцендентальный мир платоновских идей...

Теперь все же начнем с другой сигареты, не с идеальной «сигареты» Гуссерля, и ни с той, которую я курил, когда начинал писать текст, ибо она уже давно догорела, а почти с той же... Не будем, также, доискиваться до подлинного Начала, которое невозможно отметить, маркировать... Просто надо начать не с начала, которое все же будет каким-то началом, ибо решая в буду-

[28]

щем что-либо начать, я уже делаю это будущее настоящим.

Легкое пламя лизнуло краешек сигареты. Я с удовольствием затянулся... Почему с удовольствием? Или я не знаю, что такое сигарета? Минздав прав, я это прекрасно знаю, что она, эта конкретная сигарета, укорачивает и без того не слишком долгую жизнь. Я это знаю: для меня сигарета — поцелуй смерти, ее соприсутствие. Если это соприсутствие кажется чаще всего слишком навязчивым, люди бросают курить. Но я не «бросаю» пока это соприсутствие Смерти. Внутреннее постижение Времени — очень личное, и через сигарету оно дает мне постижение Смерти и небытия, а через них — вечности, но той вечности, в которой мое место утрачено. Что же такое это постижение? Это прежде всего со-присутствие. Это ощущение себя смертью и в смерти. Смертью формуется сущее, Она есть как телос — начало жизни. Она есть жизнь.

Но вернемся ко времени. Еще один подход. Что такое время? Может это мера движения. Время измеряет движение. Но каждому ясно, что Временем можно измерять движение лишь постольку, поскольку оно, движение, и есть уже это самое Время. Мы можем измерить движение временем, но не наоборот. А если уж откровенно, мы измеряем одно изменение другим, не больше.

Все сказанное, однако, пока довольно «туманно», как дым струящийся сигареты. Прежде чем перейти к метафизике времени, следует, наверное, помыслить время как его мыслит здравый смысл, или как его постигали другие мыслители. Прежде всего, когда мы говорим о Времени, мы всегда имеем в виду подразделение на времена. Остановимся на этом.

2. Три времени

Время традиционно разделяется на три части. Это прошлое, настоящее и будущее. Как правило, это разделение представляется геометрическим образом: прямая, с точкой посередине. Точка — это вечно скользящее настоящее, луч в левую сторону (против направления европейского письма, наверное, арабы расположили бы все зеркально противоположным образом) — это луч времени, бесконечно направленный в прошлое, а луч вправо — луч, направленный в будущее. Однако, данное представление явно недостаточно и его пытались углубить или преодолеть. Возможны несколько путей развития данного представления о времени.

[29]

Первый — это путь, который пытается осмыслить Вечность Бога, путь, который нам предлагает бл. Августин. Он начинает с признания человеческого обыкновения мыслить три времени. Три времени — нечто субъективное: «Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть самой души». [4] Кроме того, и будущее, и прошедшее удостоверяются в настоящем, поэтому правильнее будет именовать их не просто будущим или прошедшем, а будущее настоящего и прошлым настоящего: «Три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание» [5]. Но истинно ли подобное разделение времен? Для бл. Августина истинное — это соотнесенность с Богом, взгляд с точки зрения Бога. Для Бога же не существует нашего времени: «Ты не во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающей вечности, и Ты возвышаешься над всем будущим: оно будет и, придя, пройдет... Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят, приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят... Сегодняшний день Твой — это вечность...» [6] Иными словами, Вечность оказывается Вечным Настоящим Бога, поскольку для Бога нет ни прошлого ни будущего, а Вечное настоящее,

которое объемлет в себе трехчленное деление человеческого времени. Таким образом, уже бл. Августином выделяется субъективность времени. Время — это нечто внутреннее. Постигание времени как внутреннего, субъективного начинается с Августина.

Следующий путь — это своеобразный отказ от пространственного представления о Времени А. Бергсона. Бергсон осмысливает текучесть времени: «Времени свойственна текучесть: уже истекшее время образует прошлое, настоящим же мы называем то мгновение, где оно течет. Но здесь не может быть речи о математическом мгновении. Без сомнения, существует идеальное настоящее, чисто умозрительное, — неделимая граница, отделяющая прошлое от будущего. Но реальное, конкретное, переживае-

[30]

мое настоящее... необходимо обладает длительностью.» [7] Время перетекает из прошлого в настоящее, а настоящее — это место, где оно течет. Кроме того, Бергсон вводит понятие длительности, которое отличается от абстрактного и математизированного времени. Настоящее обладает длительностью, или, если мы немного забежим вперед и воспользуемся результатами последующего рассуждения о различении времени и длительности, настоящее обладает длительностью или настоящее длительно, существование обладает длительностью (*durée*) или существование длительно. Мы не можем утверждать, что бытие длительно или бытие обладает длительностью, время обладает длительностью или время длительно. Но чем и кем удостоверяется эта длительность?

Прежде чем подойти к памяти, как то, что удостоверяет Время, рассмотрим экзистенциальность Времени. Настоящее есть момент длящейся экзистенции, то в чем мы пребываем и присутствуем. Прошлое мы воспринимаем как сбывшееся, как удержанное, как умершее настоящее. Будущее предстает перед нами как ожидание, как то, что мы ожидаем, ждем. Времена экзистенциальны, ибо лишь мы удостоверяем их в различных модусах нашего сознания. Будущее дается в модусе ожидания или в модусе возможного и наступающего присутствия, настоящее в модусе непосредственного присутствия, а прошлое в модусе удержанного присутствия. Таким образом, мы всегда говорим о присутствии, т.е. мы удостоверяем своим присутствием длительность и разрывы единого Времени. Но удостоверяем мы это лишь потому, что данный процесс удостоверения есть самоудостоверение. Мы удостоверяем собственную длительность и собственное присутствие. Встает закономерный вопрос: «Присутствие где, в чем, по отношению к чему?» Однако вопрос о присутствии, когда он касается Времени, Бытия, самого присутствия есть вопрос о при-сутствии, или вопрос о со-временности, со-бытию. Ответ на него не идет путем отсылок, отношений (где, когда, по отношению к чему и т.п. есть связывание отношениями и отсылками), а путем самоуглубления, где присутствие есть само «существование», нахождение «при сути» дела, а со-бытие — Бытие, современность же, через со-временность, — само Время. При-существование удостоверяет себя

[31]

само и этим определяет/ о-пределивает(ся).

При-существование же дается как при-существование человеческой экзистенции, которая есть эк-зистенция, т.е. изначально интенциональна и есть то, что выступает, преступает за любые пределы, и прежде всего пределы, положенные осмыслением Времени как прямой линии с одной опорной точкой (настоящее) и двумя направлениями (будущее и прошлое).

3. Память

То, что позволяет нам вообще говорить о трех временах базируется на памяти, ибо без памяти мы едва ли смогли бы выйти за пределы настоящего, даже если это

будет «вечное настоящее» Бога. Память — это сохранение прошлого. Без этого сохранения прошлого невозможно существование. Память нам не просто дает возможность думать о времени, она дает возможность нам вообще думать, быть людьми. Можно сказать, что мышление невозможно без памяти, мышление — это, прежде всего, память. Но даже больше, память является необходимым условием существования нас как живых существ.

Обыденное же мышление соотносит память скорее с прошедшим. Но сама экзистенциальность времен невозможна без памяти, т.е. память есть удержание, власть над как прошедшим, настоящим, так и над будущим. Кроме того, память есть само условие и причина экзистенциальности времени. Память, как условие и власть, рассматриваемая как экзистенциальность временного присутствия и есть самоудостоверяющее при-сутствие, именно поэтому она есть то, что дарует со-бытие события бытия, со-временность современности.

В нашей мыслительной деятельности мы постоянно связываем, согласуем наше прошлое и наше настоящее. Например, когда я говорю что-либо, то я с неизбежностью пользуюсь не только словами, которые как бы приходят ко мне из прошлого, ибо они мной усвоены никак не в настоящий момент, тем самым вспоминая весь предыдущий опыт человечества, который создал речь. Наконец, я использую способность моего голосового аппарата удерживать и воспроизводить предыдущие моторные схемы, которые обеспечивают произнесения определенного звука и осмысленной речи.

Теперь вспомним представление о трех временах. В какой [32]

точке (если вообще можно говорить о правильности пространственного представления времени) прямой я нахожусь? В настоящем? Но что такое для меня настоящее? В своей деятельности я постоянно соотношусь с прошлым и постоянно ориентируюсь на будущее. Настоящее содержит в себе не только непосредственное прошлое (ретенции, удержания), но, как ориентированное на действие, предвосхищает будущее (протенция). Настоящее строится как определенная длительность, она не может быть точкообразной: невозможен мгновенный срез, мгновение всегда растянуто. Более того, прошлое может быть настоящим, когда я вызываю в памяти события, когда я полностью ими поглощен. В том же смысле я могу оказаться в и будущем, как правило я уже предвижу его на несколько шагов вперед. Это имеет в виду бл. Августин, когда говорит о настоящем настоящего, будущем настоящего и прошедшем настоящего. Время протекает в одной «точке» настоящего, в этой «точке» сконденсированы все времена.

Именно поэтому я не могу сказать, что я живу в непосредственном настоящем, я имею дело с определенной длительностью, которая есть связь всех трех времен: воссоздание удержанного прошлого переплетено с ожиданием будущего. Будущее так же вспоминается как вспоминается прошлое.

Удержание, которое позволяет нам говорить о присутствии прошлого в настоящем, связывает материю с «жизнью духа». Человеческое сознание откладывает в материальный резервуар хранилища памяти свою вечно меняющуюся ситуацию. Мы постоянно изменяем свою память, мы ее формуем. Но это изменение памяти не есть только наше действие, память формируется и внешними воздействиями, которые мы можем как заметить, так и упустить из поля нашего зрения. Это формование есть двуединый процесс, который и есть наше самоудостоверяющееся при-сутствие и постоянное само-определение. И самоудостоверение, и само-определение есть определение не только нами нас самих, но и иным нас самих: внешний мир нас формует через наше самоформование. Мы находимся в процессе взаимоформования. Сама материя, сохраняющая форму, со-хранит ее с другими сущими, со-участвующими в этом со-

хранении. Напомним, что мы постоянно находимся в со-бытийности события и поэтому любое «движение» в одной сфере, сразу же видоизменяет конфигурацию всего со-бытия.

Сама же «материальность», с помощью которой мы можем

[33]

осуществлять при-сутствие, является также как бы застывшим в ином «временном измерении» временным потоком. Через форму, которая как граница стягивает-разделяет ее, она, материальность со-бытийствует в со-бытии, конституируя саму себя и иные сущие.

Память, как со-храняющая форму со-бытийности, со-бытийна «материальности» и, соответственно, «материальность» со-бытийна памяти. Память, кроме того, сущностным образом является пониманием, поэтому сама «материальность» как сфера внешней реальности, со-участвует в понимании, участвуя в взаимоконституирующем процессе понимания.

4. История времени со-бытия: со-мышление в со-бытийности истории

Рассмотрев внутренний «домен» времени — память, мы перейдем в другую область времени. Эта сфера — история со-бытийности бытия. Вообще слово «история» имеет два тесно связанных значения. Когда мы говорим, что с кем-то произошла такая-то история, то мы имеем в виду обрисовать или описать некую ситуацию, которая так или иначе характеризует этого человека. История в этом случае не имеет некоего «вселенского» значения. Когда же мы говорим об истории как о науке, то в понятие истории мы вкладываем представление о всемирном (или национальном, или касающемся какого-либо человеческого знания, например, история лингвистики и т.п.) временном «потоке». Эти два значения довольно тесно связаны: история как со-бытийность ситуации и история как процесс, поток, связывающий, вернее развертывающий, ситуации. Первое значение описывает временную ситуацию человека и благодаря этому описанию определяет его. Второе описывает историю вообще, т.е. относится к определению/ о-пределению любого сущего в общем пространстве со-бытия.

Описание и есть история как определение, а значит о-пределение.

Определение есть описание: смысл того или иного события выявлен в его описании. В самом деле, если мы рассмотрим жизнь отдельного человека, то для нас значимо лишь описание его жизни, и это описание полностью определяет данную фигуру, данного человека. Благодаря такому описанию мы имеем определенную форму, которая и формует данного индивида. События его жизни есть как бы грани этой формы. Этим са-

[34]

мым мы описываем со-бытийность события его жизни.

Событие осмысленное как со-бытие дает нам совершенно иное направление мысли: со-бытие (со-бытия) жизни есть форма, которая о-пределит индивида. Со-бытие также должно быть осмысленно исходя из современности. Но и опять, современность должна быть осмысленна в своем изначальном значении как со-временность. Теперь сформулируем подобное утверждение в отношении истории.

Итак, со-бытие истории есть со-временность. Именно поэтому история как со-временность всегда оказывается современностью и является о-пределением любой исторической ситуации.

Сказанное о со-бытийности события вписывает индивида в общий поток исторического течения и свершения. Историческое событие как со-бытие имеет смысл. И этот смысл мы можем подвергнуть дескрипции, описанию. Описание любого исторического события есть его определение. Но можем ли мы настаивать на однозначности определения, однозначности, единственности смысла? Если мы продумаем историческое событие как со-бытие, то мы увидим, что со-бытийность

события не может быть однозначной, оно как со–бытие всегда имеет множественность и открытость. Оно формуется, определяется не только в тот период, когда оно собственно имело место, оно постоянно при–сутствует в настоящем. Прошое событие есть всегда настоящее прошлого события. В этом при–сутствии, «сутствии», существовании проявляется изначальная открытость со–бытийности события. Историческое событие/ со–бытие разомкнуто и всегда присутствует в настоящем. Оно не просто в модусе воспоминания может со–присутствовать и со–бытийствовать настоящему, но и быть им и даже через него быть, со–бытийствовать будущему. Прошое через со–бытийность определяет/ о–пределивает настоящее и будущее. Таким образом, мы можем сказать, что история имеет не одно направление, она разнонаправлена: «вектор» идущий из ожидаемого будущего через настоящее к прошлому оказывается, через со–бытийность, одновременно, «вектором», идущим из прошлого в будущее. Мы даже можем сказать, что оно как со–бытие не имеет направленности. Направленность формуется событием/ со–бытием.

Подобным же образом мы должны помыслить и современность/ со–временность: оно не обладает как событие/ со–бытие каким-либо о–пределяющим его направлением. Направленность

[35]

современности/ со–временности, опять-таки, формуется/ определяется событием/ со–бытием. Тоже самое мы должны сказать о Времени и об его так называемой однонаправленности.

Бытие времени со–бытия

Пришло время еще раз задать вопрос: «Что же все-таки время?», чтобы перевести рассуждение в онтологическую плоскость. Когда мы его мыслим? Обладает ли что-либо временем, или наоборот, оно обладает чем-либо существующим.

Для этого мы должны восстановить сказанное выше о бытии. Когда я могу сказать, что нечто сущее существует? Например, когда я говорю, что существует сигарета, которую я собираюсь закурить? Я могу утверждать, что она существует лишь постольку, поскольку попадает в поле моего зрения или ощущения в определенный временной промежуток. Более того, невозможно сказать о каком либо сущем как о существующем, если оно не просуществовало (зависимо или независимо от моего ощущения, гипотетически или в возможности — пока нам это безразлично, как и безразличны тонкости, например, существование абстрактных понятий и т.п.) определенное время. Таким образом, мы можем сказать, что сущее предполагает временность, более того, сущее обладает существованием лишь постольку это существование есть время. Мы не можем помыслить сущее не обладающее временным существованием. Быть — это обладать временным существованием. Бытие и время суть одно и то же, поэтому говоря о бытии, мы говорим о времени.

Сущее, как сущее, ограничено. Граница по сути формует сущее, т.е. граница делает сущее сущим, определяет/ о–пределивает сущее. Безграничное не может быть сущим, поскольку неопределимо/ не–о–пределиваемо. Таким образом для того, чтобы быть, необходимо быть ограниченным. Сказанное о том, что граница формует сущее, необходимо понимать следующим образом: граница есть как формующее сущее, так и сама форма. Граница и форма уже не есть существование, сущее, постольку она формует сущее. Граница бесконечно исчезает и, в тоже время, упрямо полагается. Она неуловима и все же она есть. Ее бытие — в неуловимости, ускользании. Граница полагается как связь и разделение одновременно. Существование сущего, которое полагается границей, полагается вместе с существованием иного. Иное — это

[36]

тоже сущее (сущие). Это иное отделено границей. Граница разделяет и, одновременно, соединяет. Бытие сущего поэтому есть со–бытие. Более того, бытие сущего всегда со–бытие. Сущее всегда со–бытийно, поскольку без со–бытия нет границы и, следовательно, нет и бытия самого сущего.

Граница выделяет между сущим различие. Но это еще не есть действительное различие, ибо в этой сфере мы имеем скорее пра–различие, которое выявляет скорее сходство, поскольку два сущих бытийствует одинаково. Это пра–различие есть граница, а следовательно форма. Сущее, как обладающее бытием/ со–бытием имеет место, топос. Границей, формой, пра–различием и отношением определяются место, топос сущего.

Поскольку же со–бытие бытия есть время, то необходимо для точности анализа также вести аналогичную дистинкцию в отношении времени. Мы будем различать длительность и время. Если я могу сказать, что длительность есть, бытийствует, временствует, то я не могу в том же отношении сказать: время есть, время бытийствует, время имеет временность.

Теперь мы можем то же самое утверждать и о длительности и о времени. Если я удерживал в отношении бытия различие между сущим и бытием, то необходимо так же удерживать различие между временем и длительностью. Если говорю, что длительность бытийствует или длительность есть, то я не могу то же самое утверждать о времени в том же самом смысле, как это сказано о длительности: время бытийствует или время есть — это уже нечто иное. Также я могу сказать, что длительность временна или обладает временностью, но совсем другое — время обладает временностью.

Далее. Длительность, как сущее, ограничено. Граница, по сути, формует сущее, т.е. граница делает длительность (сущее) длящейся, определяет/ о–пределивает длящееся (сущее). Безграничное не может быть длительностью, поскольку неопределимо/ не–о–пределиваемо. Таким образом, чтобы длиться необходимо обладать ограниченной длительностью. Сказанное о том, что граница формует длительность необходимо понимать: граница есть как формирующее длительность, так и сама форма этой длительности. Граница и форма уже не есть нечто длящееся, длительность, поскольку она формует длящееся. Длительность длящегося сущего, которое полагается границей, полагается вместе с длительностью иного. Кроме того, это иное полагается внутри самой длительно-

[37]

сти как плотность и разнонаправленность трех времен. Но Иное есть также Иное длящееся сущее. Это иное отделено границей. Граница разделяет и, одновременно, соединяет. Временность длящегося сущего поэтому всегда со–бытие. Более того, временность длящегося сущего всегда со–бытие. Длительность сущего всегда со–бытийно, поскольку без со–бытия нет границы и, следовательно, нет и времени/ бытия самого сущего.

Со–бытие длящегося сущего имеет «плотность» и «многомерность». Эта «плотность» и «многомерность» даются как со–бытийность всего сущего, ибо в со–бытии имеется возможность всего сущего. Эта возможность всего сущего есть Вопрос, и само Бытие есть Вопрос о Бытии, изначальный Вопрос. Вопрос заключен в со–бытийность события бытия. Вопрос, который пробрасывает(ся). Вопрос есть возможность. И этой возможностью о–пределивает(ся) Бытие. Существование сущего лишь даруется возможностью ответа на этот Вопрос. Эта возможность как о–пределение может быть описана и это описание само включено в со–бытийность бытия. Именно включенность описания дает нам право и возможность «уловить» бытие как со–бытие.

Анализ времени показал, прежде всего, его событийность. Время не может быть

разделено на три времени. Подобное разделение времени лишь стартовая позиция для проникновения в подлинную со–бытийность времени. Время, как и бытие, данное как со–бытийность дается как «многомерное», «многопластовое», как «сплавленность» трех времен и вечности, как их со–присутствие. Оно проявляет и о–пределивает со–бытие, но определяет его как открытое, незамкнутое пространство.

Примечания

[1] Наверное наиболее радикальным в этом смысле был не Хайдеггер, а Гегель, «необычный» язык которого мог показаться для немецкого философского сообщества, привыкшего к латинизированному варианту профессиональной речи, чересчур тяжеловесным и вульгарным.

[2] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 215.

[3] Там же. С. 220.

[4] Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С. 303.

[5] Там же. С. 297.

[6] Там же. С. 291-292.

[7] Бергсон А. Материя и память. / Бергсон А. Собр. соч. в четырех томах. Т. 1. М., 1992. С. 246.

Учение о феноменальности (феноменология) Канта

Д.Н. Разеев

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 38–74.

Дайте мне материю, и я построю из нее мир [1]

И. Кант

Я вижу в чистой рефлексии [2]

Э. Гуссерль

[38]

Первым делом у всякого непредвзятого читателя возникают два фундаментальных вопроса, относящихся скорее не к самому тексту работы, а именно к ее названию:

1. Есть ли основание для интерпретации кантовской системы как феноменологии (даже в самом широком смысле этого слова), и если есть, то какое?

2. В чем необходимость такой интерпретации?

Попытка ответить на первый из этих вопросов нуждается прежде всего в предварительном прояснении того, что называют феноменологией сегодня, и в зависимости от этого будет ясно идет ли речь об обнаружении у Канта того, что позднее открыто под именем феноменологии, то есть о возвратном движении в прочтении кантовской философии, или же речь идет о том, что никогда еще не было замечено при всем разнообразии различных толкований системы Канта.

В истории философии, начиная с Декарта, можно выделить по крайней мере три учения о феноменальности, которые отличаются друг от друга в той степени, в какой различны фундаментальные понятия, лежащие в их основании. Первая «феноменология» (кантовская) основывается на понятии синтеза, вторая

(гегелевская) на понятии диалектики [3], третья (гуссерлевская) на понятии интенциональности; именно последнюю считают в собственном смысле феноменологией. В дальней-

[39]

шем мы будем называть гуссерлевскую феноменологию — классической феноменологией. Из оставшихся же двух «неклассических» феноменологий предметом нашего анализа будет являться феноменология Канта. Однако сам термин феноменология по отношению к кантовской системе еще предстоит прояснить в нашей работе, поэтому под феноменологией Канта мы не подразумеваем раздел из «Основ метафизики естествознания», относящийся к прояснению материи по отношению к рассудочной категории модальности; или: феноменологию Канта мы понимаем шире, чем она представлена в вышеуказанной работе. Первым и вместе с тем фундаментальным указанием на то, что мы подразумеваем под «феноменологией» Канта было определение ее как «неклассической феноменологии». Поэтому прежде всего необходимо предоставить феноменологии статус рода; таковым родовым определением для феноменологии служит то, что она в корне отлична от всякой теории познания, гносеологии. Фундаментальной характеристикой феноменологии является, во-первых, то, что она работает в границах имманентного, то есть является «археологией» достоверности, во-вторых, то, что она суть историческая (морфологическая) наука, в отличие от всяких эйдетических наук, в том числе от истории, построенной на принципе последней.

Прежде всего три общих замечания. Во-первых, как известно, основной задачей «Критики чистого разума» был ответ на вопрос: как возможны априорные синтетические суждения? От разрешения этого вопроса, по Канту, зависела судьба самой метафизики как науки о всеобщем и необходимом познании a priori. Аналитическое суждение есть лишь суждение проясняющее, не выходящее за пределы своего понятия, и в этом смысле оно не несет той познавательной ценности, которую дает суждение синтетическое как расширяющее знание. Поэтому синтетические суждения являются в собственном смысле познанием. Однако если эмпирические суждения, основанные на опыте, не вызывают у нас сомнений, то возможность синтетических суждений априори требует специального исследования. Таким исследованием и является «Критика чистого разума»; во введении Кант даже утверждает, что именно «ради синтеза предпринята вся эта критика» [4]. Во-

[40]

вторых, для Канта всякое познание вытекает из двух источников — чувственности и рассудка, поэтому для ответа на вопрос «Критики» необходимо было прежде всего открыть априорную чувственность и априорное мышление. В-третьих, необходимо определиться в отношении метода «Критики чистого разума». Традиционной интерпретацией методического движения Критики является признание теоретической философии Канта — гносеологией, то есть теорией познания [5]. Тем не менее, возможен существенно иной ход по отношению к интерпретации кантовского метода: «Критика чистого разума» является истолкованием «роли» чувственности и рассудка в познании, и в этом смысле вопрос о возможности познания не ставится Кантом в модусе вопроса о генезисе познания (что познанию как таковому присуща определенная последовательность, историчность; хотя именно так интерпретировал Канта Гегель: «Что касается, во-первых, теоретической философии, то Кант в 'Критике чистого разума' приступает к делу психологически, то есть исторически, описывает главные ступени теоретического познания. Первой способностью является вообще чувственность, вторую — рассудок, третьей — разум» [6]). Мы выступаем против приписывания исторической функции методическому движению Критики, какой бы парадоксальной не казалась ситуация,

в которой мы оказываемся [7]. Все же остается возможность для неисторической интерпретации — архитектуру Критики можно представить как аналитику восприятия: «объективное единство всякого (эмпирического) сознания в одном сознании (первоначальной апперцепции) есть необходимое условие даже всякого возможного восприятия, и сродство всех явлений (близкое или отдаленное) есть необходимое следствие синтеза в воображении, а priori основанного на правилах» [8]. Итак, главный вопрос Критики предварительно может быть сформулирован следующим образом: как возможно априорное восприятие?

[41]

Такой подход к основаниям «Критики чистого разума» дает нам два принципиально трансцендентных друг другу горизонта внутри имманентной сферы познания: эстетическое (разумеется в кантовском смысле) и мыслимое. Признание подобной чужеродности друг другу чувственности и рассудка будет обозначать невозможность применения принципов одной по отношению к другой [9]. Вопрос о возможности познания должен получить свое разрешение через независимое исследование чувственности от рассудка и рассудка от чувственности; именно посредством принципиальной, методической «изоляции» можно исследовать вопрос о возможности априорного восприятия.

Структура нашей работы как раз обусловлена тем фактом, что изначальной данностью для Канта является именно синтез. Вопрос о возможности последнего составляет суть методологического движения «Критики чистого разума». Именно следуя этим путем мы встречаем такие квази-данности как «явление» и «предмет»; эти квази-данности и являются феноменами особого опыта, в рамках которого разворачивается Критика. Если нам удастся показать структуру этого особого опыта, забегаая вперед укажем — опыта трансцендентального воображения; если нам удастся показать ту роль, которую играет воображение в открытии априорных форм как чувственности так и рассудка, то только в этом случае возможно будет говорить о феноменологии Канта: неклассической феноменологии восприятия или феноменологии воображения.

Итак, исходя из вышесказанного, первый раздел нашего небольшого исследования будет озаглавлен как «Явление»; предметом его рассмотрения будет являться трансцендентальная эстетика Канта. Целью первого раздела будет показать, во-первых, феноменологический (в нетрадиционном, кантовском смысле) смысл «явления» и нетождественность его ни с «предметом», ни с «феноменом» [10], во-вторых, показать роль трансцендентального

[42]

воображения в открытии априорных форм чувственности. Во втором разделе, озаглавленном «Предмет», будет рассматриваться дедукция чистых рассудочных понятий Канта и его целью будет показать феноменологическую (в кантовском смысле) данность «предмета вообще», а также раскрытие Кантом феноменального горизонта опыта в трансцендентальном схематизме. Кроме того, особое место в каждом разделе будет уделено отличию классической феноменологии (гуссерлевской) от неклассической феноменологии Канта. Сложность выдерживания подобного рода направления исследования обусловлена также тем, что, ставя перед собой задачу рассмотрения неклассической феноменологии, постоянно следует принимать во внимание (удерживать) основные принципы феноменологии классической, при этом не сбиваясь на путь истолкования первой, исходя из последней, и вместе с этим понимать их родовую принадлежность к феноменологии. О чрезвычайной сложности выдерживания такого направления я говорю по собственному опыту; так, например, мои долгие попытки в отношении трансцендентальной эстетики Кантовской критики в сравнении с трансцендентальной феноменологией Гуссерля привели меня сперва к тому, что в

противовес классической феноменологии (гуссерлевской) неклассическая феноменология (кантовская) разрешает проблему чувственности, однако как затем оказалось — при проверке этого моего поспешного вывода на «выдерживание направления» — не только в классической, но и в неклассической феноменологии само понятие чувственности изначально двусмысленно, и это привело меня к размышлениям о родовой черте феноменологии вообще (к п. 8, который с моей собственной точки зрения является одним из самых интересных во всей работе), к тому, что феноменология (как классическая так и неклассическая) не решает проблему чувственности.

Более того, наш замысел имеет значительные перспективы, поскольку, если удастся решить первую задачу (указать на специфическую сферу феноменологии Канта), то возможно будет также показать, что феноменология воображения Канта не только не

[43]

осталась в тени его гносеологии, но и перекочевала в метафизические системы Шопенгауэра и Фихте; и что также есть существенная возможность истолковывать последние как феноменологии (разумеется неклассические), причем система Шопенгауэра раскрывает себя в этом смысле как неклассическая феноменология созерцания, а система Фихте как неклассическая феноменология мышления. Однако эта дальнейшая задача является непосильной для представленного здесь изложения, поэтому есть лишь указание на перспективу заявленной тематики.

I. Явление

1. Изоляция чувственности от рассудка в трансцендентальной эстетике.

Абстракция или редукция?

Мы подразумеваем предложение Канта: «Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего изолируем чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть дано чувственностью а priori.» [11] Приведенная цитата относится к первому параграфу «Критики чистого разума» Канта и в ней говорится о двух «изоляциях», которые были необходимы автору для решения вопроса о трансцендентальной чувственности. Для того, чтобы определиться в отношении того, что подразумевается под подобного рода деятельностью («изоляциями»), а также для постановки вопроса о способности, осуществляющей эту деятельность, обратимся за помощью к классической феноменологии, а именно к «Идеям чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля.

Вопрос стоит следующим образом: чем является ограничение

[44]

познания сферой чувственности и ограничение сферы чувственности чистой сферой чувственности — абстракцией или редукцией?

2. Отступление. Различие абстракции и редукции у Гуссерля [12]

Впервые термин «абстракция» (*abstractio*) ввел Боэций как перевод греческого *αφαίρεσις*, который употреблял Аристотель. Основным постулатом традиционного понимания абстракции является признание ее — познанием посредством мышления: «без процесса абстракции было бы невозможно человеческое познание, познание посредством мышления» [13].

Абстракция, согласно Гуссерлю, принадлежит естественнонаучной установке (абстракция суть метод, проводящий границы между различными регионами бытия); в этом смысле абстракция как вид принадлежит к роду онтологического полагания (то есть полаганию смыслового содержания акта *cogito* в некий трансцендентный X).

Абстракцией пользуются, например, естественнонаучные дисциплины в борьбе за общее дело раскрытия «физической природы» вещи, за объективное в воспринимающейся вещи; поэтому само восприятие вещи подлежит абстрагированию: «процесс абстракции, развивающийся в современном естествознании, характеризуется тем, что он проникает за показную сторону вещи, раскрывает сущность вещи» [14].

Феноменологическая редукция ставит запрет на всякого вида [45]

онтологическое полагание, не изменяя при этом самого смыслового содержания акта; вследствие этого редукция суть метод, отвлекающийся от всяких трансценденций, позволяющий достичь потока смысловых содержаний (переживаний) в чистом виде, горизонта «чистого сознания в его абсолютном самобытии» [15].

Вместе с тем, для более существенного прояснения феноменологической редукции следует обратиться к параграфу «Вопрос о выключении чистого 'я'» Идеи [16], ибо до сих пор мы можем постулировать только некоторую субъективность (хотя и очищенную от природных и культурных трансценденций, но тем не менее субъективность), которая ставит запрет на онтологическое полагание своего содержания акта *cogito* в некоторый *cogitatum*; речь по прежнему идет о субъективности, хотя и отказывающейся быть от-печатком.

Вопрос о чистом «я» кроется в природе интенциональности. Открытие последней позволяет распространить феноменологическую редукцию не только по отношению к *cogitatum*, но и по отношению к его. Иными словами открытие интенциональности делает имманентным не только предмет (как полагает, например, Риккерт [17]), но и само противопоставление субъекта и объекта, снимает традиционное разделение бытия и мышления. Не переживание, не смысловое содержание акта *cogito* принадлежит Я, но само Я принадлежит сущностной структуре акта переживания. Его *cogito cogitatum* — здесь речь идет не о традиционном субъектно-объектном отношении; напротив, речь идет о дескриптивной структуре акта чистого переживания, о структуре уже состоявшегося, фактического переживания, а не о механизме познающей способности [18]. Именно в этом смысле классическая феноменология отнюдь не является еще одной, предложенной в XX веке, фундаментальной гносеологией.

Итак, запрет на онтологическое полагание (редукция) отно- [46]

сится не только к *cogitatum*, но и к его [19].

3. Квази-редукция Канта

Для начала необходимо определиться в отношении первой «изоляции» — изоляции чувственности от рассудка.

Для Канта было очевидным, что познание имманентно человеческой природе. Задача Критики состояла как раз в указании границ этой имманентности. Трансцендентальная философия суть наука о границах имманентного познания.

Первая «изоляция» Канта, по всей видимости, восходит к его разделению аналитических и синтетических суждений. Последние в собственном смысле принадлежат сфере познания, поскольку дают новое знание (знание, не содержащееся имплицитно в субъекте суждения). В этом смысле, согласно Канту, всякому анализу предшествует синтез [20]. Поэтому исходной точкой Канта — независимо от того признаем мы «изоляцию» чувственности от рассудка абстракцией или редукцией — является именно синтез.

Каким же образом можно выяснить границы имманентного познания, как не исследованием его собственных элементов, того, что собственно подлежит синтезу в синтетическом суждении: созерцания и мышления. Причем очевидно, что

подобного рода исследование будет носить как раз аналитический характер: в этом смысле Кант писал трансцендентальную аналитику, а не трансцендентальную синтетику. Вопрос о возможности синтеза разрешим аналитическим путем. Однако из структуры кантовской системы очевидно, что собственно аналитический путь отно-

[47]

сится к «изоляции» чувственности по отношению к рассудку, что будет рассмотрено нами во втором разделе («предмет»).

Тем не менее вопрос, по-прежнему, остается неразрешенным: что означает изоляция чувственности от рассудка? Не предполагает ли эта процедура своей целью поиска «истинного центра гравитации» [21] познания в одном из вышеуказанных элементов или же «корениться в гносеологической задаче» [22] или же просто основывается на «психологическом, то есть историческом, описании главных ступеней теоретического познания» [23]?

Существенным шагом по отношению к нашей интерпретации кантовской системы будет указание на то, что «изоляция» чувственности от рассудка не является абстракцией. Прежде всего потому, что речь идет о «разновидных» [24] элементах познания, которые принципиально трансцендентны друг другу [25]. Однако это не абстрактная трансценденция, которая полагает одно в качестве бытийного основания другого; речь идет об обоюдной «трансценденции в пределах имманентности» [26]. Поэтому «изоляция» Кантом рассудка от чувственности является не просто редукцией трансцендентного по отношению к имманентному (т.е. не редукцией в терминах классической феноменологии); но редукцией одного имманентного по отношению к другому имманентному (где имманентное выступает в облике трансцендентно

[48]

го).

Квази-редукция суть редукция одного имманентного по отношению к другому имманентному.

Кант начинает «Критику чистого разума» с вопроса: «как возможны априорные синтетические суждения?» [27] (с вопроса, метафорически перефразированного Гегелем: «как возможно связывание деревяшки и ноги» [28]). Вопрос о возможности познания не ставится в модусе вопроса о генезисе познания (что сначала мы имеем созерцание, а вслед за этим мышление), поскольку квази-редукция на стороне чувственности означает «устранение», воздержание, запрет по отношению к трансцендентной имманентности рассудка.

Однако, прежде чем приступить к анализу открывшейся Канту, благодаря квази-редукции, сферы эстетического горизонта, необходимо установить принцип этой первой квази-редукции: запрещается в сфере, полученной в результате квази-редукции, пользоваться тем, что принадлежит сфере, подвергнутой квази-редукции. В нашем случае, при истолковании сферы чувственности, запрещается пользоваться орудиями, принадлежащими сфере рассудка.

Вернемся теперь к словам Канта, процитированным нами в § 1: «в трансцендентальной эстетике мы прежде всего изолируем чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий».

4. Сфера эстетического горизонта

Прежде чем приступить к тому, с чего обычно начинают исследователи философии Канта (а именно: к пространству и времени как чистым созерцаниям), необходимо остановиться на том, что получено в результате нашего анализа первой кантовской квази-редукции — на сфере эмпирического эстетического горизонта, ибо остается вопросом прыжок к «чистым формам созерцания», к трансцендентально-эстетическому горизонту как одной из фундаментальных составляющих всякого

суждения априори. Иными словами: на пути продвижения от эмпирического эстетического горизонта, от области «многообразного» к трансцендентальному эстетическому горизонту, к области «чистых созерца-

[49]

ний» необходимо выяснить правомерность совершения Кантом этого перехода (в собственном смысле показать то, что прыжок является переходом, осуществленным в согласии с имманентными принципами сферы чувственности, или, как бы выразился Гуссерль, не является противосмысленным). Поэтому ни в коей мере не допускается строить это обоснование в соответствии с «противосмысленными» орудиями рассудка.

Итак, предметом нашего исследования в этом параграфе является эмпирический эстетический горизонт. То, что необходимо отметить сразу в свете вышеприведенных размышлений — так это то, что эстетический горизонт не предполагает субъектно-объектного отношения (в том смысле, что это отношение было подвергнуто редукции). Каким же тогда образом возможно истолковать высказывание Канта о том, что «созерцание есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится» [29] к предметам? Во всяком случае ключевым словом для разрешения парадокса, к которому мы пришли является «непосредственное».

Необходимо напомнить, что главным вопросом Критики был вопрос о возможности синтетических суждений, поэтому целью трансцендентальной эстетики не было определение созерцаемого (явления) в акте созерцания, но определение последнего. Трансцендентальную эстетику можно проинтерпретировать как ответ на следующий вопрос: почему всякое «непосредственное» (отношение познания к предмету) есть именно созерцание, а не что-либо иное. Сродство актов созерцания становится возможным благодаря общей форме самих этих актов — вот тезис трансцендентальной эстетики. Хотя сам тезис не касается вопроса о созерцаемом, тем не менее его осуществление потребовало анализа самого акта созерцания.

«Явление» вводится Кантом для прояснения того, как возможен сам акт созерцания. «Созерцание имеет место, только если нам дается предмет...» [30], следовательно созерцание как таковое пассивно. Строго говоря, кантовское разделение созерцаемого акта созерцания и самого созерцания выходит за рамки трансцендентальной эстетики (по принципу первой редукции) и свидетельствует, скорее, об обещании сделать непонятное (в сфере чувственности) различие антикварной ценностью, проведя его

[50]

через тернии своего исследования. Определение «явления» в трансцендентальной эстетике невозможно в модусе категориальной определенности, поэтому явление есть «неопределенный предмет эмпирического созерцания» [31]. Следовательно, истолкование «явления» производно от истолкования самого акта созерцания.

Допустив различие созерцаемого и созерцания, Кант с убедительностью доказывает:

а) акт созерцания возможен по содержанию благодаря тому, что созерцаемое действует на способность души воспринимать (на чувственность).

б) акт созерцания невозможен по форме благодаря созерцаемому, иначе мы не могли бы говорить о познании а priori. Следовательно, сам акт созерцания в определенном смысле определяет свое созерцаемое (дает форму созерцаемому).

Должно быть необходимым, чтобы созерцаемое сопровождало всякий акт созерцания; подобное утверждение может быть сделано в определенном смысле. В книге «Representational Mind», в разделе «Материя и форма в созерцании» Ричард Аквила пишет: «Итак, точка зрения Канта такова: то, что некоторое внутреннее состояние производится тем, что предмет стимулирует чувственные органы, не

предполагает того, что это же самое состояние конституирует осознание данного предмета» [32]. Поэтому созерцаемое акта созерцания может быть названо эстетическим явлением. Эстетическим я буду называть явление прежде всего потому, что оно не существует вне самого акта созерцания. Итак, эстетическое явление с одной стороны обуславливает сам акт созерцания, а с другой стороны принадлежит этому акту.

Здесь остается еще только обратиться к одному вопросу, который является частым предметом ученических споров: предполагает ли всякая вещь, стоящую за ней вещь саму по себе или же есть лишь единая вещь сама по себе? [33] Ответ на этот вопрос может быть получен с учетом следующего принципиального заключения: эстетический горизонт как таковой не является предметом актуального опыта, но возможен лишь в результате квази-

[51]

редукции; поскольку мы выяснили, что само истолкование явления производно от истолкования акта созерцания, то вышеуказанный вопрос коренится в вопросе, более корректном: возможно ли говорить о «предмете» (явлении) эмпирического эстетического горизонта в модусе единичности или множественности? Сам Кант не дает нам разъяснения на этот вопрос, за исключением того, что называет этот «предметный горизонт» — «многообразным» [34]. Понятие эстетического горизонта и употреблялось нами отчасти для того, чтобы обойти эту двусмысленность, которая проистекает опять же из неправильного соблюдения принципа первой квази-редукции.

5. От эстетического к трансцендентально-эстетическому

Если обратиться к традиционным интерпретациям кантовской философии, например, к интерпретации Виндельбанда, то этот переход от эстетического к трансцендентально-эстетическому называется им «абстракцией» и выдается за само собой разумеющийся, правомерный способ действия в границах чувственности [35]. То, что является данным в эстетическом горизонте — эмпирическое созерцание — не предполагает структуру субъектно-объектного отношения; последняя была подвергнута квази-редукции. Поэтому дискурсивное определение эмпирического созерцания не может иметь места в трансцендентальной эстетике. Кант отрицает возможность образования дискурсивных понятий о пространстве и времени.

Каким же образом Кант мог прийти к трансцендентально-эстетическому горизонту, если не на основе абстракции? Канту необходимо было указать на то, что в эстетическом горизонте принадлежит самому эстетическому; открыть горизонт, который всегда сопровождает всякое явление (и в этом смысле всегда является нетематическим). Для Канта были две существенные воз-

[52]

можности тематизации этого горизонта.

Во-первых — возможность интуитивного определения априорных форм чувственности, однако такое определение предполагает наличие созерцаемого акта чистого созерцания; такая интерпретация возможна как раз на основе классической феноменологии. Хайдеггер, интерпретирующий «Критику чистого разума» как попытку прояснения сущности человеческого знания на основе его конечности, как «метафизику конечности» [36], указывает на созерцаемое чистого акта созерцания: «То, что созерцается в чистом созерцании, представляется нам не-объектно и нетематически в предварительном видении. Это видение имеет в обозрении то уникальное целое, которое делает возможным координацию, соответствующую рядом, над и сзади. То, что созерцается в этом акте созерцания не есть абсолютно ничто» [37]. Мы же лишь укажем, что в модусе интуитивной определенности возможно установить только то, что благодаря априорным формам чувственности всякое эмпирическое созерцание получает эстетическое единство; в этом смысле

результатом первой возможной тематизации трансцендентально-эстетического горизонта является вывод по отношению к эмпирическому созерцанию: явление — это интуитивное определение чистого созерцания. Итак, первая возможность не приводит нас к открытию самих априорных форм чувственности.

Второй существенной возможностью определения трансцендентально-эстетического горизонта является открытие такого созерцания, в котором сами пространство и время как априорные формы чувственности являются созерцаемыми. Мы говорим здесь о созерцании именно потому, что квази-редукция Канта запрещает дискурсивное определение пространства и времени:

«пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание»; «время есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания» [38]. Однако парадокс, на который забегая вперед можно указать, заключается в том, что [53]

Кант приходит именно к понятиям пространства и времени, несмотря на то, что они называются им чистыми созерцаниями. Во всяком случае очевидна необходимость определенного модуса созерцания, который привел бы к тематизации (причем не категориальной в чисто рассудочном смысле) того трансцендентально-эстетического горизонта, который изначально сопутствует всякому эмпирическому созерцанию, но который всегда при этом остается в тени.

Такой модус созерцания, который основан также на квази-редукции, поскольку он ставит запрет на всякое эмпирическое, редуцирует многообразное к изначальному трансцендентально-эстетическому горизонту, мы называем деструктивным созерцанием.

6. Деструктивное созерцание

Конечно, подобного выражения нельзя встретить в «Критике чистого разума». Однако, как мы выяснили, методически следуя за Кантом, необходим такой модус созерцания, в котором созерцаемыми выступают формы пространства и времени.

Если же речь идет в первую очередь о созерцании, то необходимой характеристикой последнего должно являться непосредственное (отношение к предмету). Вместе с тем, Кант указывает на то, что пространство и время не могут быть эмпирическими понятиями («пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта»; «время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта» [39]), наоборот, всякое эмпирическое созерцание получает свое единство благодаря априорным формам чувственности: «пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания» [40], «время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний» [41]. Более того, чистый акт созерцания должен быть неограничен никаким созерцаемым: «первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное» [42]. Итак, чистое созерцание — это акт созер-

[54]

цания без созерцаемого. Чистое созерцание, во-первых, априорно, т.к. не зависит от своего созерцаемого, во-вторых, является формальным условием всякого эмпирического созерцания. Каким же образом можно говорить о созерцании пространства и времени, не обосновывая его на эмпирическом, или: как возможно непосредственное отношение (созерцание) а priori?

В предыдущем параграфе было указано, что деструктивное созерцание прежде всего является квази-редукцией, которая заключает в скобки многообразное эстетического горизонта. Поэтому определением деструктивного созерцания может являться следующее: деструктивное созерцание есть вообще способность

разделять целостность актуального представления (в нашем же случае: представлять также и без присутствия явления). В этом смысле продуктом деструктивного созерцания (в его возвратном движении от эмпирического к априорному, причем последнее всегда уже предполагается в первом, однако остается в качестве нетаматического горизонта) являются изначальные представления, или, как выражается сам Кант, «первоначальные представления».

α) природа созерцания в классической феноменологии

Наиболее ясно усмотреть то, почему деструктивное созерцание основано на квази-редукции, а не на абстракции возможно обратившись к Декарту. Или: вопрос о происхождении априорных форм чувственности возможно разрешить через указание их отличия от того, что называлось до Канта «врожденными идеями».

Бесспорно, что для Декарта также являлось проблемой возможность метафизического знания, но, более того, этот вопрос вводится им аналогичным Канту образом; об этом свидетельствует его «Размышления о первой философии...» [43], а также, например, следующий пассаж из «Ответа на вторые возражения» его работы «Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше 'Размышлений' с ответами автора»: «И хотя многие писали и раньше, что для понимания метафизических предметов следует абстрагировать мысль от чувств, все же никто до сих пор, насколько мне известно, не показал, каким образом этого можно [55]

добиться» [44]. Кроме этого, Декарт указал принцип осуществляемой им абстракции: «достаточно иметь возможность ясно и отчетливо помыслить одну вещь без другой, чтобы убедиться в их отличии друг от друга...» [45]

Сама абстракция является в некотором смысле самореферентной структурой, ибо по Декарту возможность осуществления этой абстракции уже свидетельствует о принадлежности к интеллектуальной природе абстрагирующегося. Исходя из этого, Декарту вовсе не требовалось никакого деструктивного созерцания для прояснения природы чувственного, поскольку последняя всегда истолковывается с трансцендентальной позиции меня как мыслящего. Гуссерль принял это положение Декарта, модифицировав его феноменологически; то есть трансцендентное полагание двух субстанций (мыслящей и протяженной) было им отброшено, но остался неизменным опыт трансцендентальной рефлексии — иное наименование для субъективности, истолковывающей чувственное, или как выражается сам Гуссерль «всякое естественное» [46].

Рефлексия у Декарта (в своем модусе абстракции) становится у Гуссерля трансцендентальной рефлексией (рефлексией, свободной от заинтересованного наблюдения), но все же сохраняет свою природу — изменять всякое естественное [47]. Возможно, что здесь наиболее остро расходятся позиции классической и неклассической феноменологии. Открытие Гуссерлем категориального созерцания, которое в этом смысле всегда имеет характер непосредственного отношения к предмету (но это уже не то «наивное», «естественное» отношение), игнорирует проблему деструктивного созерцания, стоящую перед Кантом, которая должна была быть разрешена в рамках трансцендентальной эстетики; для Канта было именно вопросом категориальное созерцание (его он предпочитал называть синтезом), ради которого и была предпринята

[56]

сама Критика.

Необходимость раскрытия структуры, раскрывающейся в деструктивном созерцании, представляется настолько важной также по причине того, что априорные формы чувственности были одним из главных поводов Гуссерля признать философию Канта психологизмом, «который заботу о связывании в целостность [внешней и внутренней чувственности] оставляет на качества

форм» [48]. Забегая вперед, укажем также на то, что в «Идеях» Гуссерль формулирует также возражение против «дедукции» Канта, однако это мы рассмотрим более подробно во втором разделе нашего исследования, озаглавленного как «Предмет». Подчеркнем еще раз, что отсутствие правомерного перехода от эмпирического созерцания к чистому созерцанию в трансцендентальной эстетике не позволит нам вообще говорить о феноменологии Канта и принудит нас вместе с Гуссерлем признать его учение психологией, идущей ложным путем сенсуализма, либо на манер неокантианства пытаться списать данность ощущения на кантовский догматизм [49], идущий от традиции, и пытаться найти подлинный исток чувственности в «чувстве истины» [50].

β) структура созерцания, раскрывающегося в деструктивном созерцании

Итак, структура созерцания в классической феноменологии базируется на структуре сознания вообще: «Итак, всякое переживание сознания вообще есть сознание о том-то и том-то, как всегда оно должно стоять с законной действительной значимостью этой предметности, и как всегда я, в качестве установленного трансцендентально, должен воздерживаться от всяких моих естественных значимостей. Трансцендентальный титул *ego cogito*

[57]

должен быть также расширен на один член: всякое *cogito*, мы можем сказать также — всякое переживание сознания, подразумевает неопределенное нечто и несет этим способом подразумеваемое в себе самом свое нынешнее *cogitatum*, и всякое делает это своим способом» [51].

Всякое созерцание предполагает такую структуру, но только не то, которое раскрывается в акте деструктивного созерцания.

Классическая феноменология, движимая идеей жизни, переживания, по-видимому, прошла мимо (трансцендировала) такой феномен как разрушение, деструкция. Смысл последней разворачивается от модуса простого восприятия и исчерпывается смертью, однако в обоих крайних случаях деструкция поставлена именно на службу жизни, она включена в нее как часть в целое. Не деструкция противостоит жизни в классической феноменологии, но Дух: «Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к 'естественной эволюции жизни', и если его к чему-то и можно возвести, то только к самой высшей основе вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и 'жизнь'. Уже греки утверждали такой принцип и называли его 'разумом'. Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание прафеноменов или сущностных содержаний, а кроме того — и определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т.д., — слово дух» [52]. Однако действительно, это трансцендирование деструкции и вследствие этого полагание «изначально бессильного духа» [53], живущего за счет жизни, приводит к вопросу, неразрешаемому в рамках связанной и внутренне последовательной системы феноменологической антропологии Шелера, который был задан Кассирером в его работе, посвященной «Положению человека в кос-

[58]

мосе»: «если Дух и Жизнь относятся к совершенно несоизмеримым мирам — если они полностью чужеродны друг другу как по природе, так и по происхождению — как возможно то, что они, тем не менее, могут выполнять совершенно однородную работу, то, что они объединяются и взаимопроникают в создании специфически

человеческого мира, мира 'смысла'..; каким образом Жизнь способна точно видеть Идеи, которые Дух показывает ей, и способна направить свой путь, руководствуясь ими, как созвездиями, если ее изначальная природа определима как чистое влечение, то есть как духовная слепота?» [54]

Невозможно прийти к открытию априорных форм чувственности, если следовать путем исторической интерпретации, если приписывать историческую функцию методическому движению Критики, если рассматривать ее как «одиссею духа» [55]; открытие Кантом пространства и времени как чистых созерцаний возможно только с учетом способности трансцендентального воображения, и в этом смысле только на пути интерпретации «Критики чистого разума» как одиссеи воображения.

То, что раскрывается в деструктивном созерцании, выступает не просто как созерцание, но прежде всего как «несозерцательное созерцание» [56], как форма, приложимая ко многому, то есть как понятие. Иначе говоря, сама чувственность содержит некий интеллектуальный акт, который однако не выводим из нее самой, который всегда остается в тени и раскрывается в деструктивном созерцании. Этот интеллектуальный акт, заключающийся необходимым образом в чувственности называется Кантом в первом издании «Критики чистого разума» «синтезом схватывания в созерцании»: «В самом деле, без него мы бы не могли иметь а priori ни представления о пространстве, ни представления о времени, так как они могут быть произведены только посредством синтеза многообразного, которое дается чувственностью в ее первоначальной восприимчивости» [57].

[59]

Таким образом, Кантом была осуществлена тематизация трансцендентально-эстетического горизонта благодаря деструктивному созерцанию. Само же деструктивное созерцание как способность представлять предмет при его отсутствии является модусом трансцендентального воображения: «Воображение как способность созерцаний и без присутствия предмета, бывает или продуктивным, т.е. способностью первоначального изображения предмета, которое, следовательно, предшествует опыту, или репродуктивным... К первому (виду) изображения относятся чистые созерцания пространства и времени...» [58]

7. Общие выводы из первого раздела

Итак, нами было установлено, что «изоляция», осуществляемая в трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума» Канта, является квази-редукцией, принципом которой выступает запрещение использования в трансцендентальной эстетике инструментов рассудка, в том числе и субъектно-объектного отношения. Результатом квази-редукции выступают сфера эстетического и сфера трансцендентально-эстетического, которые не являются ни абстракциями, ни тем более элементами данности актуального опыта, но суть данности феноменологического опыта, осуществляемого способностью воображения. Это позволяет нам говорить о феноменологии Канта как неклассической феноменологии или феноменологии воображения.

Исходя из этого, интерпретация явления как эмпирического созерцания может быть совершена только на основе интерпретации самого акта созерцания, поэтому явления суть неопределенные (категориально или дискурсивно) предметы эмпирического созерцания и интуитивные определения чистых созерцаний. Открытие последних требует определенного модуса созерцания, в котором они сами будут являться созерцаемыми. Такое созерцание было названо нами деструктивным созерцанием и признано модусом трансцендентальной способности воображения. Трансцендентальным продуктом деструктивного созерцания являются понятия о пространстве и времени как чистых созерцаний или понятия о «первоначальных представлениях» как несозерцательных созерцаниях, или понятия об интеллектуальной деятельности

[60]

чувственности, которая присутствует во всяком эмпирическом созерцании, но остается в качестве нетематического горизонта.

II. Предмет

8. Родовая черта феноменологии

Родовым определением феноменологии является то, что она разворачивается исключительно в сфере предметного смысла. Родовой чертой феноменологии является ее неспособность разрешить проблему чувственности. Хотя мы говорим о родовой черте феноменологии вообще (как классической, так и неклассической), тем не менее за рамками нашего исследования остается феноменология Гегеля. Однако неразрешимость проблемы чувственности гегелевской системой — почти постулат на языке «школьной» философии [59].

Несмотря на то, что предметом этого параграфа является отношение феноменологии к чувственности, мы помещаем этот параграф не в первый, а во второй раздел нашей работы. Это обусловлено тем, что данная проблема указывает не только на неявную предпосылку во всякой феноменологии, но и обнаруживает решающую важность для понимания сферы, в которой разворачивается всякое феноменологическое повествование — сферы предметного смысла.

Мы установили, что феноменология Канта, которая стремилась решить проблему чувственности в рамках самой трансцендентальной эстетики, вынуждена была прибегнуть к способности трансцендентального воображения даже для открытия априорных форм чувственности (пространства и времени). Вывод, к которому пришел Кант, заключается в том, что невозможно говорить о чувственности, которая не обременена интеллектуальным актом; и, исходя из его «археологии» достоверности (феноменологии), самым первым таким интеллектуальным актом оказывается синтез схватывания. Та чувственность, которая подлечит этому воображению остается недоступной для феноменологического исследования. Поэтому если и возможна феноменология достоверного знания, то она должна начинаться именно с

[61]

прояснения этой интеллектуальной активности, с прояснения синтеза.

Однако, то что это так в отношении неклассической феноменологии Канта, еще не свидетельствует о том, что всякая феноменология не разрешает проблему чувственности, а в частности классическая феноменология Гуссерля. Хотя мы уже давали указание на то, что и классическая феноменология бессильна в отношении чувственности, тем не менее предложим еще несколько общих рассуждений на эту тему.

а) двусмысленность «естественного» в классической феноменологии

Как известно, Гуссерль настаивал на том, что как трансцендентально-дескриптивная феноменология, так и чистая психология должны иметь одно начало — его cogito. Даже более того, феноменологический опыт является «немым» [60] до осуществления этого первого высказывания: его cogito. Однако, что может означать этот немой опыт классической феноменологии?

Первый смысл «естественного» заключается в естественной установке, которая пронизывает не только наше повседневное существование, но и научные, и метафизические системы. Естественная установка — это высказывание о бытии или небытии мира (это полагание смыслового содержания переживания в некий трансцендентный X). Известный тезис Гуссерля «Назад к самим вещам!» означает отказ от этих трансценденций, или, в более расширенном виде этот тезис может быть сформулирован следующим образом: назад к самим вещам от трансценденций, полагаемых за вещи! Возможность этого возвратного движения Гуссерль видит в трансцендентально-феноменологической редукции, воздержании,

вынесению за скобки, эпохэ «относительно бытия или небытия мира» [61]. Поэтому первым опытом классического феноменолога выступает опыт воздержания, или как выражается

[62]

сам Гуссерль — немой опыт.

Однако этим первым смыслом «естественного» еще отнюдь не исчерпывается понятие «естественного» в классической феноменологии, или: если мы выяснили, то почему опыт феноменологически-дескриптивного описания является изначально немой, то по-прежнему остается вопросом то почему его первым высказыванием является картезианское высказывание *ego cogito*.

В этом начинании именно с *ego cogito* заключен второй смысл «естественного» в классической феноменологии. Гуссерль различает переживание и изначально переживание, последнее и является «естественным» во втором смысле: «рефлексия изменяет изначально переживание» [62]. То, о каком изначально переживании идет речь не проясняется, и даже не может быть прояснено. По Гуссерлю всякий акт переживания является рефлексивным, обремененным сознанием, поэтому задачи классической феноменологии исчерпываются универсальной эгологией, наукой о феноменах сознания. Трансцендентальная рефлексия находит в переживании то, что относится к самому сознанию, то, что принадлежит ему и составляет его имманентную собственность. Всякое переживание сознания относится в собственном смысле к сознанию, а не к переживанию. Трансцендентально-дескриптивная феноменология открывает архаические пласты того, что сознательно в переживании.

Для Гуссерля жизнь может пониматься только как жизнь сознания. Таким образом то, что относится в этой жизни сознания к самой жизни (а не к сознанию) остается за горизонтом рассмотрения феноменологии. Это «естественное» во втором смысле составляет сферу дофеноменального, и, более того, о «естественном» в этом смысле мы можем говорить как о новой чувственности, открытой классической феноменологией.

Исходя из этого становится понятным то, почему классическая феноменология начинается с *ego cogito*; классическая феноменология работает в сфере предметного переживания, где такие традиционные философские данности как, например, ощущение, обретают совершенно иной смысл [63].

[63]

Поэтому когда говорят о дофеноменальном уровне в классической феноменологии (разумая под этим пассивный синтез), то упускают из виду дофеноменальность «естественного» как того, с чем мы никогда не имеем дела, но что всегда составляет основу всякого переживания как переживания.

β) антропологический вирус в классической феноменологии

И все же, среди разнообразия феноменологических учений, мы встречаем попытку рассмотрения этого дофеноменального «естественного» (имеется ввиду концепция М. Шелера).

Шелер называет это дофеноменальное «естественное» чистой жизнью, противопоставляя ее духу. Все же и по сей день эта его концепция остается проблематичной. Во всяком случае в отношении ее к самой классической феноменологии. Кстати, достойно также упоминания то, что апелляция Шелера «к самой высшей основе вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и 'жизнь'» [64] удивительным образом схожа с апелляцией Канта к «одному общему, но неизвестному нам корню» [65], из которого вырастают два основных ствола человеческого познания: чувственность и рассудок.

Итак, если мы помним, основным постулатом феноменологии является обремененность всякого переживания — сознанием. В классической феноменологии

вопросы, начинающиеся с вопросительного слова как возможно являются противосмысленными, поскольку феноменология работает исключительно в сфере чистых данностей и методом ее исследования является дескрипция (причем существенным здесь оказывается также то, что последняя основана на описании форм, которые суть репрезентанты самих себя [66]; поэтому методом феноменологии является морфологическая дескрипция, а не дескрипция эйдетическая — последняя так-

[64]

же должна быть подвергнута редукции [67]).

Основания феноменологии Шелера в этом смысле противоречат самим основаниям классической феноменологии, поскольку Шелер поставил перед собой цель подвергнуть редукции саму структуру интенциональности; попытка Шелера ввести в горизонт классической феноменологии понятие «бессознательного» может оказаться тем вирусом, который разрушит саму феноменологическую систему: «Самую нижнюю ступень психического, которое, таким образом, объективно (вовне) представляется как 'живое существо', а субъективно (внутри) — как 'душа' (одновременно это тот пар, которым движимо все, вплоть до сияющих вершин духовной деятельности, и который сообщает энергию деятельности даже самым чистым актам мышления и самым нежным актам светлой доброты), образует бессознательный, лишенный ощущения и представления 'чувственный порыв'. Как показывает уже само слово 'порыв', в нем еще не разделены 'чувство' и 'влечение', которое как таковое всегда обладает специфической целенаправленностью 'на' что-то, например на пищу, половое удовлетворение и т.д.; простое 'туда' (например, к свету) и 'прочь', безобъектное удовольствие и безобъектное страдание, суть два его единственных состояния» [68].

Подобного рода описание не может претендовать на статус феноменологического, поскольку феноменология занимается только предметным переживанием, и только оно может составлять чистую сферу ее исследования. Феноменология никогда не может знать что такое жизнь как таковая, что такое «растение», «животное», что такое «окружающий мир», который является миром еще не предметным, поскольку все эти феномены уже даны в качестве феноменов сознания. Феноменологическая антропология является только фундаментальной аналогией фундаментальной феноменологии, которая стремится, исходя из сознательного, феноменологически структурировать бессознательное. Таковая попытка может быть рассмотрена только как трансценденция, но возможная уже внутри самой классической феноменологии.

[65]

9. Сфера чистого рассудка

Прежде всего необходимо помнить, что дедукция чистых рассудочных понятий, осуществляемая Кантом, также основана на принципе квази-редукции [69], поэтому истолкование категорий не должно основываться на чувственности, иначе невозможно будет познание априори.

Так же как в трансцендентальной эстетике мы выделяли два модуса квази-редукции Канта (изоляция рассудка от чувственности и изоляция эмпирической чувственности от чувственности априорной), точно так же структура кантовского изложения указывает нам оба этих модуса в аналитике понятий (изоляция чувственности от рассудка: «Под аналитикой понятий я разумею не анализ их, или обычный в философских исследованиях прием разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчетливыми, а еще мало применявшееся до сих пор расчленение самой способности рассудка с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение [рассудка] вообще» [70] и изоляция эмпирических

понятий рассудка от априорных: «Поэтому объяснение того, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам, я называю трансцендентальной дедукцией понятий и отличаю ее от эмпирической дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретаетсся благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усвоили понятие» [71]). Итак, той сфере, которую открыл Кант в трансцендентальной аналитике (трансцендентально-эстетический горизонт) соответствует симметрично, согласно его методическому движению, сфера чистого мышления.

Проблема, стоящая перед Кантом в «дедукции чистых рассудочных понятий» может быть выражена следующими его словами: «каким образом получается, что субъективные условия мышления имеют объективную значимость» [72]. Если данная проблема не может получить своего разрешения, то из этого следует, во-первых, невозможность познания а priori, во-вторых, то, что им-

[66]

манентной сферой человеческого познания будет являться эстетический горизонт. Поэтому для положительного ответа на вопрос о возможности априорного восприятия «априорные понятия следует признать априорными условиями возможности опыта» [73].

Целью «Дедукции» было не определение мыслящего в акте мышления, но определение последнего. Дедукцию чистых рассудочных понятий можно проинтерпретировать как ответ на вопрос: почему всякое опосредованное (отношение познания к предмету) есть именно мышление, а не что-либо иное. Сродство актов мышления становится возможным благодаря общей форме всех этих актов — вот тезис второй главы аналитики понятий. Хотя сам тезис Канта не касается вопроса о мыслящем, о «я», тем не менее его осуществление потребовало анализа самого акта мышления.

Мыслящее, «я» вводится Кантом для прояснения того как возможен сам акт мышления; для прояснения его спонтанности: «должно быть возможно, чтобы я мыслью сопровождало все мои представления» [74]. Однако ясно, что под представлением Кант подразумевает здесь интуитивную определенность: «представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцанием» [75]. Исходя из последнего (из созерцания) само «я» не может быть прояснено по принципу ограничения рассудка от чувственности. Следовательно, истолкование «я» производно от истолкования самого акта мышления (и именно в модусе категориальной, дискурсивной определенности).

Интересующий нас вопрос может быть сформулирован следующим образом: что такое «я» как производное акта мышления?

То, что «я» сопровождает всякий акт мышления еще не означает того, что это же самое состояние конституирует мыслимое. Открывая сферу априорного мышления, Кант исключает из ее области все, что относится к эмпирической апперцепции по содержанию. Синтетическое единство самосознания дает нам формальную сторону всякого акта мышления. Но поскольку в сфере рассудка (изолированного от чувственности) возможно только дискурсивное определение, то категории — дискурсивное определение первоначального синтетического единства.

Единственное, к

[67]

чему может относиться в имманентной сфере рассудка такое дискурсивное определение Кант называет «предметом вообще» [76]; вообще — указывает на его категориальную природу. В этом смысле предмет вообще (принадлежащий исключительно сфере рассудка) является сущностным коррелятом трансцендентального единства апперцепции.

Интересующий нас вопрос (что такое «я» как производное акта мышления?)

получает свое разрешение: «предмет вообще» есть дискурсивное определение чистого «я» (трансцендентального единства апперцепции). Предмет вообще принадлежит исключительно мыслимому горизонту, который возможен лишь как данность в специфическом опыте феноменологии воображения Канта.

Однако, даже если формальное единство мышления было открыто Кантом, то этого было недостаточно для решения вопроса об объективной значимости рассудка.

10. Интуитивное определение первоначального синтетического единства

Кант сам признается, что «от одного обстоятельства я не мог все же отказаться в вышеприведенном доказательстве, а именно от того, что многообразное созерцания должно быть дано еще до синтеза рассудка и независимо от него; но как — это остается здесь непроясненным» [77]. Существенной возможностью «примирения» чувственности и рассудка является интуитивное определение первоначального синтетического единства. Кант приходит к тому, что недостаточно указать только на дискурсивный синтез (принадлежащий исключительно сфере рассудка), но необходимо ввести интуитивный синтез, благодаря которому можно будет получить положительный ответ на вопрос о возможности априорного восприятия: «Этот синтез многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый a priori, может быть назван фигурным (*synthesis speciosa*) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] вообще и может быть назван рассудочной связью (*synthesis intellectualis*)» [78].

[68]

Интуитивное определение первоначальному синтетическому единству может дать только трансцендентальный синтез воображения [79]. Продуктом такого синтеза выступает теперь не понятие предмета вообще (как в случае с дискурсивным определением первоначального синтетического единства), но схема. Именно определяя последнюю, Кант впервые в Критике вводит понятие феномена: «схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией» [80].

α) синтез Канта и синтез Гуссерля

Если Кант и Гуссерль относятся к феноменологам, хотя бы потому, что постулатом их концепций является специфическая данность переживания (предметная данность), то все же их позиции совершенно расходятся в отношении синтеза. Хотя номинально они оба начинают с *ego cogito* [81], то все же синтез Гуссерля фундируется на пассивном синтезе (первичном синтезе идентификации — внутреннем сознании времени) [82], а синтез Канта на вневременной природе трансцендентальной апперцепции. Если Кант и Гуссерль работают в сфере предметного смысла, то в чем же различие их феноменологических подходов, а также в чем заключается основание упреков Гуссерля по отношению к кантовской дедукции чистых рассудочных понятий [83]?

[69]

Фундаментальный тезис Канта в этом отношении может быть сформулирован следующим образом: то, что невозможно познать — возможно помыслить. Для Канта акт мышления как трансцендентально-дискурсивная практика является неограниченной в рамках собственной сферы (сферы рассудка, изолированной от чувственности), однако только одно это не дает этому субъективному процессу статус объективного.

Если для Гуссерля восприятие, воспоминание, ожидание суть лишь синтезы иного вида (которые производны от первичного временного синтеза), то для Канта синтез мышления и синтез познания суть синтезы иного рода. Причем само представление о синтезе мышления (*synthesis intellectualis*) производно от фигурного синтеза: здесь

кроется апелляция Канта к общему корню чувственности и рассудка или апелляция Шелера к «высшей основе самих вещей»; здесь вновь вступает в игру то деструктивное созерцание, которое было предметом нашего рассуждения в п. 6 первого раздела. Само разделение ноуменального и феноменального, «явления» и «вещи самой по себе» является его продуктом. Шопенгауэр, которому казалось, что он открыл интеллектуальное созерцание, открыл только феноменологию созерцания, или: феноменология воображения Канта, представленная в модусе неклассической феноменологии восприятия, предстала в системе Шопенгауэра в модусе неклассической феноменологии созерцания.

11. Сфера феноменального

Благодаря продуктивной способности воображения Кант не только находит удачную возможность соединить чувственность и

[70]

рассудок, которые согласно его же собственной «изоляции», принципиально трансцендентны друг другу, но и открывает совершенно новую трансцендентальную сферу — сферу феноменального горизонта. Именно последняя является в собственном смысле сферой опыта, сферой объективной реальности.

Стоит обратить внимание также на то, что обычно исследователи Канта акцентируют внимание на том, что трансцендентальная схема сводится «в конце концов» к внутреннему чувству; однако в равной степени, внутреннее чувство сводится им к понятию (правда не дискурсивному); роль трансцендентального воображения в открытии априорных форм чувственности была нами показана при анализе трансцендентальной эстетики. Поэтому дадим указание на то, что интеллектуальная сила воображения ограничивается лишь понятиями о пространстве и времени; интуитивная же сила воображения распространяется на всякое созерцание, но лишь уже данное нам.

Итак, познание как таковое не имеет дела ни с явлением (как эстетическим горизонтом), ни с предметом вообще (как мыслительным горизонтом), но посредством радикальной способности воображения трансформирует их в феномен. Трансцендентальное воображение является «необходимым условием даже всякого возможного восприятия» [84]. Говорить о явлении возможно в двух модусах: «явление», принадлежащее эстетическому горизонту, которое есть категориально «неопределенный предмет эмпирического созерцания» (в этом смысле оно принадлежит только трансцендентальной эстетике) и «явление», принадлежащее феноменальному горизонту, которое есть категориально определенный предмет эмпирического созерцания (в этом смысле оно принадлежит трансцендентальной сфере опыта).

12. Общие выводы из второго раздела

Первое, что было нами установлено во втором разделе — это сфера предметного смысла, в которой работают как классическая, так и неклассическая феноменология. В отношении классической феноменологии нами была показана сфера дофеноменального «естественного», которую она содержит в качестве своей предпосылки (то в предметном переживании, что относится собственно к

[71]

переживанию). Родовой чертой феноменологии была признана неспособность ею решить эту проблему дофеноменального чувственного, и вследствие этого поставлена под вопрос такая феноменологическая дисциплина как философская антропология.

Поскольку как сфера чувственного, так и сфера мыслимого исследовались Кантом, исходя из принципа квази-редукции (см. п. 3), мы пришли к тому, что в имманентной сфере рассудка возможно только «пустое» представление предмета вообще. Категории суть дискурсивные определения первоначального

синтетического единства. Однако поскольку главной задачей Канта был ответ на вопрос об объективной значимости категорий, то он вынужден был также указать на интуитивное определение первоначального синтетического единства, назвав его трансцендентальным синтезом воображения. Продуктом такого синтеза выступает «феномен». Таким образом Кант открывает сферу объективной реальности, феноменальную сферу, которая является сферой встречи двух трансцендентных (чувственности и рассудка).

Также нами была показана двойственная сила воображения: интуитивная (сила объективации) и дискурсивная (сила деструкции); к определению последней мы вернемся в «заключении».

Заключение

Нет необходимости повторять те выводы, к которым мы пришли в первом разделе (см. п. 7 «Общие выводы из первого раздела») и во втором (см. п. 12 «Общие выводы из второго раздела»). Они вполне встраиваются в традиционные интерпретации кантовской философии, за исключением непонятого указания в первом случае на априорные формы чувственности как несозерцательные созерцания, а во втором — указания на предмет вообще как коррелят трансцендентального субъекта; мы дали этому лишь косвенное объяснение — говоря о деструктивном созерцании как модусе трансцендентальной способности воображения. Поэтому прояснение самой «неклассичности» феноменологии Канта (общее с классической феноменологией было достаточно четко указано в работе) требует прояснения деструктивности вообще.

Деструкция как раз и является той основой, которую можно поставить в альтернативу классической феноменологии. Однако деструкция не должна здесь пониматься как голое разрушение

[72]

(хотя именно так она интерпретируется в «образованных» размышлениях: деструкция, разрушение — это то, что противоположно культуре, созиданию), напротив, деструкция вообще есть альтернатива жизни вообще. Альтернатива прежде всего в смысле методического движения феноменологического построения. Говоря о классической феноменологии (п. 6 «Деструктивное созерцание», п. 8 «Родовая черта феноменологии») мы выяснили, что ее пределом выступает понятие жизни. Собственной сферой феноменологии является сфера предметного смысла (как в классической феноменологии Гуссерля, так и в неклассической феноменологии Канта), однако то, почему эти феноменологии, принадлежа одному роду, все же имеют фундаментальный отличительный признак — должно быть прояснено более отчетливо. Когда мы говорили о том, что классическая феноменология противопоставляет предметный смысл чистой жизни («изначальному переживанию» у Гуссерля или «бессознательному» у Шелера), то нами было замечено, что в понятии деструкции такая феноменология не нуждается, вернее она работает с ним только в одном его модусе — в модусе деструкции ради жизни. В классической феноменологии деструкция не является альтернативой чистой жизни, поскольку она помещается в сферу самого предметного переживания (как мы уже указывали, деструкция в классической феноменологии представляет собой пульсирующее движение от модуса восприятия до феномена смерти).

Однако деструкция предстает в совершенно ином свете в том случае, если она является альтернативой самому основанию классической феноменологии, альтернативой дофеноменальному естественному; и именно в этом смысле выступает основанием неклассической феноменологии, которая разворачивается также в сфере предметного смысла (теперь основа этого предметного смысла не в дофеноменальном переживании, а в дофеноменальной деструкции).

Итак, если попытаться дать определение неклассической феноменологии с

учетом ее видового отличия от феноменологии классической, то оно будет следующим: Неклассическая феноменология, родовым признаком (т.е. тем, что она прежде всего феноменология) которой является то, что она разворачивается в сфере предметного смысла (так же как и классическая феноменология), имеет в качестве видового отличия то, что основанием этого предметного смысла выступает дофеноменальное деструк-

[73]

тивное, а не дофеноменальное естественное, не жизнь как таковая (как в случае классической феноменологии). Такое понимание деструкции, освобожденное от культурных пластов (которые дают ей негативный префикс) и позволяет нам говорить о неклассической феноменологии Канта. Если классическая феноменология Гуссерля есть прежде всего опыт жизни (переживание), то неклассическая феноменология Канта в этом смысле есть опыт деструкции. Поэтому когда мы говорим об одиссее воображения Канта, то как неклассическая феноменология она несет в себе именно деструктивную структуру. Если попытаться дать точное название неклассической феноменологии Канта, то, освобожденная от метафор, она есть феноменология деструктивного воображения.

Теперь, прояснив понятие деструктивности, возможно вновь обратиться к результатам, полученным в нашем исследовании, то есть к самим данностям (феноменам) предметной сферы феноменологии деструктивного воображения. Самыми общими данностями этого феноменологического опыта деструктивного воображения выступают «явление» и «предмет». В этом смысле этот феноменологический опыт является также дескриптивным и, с учетом вышеуказанных оснований его методического движения, к нему уже не может быть применен упрек классической феноменологии в психологизме. Как классическая, так и неклассическая феноменологии, имея одну и ту же предметную данность, например восприятие, с учетом фундаментального различия в их методических движениях, приводят к совершенно различным трансцендентально-дескриптивным описаниям. Более всего это проявляется в том, что в неклассической феноменологии «явление» и «предмет» не являются целостными представлениями (здесь получает свое разрешение тот парадокс, что чистое созерцание есть несозерцательное созерцание, а предмет вообще — пустой X), хотя именно эта, ярко бросающаяся в глаза парадоксальность дает повод классической феноменологии относить кантовскую философию к психологизму.

Классическая и неклассическая феноменологии, имея перед собой тождественное что дано, расходятся в противоположные стороны в своем методическом движении: классическая феноменология следует методическому движению как дано, а неклассическая феноменология методическому движению как возможно.

[74]

Остается добавить только то, что если в начале работы мы указали в качестве ближайшей перспективы нашего исследования две метафизические системы, которые возможно интерпретировать с точки зрения открывшейся неклассической феноменологии (систему Шопенгауэра как неклассическую феноменологию созерцания, а систему Фихте как неклассическую феноменологию мышления), то более широкой задачей (которую также можно указать в качестве дальнейшей перспективы нашего исследования) может быть названа задача более общего исследования, называющегося классическая и неклассическая феноменология.

Примечания

[1] И. Кант. Собр. соч. в 6-ти тт. Т. 1. М., 1963. С. 126.

[2] E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 17 Haag, Martinus Nijhoff, 1950. S. 77.

[3] Тезисом феноменологии Гегеля может служить следующее предложение из его предисловия к «Феноменологии духа»: «Сила духа лишь так велика, как велико

ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии.» (Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 5)

[4] И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 45.

[5] См., например: В. Виндельбанд. Философия Канта. (Из истории новой философии Виндельбанда). СПб., 1895.

[6] Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3. М.-Л., 1935. С. 423.

[7] А она кажется именно парадоксальной, например, с учетом последнего предложения кантовского введения к Критике: «Это трансцендентальное учение о чувственности должно составлять первую часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся» (И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 46).

[8] И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 512.

[9] Там же. С. 71: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга».

[10] Здесь я могу указать на один из английских переводов «Критики чистого разума», где одно из первых предложений Критики «Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt Erscheinung» (Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, 1989. S. 81) переводится как «The undetermined object of intuition is called an empirical intuition, is call phenomenon» (Immanuel Kant. Critique of pure reason. Tr. by Meikle John. New York&London, 1900. P. 21). Нам не хотелось бы акцентировать внимание на филологических изысканиях, однако стоит напомнить, что Кант в своей «Критике чистого разума» употребляет также и термин Phaenomenon, который вводится им впервые только во второй книге трансцендентальной аналитики, в аналитике основоположений (См.: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, 1989. S. 221). Принципиальную важность этого, на первый взгляд незначительного вопроса, позволяет понять как раз открытие неклассической феноменологии Канта.

[11] Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 49. Ср. с нем. изданием: «In der transzendenalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann.» (Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, 1989. S. 83)

[12] Во-первых, здесь сразу же необходимо отметить, что мы не идем по пути интерпретации Канта через Гуссерля; нашей целью является выделение специфической сферы феноменологии Канта. Вопрос же о различении абстракции и редукции в гуссерлевском смысле возникает из возможности предположения того, что в истории философии (а в частности, в философии Канта) есть пример осуществления описанной Гуссерлем «редукции».

Во-вторых, своими размышлениями о классической феноменологии (гуссерлевской) я во многом обязан спецкурсам, прослушанным мною в 1993-1994 гг. и в 1994-1995 уч. гг. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета: «Проблема времени в совр. философии» В.Г. Караваева, А.Н. Исакова, «Семиотическое и символическое» А.Н. Исакова, «Введение в ноуменологию» Н.Б. Иванова — поскольку ноуменология прежде всего есть сказочная, волшебная феноменология, и «Феноменология мышления» Н.Н. Ивановой; а также спецсеминару «Феноменология мышления», прошедшему во втором семестре 1996 уч. года (его руководителю Н.Н. Ивановой, всем его участникам, а в особенности Грегору Миклису, благодаря которому состоялось мое более продуктивное чтение гуссерлевских «Cartesianische Meditationen» в

оригинале).

[13] Д.П. Горский. Вопросы абстракции и образование понятий. М., 1961. С. 15.

[14] Л. Тондль. О познавательной роли абстракции. В кн.: Мировоззренческие и методологические проблемы научной абстракции. М., 1960. С. 134.

[15] Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 13.

[16] Там же. С. 34-35.

[17] См.: Риккерт Г. Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию. Киев, 1904.

[18] Здесь сразу отметим, что способность познания обязана своей трансформацией в механизм познания А. Шопенгауэру, см.: А. Шопенгауэр. О четверояком корне... М., 1993. С. 65.

[19] Однако решение вопроса о чистом «я» представляется все же проблематичным из контекста высказываний самого Гуссерля. Гуссерль указывает на частичную редукцию «я», на осадок, не подлежащий редукции — на «своеобразную трансценденцию», но «в пределах имманентности» (см.: Гуссерль. Идеи... С. 35). Если, как нами было уже указано, после этой своеобразной редукции чистого «я», речь по-прежнему идет о субъективности (а такая интерпретация не только возможна, но и представлена в тексте Ж. Делеза — см.: Делез Ж. Логика смысла. М., 1995), то мы вынуждены будем признать, что Кант в методичности осуществления редукции превзошел саму классическую феноменологию в лице ее основоположника.

[20] «Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может по содержанию возникнуть аналитически. Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или a priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально еще может быть грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний» (Кант. Критика чистого разума. С. 85).

[21] M. Heidegger. Kant and the problem of metaphysics. Bloomington&London, 1968. P. 29: «Можно было бы заключить из этого, что существует взаимное и совершенно симметричное отношение между созерцанием и мышлением; таким образом, можно с равным правом сказать: знание есть созерцающее мышление и поэтому в своей основе, и кроме всего прочего, акт суждения. В противоположность этому, однако, необходимо утверждается, что созерцание определяет истинную сущность знания, и что, несмотря на взаимность отношения между созерцанием и мышлением, именно в созерцании укоренен истинный центр гравитации. Это очевидно не только из-за кантовского утверждения, процитированного выше, с акцентом на слове 'созерцание', но также потому, что только посредством этой интерпретации возможно ухватить то, что является существенным в этой дефиниции, а именно: конечность знания.»

[22] Виндельбанд. Философия Канта. (Из истории новой философии Виндельбанда). СПб, 1895. С. 56.

[23] Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3. М.-Л., 1935. С. 423.

[24] Под этим словом я, конечно, подразумеваю «разнородные», но мне не позволяет его употребить гипотетическое допущение Кантом «одного общего, но неизвестного нам корня» чувственности и рассудка (См.: Кант. Критика чистого разума. С. 46).

[25] Кант. Критика чистого разума. С. 71: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга».

[26] Гуссерль. Идеи... С. 35.

[27] Кант. Критика чистого разума. С. 41.

[28] Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3. М.-Л., 1935. С. 430.

[29] Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 48.

[30] Там же.

[31] Там же.

[32] Richard E. Aquila. Representational Mind. A study of Kant's theory of knowledge
Bloomington, 1983.

[33] См. об этом статью Чернякова А.Г. «Трансцендентное и трансцендентальное»
в сборнике «Логос» (Ленинградские международные чтения по философии
культуры). Л., 1991; а также книгу В.Ф. Асмуса «Иммануил Кант». М., 1973.

[34] Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 48.

[35] Виндельбанд. Философия Канта. СПб, 1895. С. 66: «Понятие Канта об
априорности пространства и времени значит только то, что пространство и время
образуют имманентную законосообразность, свойственную самому существу
интуитивной деятельности, законосообразность, которая не создается с помощью
единичных опытов, образующих отдельные единичные восприятия. Поэтому если
мы в абстракции освободим пространство и время от их частного чувственного
содержания, то в нашем сознании останется лишь эта законосообразность, которая
и действует в нас, при возникновении восприятий, без сознательного содействия с
нашей стороны».

[36] См.: Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988. С. 322: «в кантовской критике
'догматической' метафизики Хайдеггер открывает идею метафизики конечности».

[37] M. Heidegger. Kant and the problem of metaphysics. Bloomington&London, 1968.
P. 51.

[38] Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 51, 55.

[39] Там же. С. 50, 54.

[40] Там же. С. 52.

[41] Там же. С. 55.

[42] Там же. С. 55.

[43] См.: Р. Декарт. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М., 1994.

[44] Там же. С. 106.

[45] Там же. С. 107.

[46] E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 15. S. 72.

[47] «Однако необходимо также сказать, что рефлексия изменяет изначальное
переживание. Но это имеет силу для всякой, также для естественной, рефлексии.
Она изменяет всецело сущностно переживание прежде наивное; оно теряет
изначальный модус непосредственного [geradehin] — именно благодаря тому, что
она [рефлексия] делает предметом то, что до этого было переживанием, но не
предметным» (E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 15. S. 72).

[48] Развернутое возражение Гуссерля против психологизма изложено им в § 16
«Экскурс. Необходимое начало как трансцендентальной, так и 'чисто
психологической' рефлексии из 'ego cogito'» его «Cartesianische Meditationen».

[49] Риккерт Г. Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию.
Киев, 1904. С. 83-84: «Гносеологический идеализм выступает против
гносеологического реализма, который понимает чувственный мир как 'явление'
метафизической реальности, и мы не можем также остановиться перед той
метафизикой, которая, вместе с некоторыми в кантовой философии все еще не
преодоленными 'догматическими' остатками, делает трансцендентное бытие
абсолютно неопределимым X, понятием, которое может войти в наше мышление
исключительно как отрицание».

[50] Там же. С. 122.

[51] E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 14. S. 71.

[52] Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 153.

[53] Там же. С. 175.

[54] Ernst Cassirer. «Spirit» and «Life» in contemporary philosophy (from the original essay, «'Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart», which appeared in Die Neue Rundschau (Berlin und Leipzig, 1930 — I, P. 244-264), translated specially for «Philosophy of Ernst Cassirer» by Robert Walter Bretall and Paul Arthur Schipp. P. 864.

[55] Шеллинг. Собр. соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1987. С. 484.

[56] См.: Нарский И.С. Кант. М., 1976. С. 150.

[57] И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 501.

[58] И. Кант. Антропология. Т. 6. С. 402.

[59] См., например: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. СПб, 1993.

[60] E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 16. S. 74.

[61] Там же. § 14. S. 71. См. также К.А. Свасьян. Феноменологическое познание. Ереван, 1987. С. 66: «Таким образом, существенной чертой интенциональных переживаний является не только их направленность на объект, но и полная нейтральность в отношении его онтологической характеристики. Существует или не существует объект интенционального описания, этот вопрос остается полностью открытым и исключается из тематического круга интересов феноменолога путем последовательной редукции.»

[62] E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 15. S. 72.

[63] Там же. § 16: «В каких случаях и в каких различных значениях тогда возможно правильно показать данные ощущений как наличных частей — это является специальным продуктом раскрывающей и дескриптивной работы, от которой, к своему несчастью, уклонилось традиционное учение о сознании.»

[64] Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 153.

[65] И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 46.

[66] E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 17: «При этом каждый такой вид явления является самим собой, например, форма или оттенок цвета [является] сам представлением своей формы, своего цвета и т.д. Итак, соответствующее cogito осознаваемо не в безразличной пустоте его cogitatum, но в дескриптивной структуре многообразия всецело определенного ноэтически-ноэматического строения, которое сущностно [wesensmäßig] принадлежит именно этому идентичному cogitatum.»

[67] См. об этом параграф «Феноменология как дескриптивное учение о сущности чистых переживаний» из «Идей к чистой феноменологии» Гуссерля.

[68] Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 136.

[69] См. определение этого принципа в п. 3 настоящего изложения.

[70] И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 78-79.

[71] Там же. С. 92.

[72] Там же. С. 95.

[73] Там же. С. 97.

[74] Там же. С. 100.

[75] Там же. С. 100.

[76] Там же. С. 505.

[77] Там же. С. 107.

[78] Там же. С. 110.

[79] См. например, Henry E. Allison. Kant's transcendental idealism (an interpretation and defense). Yale university press, New Haven&London, 1983. P. 161: «Второй и возможно наиболее проблематический аспект кантовского учения есть утверждение того, что синтез воображения руководствуется категориями. Я считаю, что это самый фундаментальный вопрос, возникающий в кантовской аналитике. Только установлением такой связи Кант мог продемонстрировать связь между категориями

и человеческой чувственностью, что необходимо для объяснения возможности априорных синтетических суждений. Таким образом, это является центральной проблемой всей программы Критики. Несомненно то, что Кант кажется считал спорный вопрос решенным, нежели ответил на него. Вместо того, чтобы дать аргументацию, он просто догматически заявляет, что синтез воображения есть выражение спонтанности мышления, что он определяет внутреннее чувство а priori в отношении его формы, и что это определение происходит в согласии с единством апперцепции.»

[80] И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 128.

[81] Там же. С. 100: «должно быть возможно, чтобы я мыслю сопровождало все мои представления».

[82] См.: E. Husserl. Cartesianische Meditationen. § 18. Идентификация как основная форма синтеза. Универсальный синтез трансцендентального времени.

[83] См. Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 46: «Таким образом, становится понятным то, что феноменология была как бы тайной мечтой всей философии нового времени. Тяга к ней ощутима уже в поразительно глубокомысленных картезианских размышлениях, а затем снова в психологизме локковской школы; Юм почти уже вступает на ее территорию, но только с завязанными глазами. Однако впервые по-настоящему узрел ее Кант, величайшие интуиции которого становятся вполне вразумительными лишь для нас — теперь, когда мы со всей сознательной ясностью выработали специфику феноменологической области. И нам становится очевидным, что умственный взор Канта покоился на этом поле, хотя он еще и не был способен обратить его в свое достояние и распознать в нем поле, на котором будет трудиться строгая наука о сущностях. Так, к примеру, трансцендентальная дедукция в первом издании 'Критики чистого разума' разворачивается, собственно, уже на почве феноменологии, однако Кант ложно истолковывает ее как почву психологии, а потому в конце концов оставляет ее.»

[84] И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 512.

Археология русской философии

Крупнин Г.Н.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 75–93.

[75]

Обращение к русской философии затруднено рядом обстоятельств. Прежде всего, бросается в глаза нечеткость самого объекта исследования: он явно нетождественен современным распространенным представлениям о предмете философии, ее методе и месте в духовной жизни человека. Хорошо известны попытки уклониться от анализа действительного положения дел ссылками на культурно-историческую неразвитость и затянувшуюся национальную «детскость».

Однако русская культура достаточно рано, в значительном объеме и довольно глубоко познакомилась с «профессиональной» философией. В круге чтения отечественных мыслителей находился существенный массив метафизической литературы. Но самоназвание «философия» для собственной духовной

деятельности применялось редко. Более того, до достаточно позднего времени термин чаще использовался в негативном смысле, однако это вряд ли можно списать на счет незнания или содержательной недопонятости.

Многочисленные исторические исследования, выносящие в заголовок столь настораживавшее предков слово «философия», чаще всего предлагают хронологически отранжированные высказывания отдельных людей по поводу отдельных проблем, достаточно произвольно провозглашаемых «философскими». Между тем, любомудрие является устойчивой компонентой национальной духовности и характеризуется сквозными темами глубокого метафизического осмысления бытия, преемственностью мотивов и стиля философствования. Другое дело, что сам стиль духовности вообще и философствования в частности не совпадает с более привычной и поясненной западноевропейской проблематикой, на исследование которой преимущественно ориентируется историко-философский анализ, сам методологически оформившийся в иных условиях и на иных аксиоматических установках. Между тем, еще Гегель утверждал, что каждый предмет требует соответствующего себе метода рассмотрения, который отражается логику и историю предмета. Что же представляет собой русское философствование и какие особенности его стиля необходимо учитывать при изуче-

[76]

нии истории национальной философии?

Национальная нелюбовь к отвлеченному теоретизированию общеизвестна. В зависимости от идеологической ангажированности можно или оценить этот факт как имманентный порок культурной традиции, или попытаться проигнорировать его, настойчиво выявляя отдельные моменты, в которых «мы не хуже других». Однако кроме констатации и оценки этот устойчивый феномен нуждается в специальном анализе с целью выявления его историко-культурных оснований, контекста и следствий.

Тот факт, что русская культура долгое время и, зачастую сознательно, чуждалась теоретической науки, в том числе и рационализированной философии, позволяет предположить, что традиционная духовность не имела почвы для «чистой» науки, по крайней мере, до мировоззренческого переворота, апогей которого падает на петровскую эпоху. Современная историческая, литературоведческая, искусствоведческая и другие науки накопили достаточный материал для философского анализа своеобразия основных черт и особенностей русского философствования.

Структура рациональности и проблема смысла в русской средневековой духовности

Линейный дискурс, определяющий господствующий ныне тип рационализма, восходит, в конечном счете, к знаменитому принципу, сформулированному Аристотелем в качестве «закона исключенного третьего». Европейская традиции долгое время опиралась на него как на безусловный в системе доказательности и организации теоретического мышления. Декарт ориентировал европейский рационализм на теоретическую систему, где, в конечном счете, бинарно отранжированные окончательные истины однозначно противопоставлены неистине, заблуждению, лжи. Геометрический метод Спинозы весьма симптоматичен для подобного дискурса, отталкивающегося от точки и развертывающегося в плоскости евклидова пространства. Сопряженный с аксиоматикой тождества мышления и бытия этот принцип достиг наивысшего развития и популярности в виде систем чистого разума, часто даже оформляемых в виде таблиц и линейно-ветвящихся структур. Достаточно вспомнить проблемы архитектоники разума у Хр. Вольфа или ранние эволюционные доктрины Ж. Бюффона и К. Линнея.

[77]

Лишь в конце XVII века Лейбницем были заложены основы модальной логики, как составной части структуры рациональности. Возможные миры, сфера будущего, как исторически неставшего и закрытого для человека в подробностях и полноте бытия, явились существенным дополнением структуры духовности. «...И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады» [1], — говорит Лейбниц, и структура универсума, описываемая им, принципиально отлична от декартовой картины мира.

Оппозиция аксиоме линейного рационализма с XIX века приобретает более отчетливый вид. Жесткая и однозначная противопоставленность «Entweder—Oder» все смелее дезавуируется мыслителями самых разных школ и направлений. Романтики, поздний Шеллинг, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше накапливают аргументы для обоснования тезиса о нелинейности онтологической структуры бытия или принципиальной закрытости его для рационального познания. В рамках современных логик закон исключенного третьего подвергся серьезной критике, например, в трудах Я. Лукасевича, который утверждает, «что существуют высказывания, которые не являются ни истинными, ни ложными, а лишь только неопределенными. Таковы все высказывания о будущих событиях, которые в настоящее время еще не predeterminedены. Эти высказывания в настоящий момент еще не истины, так как не имеют никакого действительного эквивалента. Используя не совсем точную философскую терминологию, можно было бы сказать, что этим высказываниям онтологически не соответствуют ни бытие, ни небытие, ни лишь возможность, неопределенные высказывания, которым онтологически соответствует возможность, имеют третье логическое значение [2]. Несмотря на то, что идея онтологического первопринципа и возможности обратной логической редукции к нему, до сих пор является безусловной [78]

основой «теоретического мышления» и базирующейся на нем позитивной науки, под вопросом оказалось однозначная увязка смысла с рациональностью. Важнейшей проблемой теперь стало искушение бессмысленностью и бесформенностью бытия или абсолютным гносеологическим релятивизмом.

Все это спровоцировало тему многообразия форм рационализма, в том числе, его исторически и цивилизационно маргинальных типов. Здесь необходимо вспомнить, что само понятие рациональности оформилось в средневековой схоластике, где термин Ratio имел триединый смысл и означал:

1. мировой порядок,
2. логическую закономерность и
3. постигаемость ее доказательным образом.

Однако еще «мыслители греческой патристики предпочитали говорить не о 'доказывании', а о 'показывании' бытия бога (различение этих терминов восходит к логической фразеологии Аристотеля)» [3]. В данном случае не выстраивается линейная структура, ищущая антитезу для отталкивания (ср. важнейшие для рациональных методологий принципы верификации и фальсификации). Мысль структурируется по форме концентрических и взаимопересекающихся окружностей, причем сам центр может даже быть провозглашен нераскрываемым — своеобразным аттрактором познающей системы. Здесь принципиально отсутствует проблема начала (ср. гегелевское объяснение важности ее для теоретического сознания), любое ситуационно детерминированное начало интеллектуальной деятельности уже застает контекст, а любое окончание ее провозглашается

субъективным.

Средневековая русская культура неохотно пользовалась рационализированными формами познания, полагая разум частным случаем страдательной (воспринимающей) способности души человека. Человек воспринимает многообразные проявления бытия, не рядопологая и не ранжируя их. Единственная возможность не допустить распада универсума в бесформенность — отослать разнообразное к безусловной первооснове. Причем первооснова — Бог — будучи гарантом единства мира, сам находится вне рассудочных правил и свободен от логики как поступка, так и познания. *Tertium non datur*, но только для субъективной точки

[79]

зрения, уверенной в своей способности различать и устанавливать тождество. Однако картезианская амбиционность в оценке бытия была принципиально неприемлема для культуры русского средневековья, ибо «яко же глаголет господь пророком: "Елико отстоит, — рече, — небо от земли, толико отстоят путие мои от путей ваших и разум мой от разума вашего"» [4].

Апелляция к разуму как к порядку требует принятия жесткой конструкции универсума, где и душа, и Бог ограничены внешними правилами. Однозначность причинно-следственных отношений не оставляет места для единичного и недетерминированного, всего того, что относится к области чуда. Между тем, центральные понятия религиозно ориентированного сознания, такие, как идея спасения и воскресения или индивидуальный мистический опыт, принципиально не верифицируемы субъектом и выведены за устойчивую повторяемость правила. Многообразны проявления Бога в мире и человеку должно безоценочно принимать их все, спокойно отсылая непонятное им к сфере чуда.

Структура аргументации, традиционная для русской средневековой культуры оформленная в системе «суть — толк» подразумевает «многопредикатность» суждения. Популярный на Руси Раймунд Луллий предлагал путем бесконечных перечислений исчерпывающим образом описать проявления Бога. Подобный стиль познания был характерен для средневековых отечественных мыслителей. Так, один из плодотворнейших писателей и теоретиков перевода Епифаний, «слишком строгий буквалист, прежде всего и более всего заботившийся о верности букве подлинника. Переводы его буквально верны, но темны и мало вразумительны, так что иного в них нельзя понять без подлинника» [5]. Однако «выбранный Евфимием принцип комментирования с определенным возвращением к одному и тому же месту с целью всесторонней экзегезы, глоссированием позволяет определить стиль работы переводчика его установкой на своеобразную двухаспектную герменевтическую модель, при которой переведенный и исходный тексты пред-

[80]

ставляются как бы взаимодополняющими компонентами единой системы» [6].

Русская икона показывает мир одновременно с нескольких точек зрения. Исследователи средневековой культуры отмечают, что иконописец изображает предметы «не такими, какими они представлялись его взгляду с определенного места, а такими, какими они представлялись наблюдению сверху, со всех сторон» [7]. И даже обосновывается внутренняя точка зрения как причина характерной для иконы обратной перспективы [8].

Церковно-религиозная реформа середины XVII века, вылившаяся в конечном счете в раскол, главным пунктом программы имела введение единогласия, «так как в обновлении полной литургии <...> видели главное, мистическое, моральное и учительское средство возрождения церкви и страны» [9]. Однако обоснования изменений были сугубо рационалистического толка как требование понятности содержания службы для прихожан. Константинопольский патриарх в своем ответе

на вопрос о каноничности введения единогласия, ссылаясь на слова апостола Павла и на постановления Вселенских Соборов, отмечал, что «лучше пять слов сказать со смыслом, и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке (1 Коринф. XIV, 19, 5)» [10].

Схожую аргументацию рационализации веры использовал в свое время М. Лютер, приступая к переводу Вульгаты. Здесь уже не верят, чтобы понимать (*Credo, ut intelligam*), а пытаются понимать, чтобы верить. Смысл теперь порождается не верой, но разумом. Весьма характерно в этом контексте стремление И. Неронова развернуть в русской церкви личную проповедь для объяснения веры.

[81]

Во второй половине XVII века, в условиях культурного раскола, несовпадение полей смысла выявились очень очевидно. Сторонники традиции охотнее, нежели к теоретическим формам апеллировали к многообразным доказательствам от жизни и/или от смерти: «...молю вас, крайних пастырей, повелети ми идти на судьбу Божию в огонь, и аще згорю, то правы новые книги, аще не згорю, то убо правы наши отеческие книги... Патриарших же рекоше: 'А больше сего мы судить не умеем'» [11].

И даже если традиционалисты вставали на путь словесных прений, наиболее предпочтительным доказательством являлся не силлогизм, а иллюстрации. Соратник Аввакума дьякон Федор отказывает своим судьям в способности к правильному суждению в постижении смысла истины и требует продемонстрировать умение символического толкования. Сам Аввакум достаточно отчетливо понимал несводимость веры к разуму, что демонстрирует известное столкновение на соборе 1667 года.

«Чистая» истина в русской духовности находилась под мировоззренческим запретом и априорная убежденность в бессмысленности логического постижения ее прослеживается на протяжении почти всей отечественной истории. Доказательство жизнью всемерно предпочтительней доказательством словом, за исключением единственного случая, когда «слово бе Бог». Наиболее авторитетным образом о правде свидетельствует традиция и именно к ней необходимо обращаться, как в поисках смысла, так и в спорных случаях. Болезненно воспринимались внешние, отвлеченные аргументы никоновских и последующих реформаторов, тем более что последние умаляли значение традиции. И даже если сторонники же традиции вставали на путь словесных прений, наиболее предпочтительным средством доказательства являлся не силлогизм, а иллюстрация.

Столкновения разных стилей аргументации являются достаточно частным событием рассматриваемой эпохи, а итог их почти всегда одинаков — полное неприятие позиции другой стороны. И речь здесь идет не о непонимании, а именно о неприятии. Так на знаменитой встрече Аввакума и С. Полоцкого в конце августа 1667 года, имевшей целью, если не примерить позиции крупней-

[82]

ших идеологов, то хотя бы объяснить, люди, прекрасно знавшие друг друга и лично, и по теоретической деятельности, не поняли друг друга как говорящие на разных языках [12]. Здесь приходится признать, что речь идет о принципиальных разногласиях в понимании проблемы смысла.

Средневековая русская культура пользовалась своеобразным смысловым стилем, не связанным с линейным дискурсом бинарной логики, что необходимо учитывать при анализе исторических форм духовности.

Истина и правда

В Европе теоретическое отношение к миру начинает складываться на почве обособления субъекта от объекта познания, в предельной форме — от универсума в целом. Русское же мировоззрение долгое время не допускало индивидуализированного субъектно-объектного противопоставления, полагая

человека вкорененным в мироздание, тождественным ему по сути. Это принципиальная невычлененность человека проявлялась в разных сферах традиционалистски осмысляемой культуры, в частности, социально-историческая практика связывалась с наиндивидуальными структурами — семьей (родом), религиозно-конфессиональной общиной и т.п.

Человек долгое время не замечает своей противопоставленности миру и лишь гораздо позднее он начинает выдвигать ему свои претензии. Только с XVII века для литературы «характерен конфликт личности со средой, жалобы этой личности на свою долю, вызов общественным порядкам, иногда же — неуверенность в себе, мольба, испуг, страх перед миром, ощущение собственной незащитности, вера в судьбу, в рок, тема смерти, самоубийства и первые попытки противостоять своей судьбе, исправить несправедливость» [13].

[83]

Только разорванный, удвоенный универсум требует принятия аксиомы, сформулированной еще в элиатской школе и приписываемой Пармениду: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит». Этот тезис возродился и стал господствующим в европейской духовности Нового времени. Например, у Спинозы мы читаем: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» [14]. Здесь порядок (*ratio*) выступает универсальным основанием предварительно противопоставленных реальных и идеальных сущностей. Действительно, здесь человек стал нуждаться в обосновании гносеологического оптимизма, своей уверенности в способности человеческого ума репродуцировать абсолютные истины, т.е. восстанавливать тождество субъекта и объекта.

В русской же традиции (видимо, это характерно для православной культуры вообще) разум не относится к абсолютным основаниям и не имеет окончательной ценности. Кроме того, апелляция к разуму как к порядку требует принятия жесткой, однозначной конструкции универсума, где и душа, и Бог ограничены внешними правилами. Однозначность причинно-следственных отношений не оставляет места для единичного и недетерминированного, которое относится к сфере чуда.

Между тем центральные понятия религиозно ориентированного сознания, такие, как идея спасения и воскресения, индивидуального мистического опыта, принципиально не верифицируемы субъектом. Они выведены за устойчивую повторяемость правила и, следовательно, находится вне компетенции частного разума. Здесь можно напомнить о двух обособленных «гносеологических» философемах, устойчиво присутствующих в русской духовности — правде и истине. Правда как Слово Божие есть сущность мира, а истина — ее земное и временное воплощение. «...Правда отличается от истины самим производством от правды, коему противоположно виноватый; означает справедливость, в противоположность кривде, и закон вместе с исполнением, судный обычай... правда, как понятие нравственное стоит выше истины, что видно из слов праведник, праведный — т.е. святой» [15].

Таким образом «правда» характеризует справедливость, законность, правосудие, абсолютную реальность божественного

[84]

начала, а «истина» соотносится с действительностью, находящейся в сфере компетенции человека. Отношения между ними, как отмечает Б.А. Успенский, характеризуется «...различием между подлинной (высшей) и лишь эмпирически наблюдаемой реальностью — между объективным знанием и субъективным видением». В субъективном знании очевидца возможен «ложный опыт, который имел место в действительности — однако, в той призрачной действительности, в которой существуют люди, но не в подлинной, настоящей реальности божественного мира: летописец (речь идет об авторе 'Повести временных лет' — Г.К.) не

сомневается в истинности рассказа о чудесах волхвов, но утверждает их неправильность, т.е., так сказать, их несоответствие правде» [16]. Правда всегда истинна, но истина не всегда правильна, и только за границей времен «милость и истина сретятся, и правда и мир облобызуются», причем «истина возникнет из земли, и правда приникнет с небес» (Псалтырь. 84, 11-12).

Эту символическую взаимосвязь и взаимопереход всегда учитывало средневековое сознание. Так «Стоглав», толкуя литургические символы, по поводу облачения священства замечает: «Стихарь есть правда, а фелонь истина, прииде правда с небес и облечется в истину». Всемерно предпочтительно для познания бытия не акцентировать внимания на внешних проявлениях сущности, рискуя за истиной упустить правду, а трансцендироваться к сути универсума. Как уже отмечалось, в европейской традиции человек должен был сначала отстраниться от мира, с тем, чтобы сделать его внешним, предметом «объективного» познания теоретизирующего субъекта. Двусмысленность ситуации была зафиксирована уже Лейбницем в его постулате двух истин — истины разума, генерируемой субъектом по правилам логики, и истины факта, которую обнаруживает мир в целом. Две эти истины нетождественны в непосредственном проявлении и совпадают только в своих предельных формах, недоступных для человека.

Речь идет об уже упоминавшейся аксиоме, которая в конечном счете является фактом веры. И совершенно неслучайно, проблема в философии Канта получает крайне парадоксальное разрешение, увлекающее в религиозную сферу. Таким образом, мож-

[85]

но не обращаться к внешнему миру, амбициозно отыскивая в нем свой же разум, а отнестись к себе самому как к проблеме. Тем более, что душа человека с точки зрения средневекового мировоззрения обладает всей полнотой истинного существования. Многочисленны свидетельствующие об этом указания, наподобие встречаемого в «Измарагде»: «Первое убо сотворена Богом правда в человеце, потом же воста от неприязна сума неправда и нача боротися в человецех неправда с правдою...» [17].

Кроме несовпадения объекта, необходимо отметить еще один принципиально важный момент духовной практики, хорошо проанализированный Вл. Лосским на примере православного монашества: «Можно было бы сказать что восточное монашество чисто созерцательного характера, если бы различие между обоими путями — созерцательным и деятельным — имело на Востоке тот же смысл, что и на Западе. В действительности же в Восточной Церкви оба пути друг от друга неотделимы: один путь немислим без другого, ибо аскетическое совершенствование, школа внутренней молитвы именуется духовным деланием» [18].

В отсутствие четкой субъектно-объектной противопоставленности снимается проблема противоположности теоретического и практического отношения к миру, Погружение в метафизические глубины бытия, созерцание сути его изменяет мыслителя, раскрывает в нем самый смысл мира. Духовная практика, мышление проявляет не субъектность человека, а ипостасность его. «Человеческая природа должна изменяться, должна все более и более благодатно преображаться на пути своего освящения, которое есть не только освящение духовное, но и телесное, а потому и космическое. Духовный подвиг живущего вдали от мира киноита или анахорета, даже если он и останется для всех невидимым, имеет значение для всего мира» [19].

Чистый разум способен только скользить по поверхности бытия, и как агент мира временного и телесного, не в состоянии постичь правду, оставаясь в плену у «реального». Таким образом, познавательная деятельность этически нагружается и

онтологи-

[86]

зируется. «Иными словами — познание признается лишь частью и функцией нашего действования в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, — а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего нашего отношения к миру» [20].

Истина невозможна без правды («почто истинну в неправде содержиши?» — вопрошает Аввакум [21]), а последнее есть не только узнавание, но и делание. Обоснование подобных гносеологически некорректных принципов в изобилии находится в религиозных источниках. Так Иисус утверждает, что Он есть истина, и его последователи должны творить истину (Рим. II, 17, 26). Здесь истина меряется не тем, что люди говорят, а тем, что они делают. Таким образом, подлинную истину невозможно только познавать разумом, ее можно лишь переживать в прямом смысле этого слова.

Уже в новейшую эпоху в русской философии активно отстаивался этот же тезис. «Цельное знание по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера: оно должно отвечать всем потребностям человеческого духа, удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека. Отделить теоретический или познавательный элемент от элемента нравственного или практического и от элемента художественного или эстетического можно было бы только в тех случаях, если бы дух человеческий разделился бы на несколько самостоятельных существ, из которых одно было бы только волей, другое — только разумом, третье — только чувством. Но так как этого нет и быть не может, так как всегда и необходимо предмет нашего познания есть вместе с тем предмет нашей воли и чувства, то чисто теоретическое отвлеченно-научное знание всегда есть и будет праздной выдумкой, субъективным призраком» [22].

Критерием надежности и «правильности» истины выступает традиционность ее жизнеподтверждения. Многочисленность свидетельств придает истине устойчивость и даже непреложность и заменяет логическую непротиворечивость. Само понятие «непротиворечивости» имеет исходный этимологический смысл и отсылает к общепризнанности. Таким образом, индивид не может претендовать на частное и самостоятельное постижение истины.

[87]

Для средневекового мировоззрения не существует такого человека, который мог бы уяснить всю правду мира, и нет такой точки зрения, которая гарантировала бы охват всей полноты бытия. Отдельная грань бытия — всего лишь часть универсума, в своей частности бессмысленная для сравнения с другими, равными с ней в своей ничтожности. На примере русской иконы мы можем видеть, как посредством ее смотрят на мир с нескольких сторон, не предпочитая никакую из точек зрения. Попутно заметим, что древнерусская иконопись ради правды нарушает «истинность» мировосприятия и выделяет (прежде всего размером) не то, что кажется большим с позиции очевидности, а то, что по сути более важно и значительно.

Этот весьма характерный момент русской духовности обнаруживается не только в требованиях к интеллектуальной деятельности, но и в оформлении ее. Здесь достаточно симптоматичным является тот факт, что при всей неразвитости вербальных форм постижения и трансляции истины (можно напомнить, что только к середине XVII века возвращаются к личной и публичной проповеди), очень авторитетна была книга — слово запечатленное. При этом затворение слова в букву, воплощение слова — акт в значительной степени сакральный и требующий сознательной надличностной позиции писателя, который самооценивается не как автор, т.е. самоуверенный и авторитетный субъект, а как транспондент, извне (или

свыше) ведомый исполнитель.

Эта характерная черта часто отмечается при обращении к древнерусской культуре и, как правило, получает негативную оценку, как будто, если нет демонстративно индивидуального авторства, то нет и самостоятельного мышления, а то и вообще смысла. Действительно, с современной точки зрения трудно признать за «плагиатом» и «графоманством» полноценный духовный продукт, достойный самостоятельного анализа. И приходится объяснять распространенность писательской деятельности преимущественно технологической причиной.

Однако с предлагаемой позиции результат интеллектуального труда и не мог существовать в обособленной авторской форме, а бытовал в некоем контексте на индивидуального авторства. Д.С. Лихачев неоднократно обращал внимание на «анфиладный», «ансамблевый» способ оформления духовной продукции в древней Руси. Приходится учитывать, что «древнерусские произведения почти никогда не распространялись и не становились фактом

[88]

культурной жизни вне реальных, конкретных рукописных или старопечатных сборников». И более того, «история древнерусской литературы — это история сложения грандиозных комплексов из тяготевших друг к другу крупных произведений — книг» [23]

Интеллектуальная деятельность может приобретать формы компиляторства, перевода, текстовой справки и даже копирования. Обнаруживается принципиальное соавторство, включаемость в традицию. Книга «строится», собирается, и не из букв, слов или отдельных мыслей, а из блоков более крупных — этот принцип открыто провозглашается во многих произведениях: «а слогал те книги и сбирал из различных книг Посолского приказу еллино-греческого языку переводчик Николай Спафарий», «книгу святую собрал от святого писания протопоп Аввакум...».

При этом, как отмечал М.А. Алпатов, «летописец в прошлые времена не видел разницы между своим и чужим текстом...», и лишь на исходе средневековья «входят в оборот ссылки на источники (это делалось на полях рукописи или под текстом), усиливалась критика источника, авторы рассказывают о приемах своей (выделено мной — Г.К.) работы, встречаются элементы палеографического и лингвистического анализа» [24]. Традиционалистская же позиция не допускала частного владения истиной и подразумевала имманентное герменевтическое отношение к контексту. Истина ничья (кроме, как Божья) и ее можно и нужно вычитывать из мира, в том числе (а может, и прежде всего) из книг.

Обнаруженные сборники выписок ряда мыслителей средневековой Руси, материалы которых в последствии использовались в ими в своих сборников, позволяет по-новому рассмотреть проблему духовной деятельности. Замечательно, что вычитывание и компиляция материала приобретала определенные черты законченности произведения. «Подборки выписок древнерусских писателей можно рассматривать как сборники в миниатюре или как сборники в сборниках: как сочинения в сборниках выписки эти могут быть извлечены из одного произведения или из нескольких, могут быть объединены общей темой или собраны бессистемно и т.д. Поэтому-то выписки эти не осознавались в Древней Руси как

[89]

черновики подлинном смысле слова: позднейшие переписчики копировали подборки выписок, придавая им тем самым самостоятельное значение» [25].

Истина уже дана, и наоборот; истинно то, что уже дано, а не то что только что порождено, выдуманно, обнаружено. И поэтому к духовной деятельности относится начетничество (лишенное уничижительного смысла, это понятие даже в XX веке активно используется старообрядцами), вчитывание в книгу и смыслопорождающие компиляции. Результат интеллектуальной деятельности может обнаружиться в

смене контекста, подборке и структурировании сверхцитат, развитии акцентации, предисловия и послесловия, фигурах умолчания и т.п. Вот как, например, характеризует творчество Иосифа Волоцкого Г. Флоровский (не развивая, впрочем, этого весьма важного тезиса): «...Сам Иосиф не выходит за пределы своей начитанности, оставаясь только начетчиком. Весь его 'Просветитель' ведь почти без остатка разлагается в ряды выборок и свидетельств... Свое сказывается только в выборе или подборе чужого. В этом выборе Иосиф скорее смел, не останавливаясь и перед новизной, даже западной, готов подходящее взять и из западного источника» [26].

Чем больше прочитано книг, чем больше сведено непротиворечащих друг другу свидетельств в единый корпус, тем основательнее преодолевается частное и случайное, тем ближе к правде. Отсюда стремление в трудные моменты сомнений и смятений расширить «круг чтения» вплоть до грандиозного замысла митрополита Макария «собрать все книги, чтомые на Руси». Истина здесь не «дочь времени», а завет традиции, а следовательно, никаких относительных форм ее быть не может. Любое отклонение от традиции знаменует отпадение во зло, что и придавало практическую бескомпромиссность теоретическим спорам данной эпохи.

И чтение, и писание на Руси обладало высочайшей интеллектуальной аурой и, несомненно, относились к деятельности подчеркнута духовной. Трудно сейчас однозначно охарактеризовать процессы мышления, заключенного в сферу между чтением и письмом, однако для оформления мысли (т.е. продукта духовно-

[90]

го, а не просто слов как знаков мира бытового) использовался специальный церковнославянский язык, на котором, как утверждают специалисты по исторической лингвистике, не разговаривали. «Церковнославянский язык предстает, следовательно, прежде всего как средство выражения боговдохновенной правды, он связан с сакральным, Божественным началом. Отсюда понятны заявления древнерусских книжников, утверждающих, что на этом языке вообще невозможна ложь» [27]. Таким образом, мы обнаруживаем, если не понятийный аппарат, то несомненно своеобразный инструментарий духовной деятельности, который требует рассматривать источники с учетом принципов их создания. Принципы строительства «гипертекста», использования языка и даже буквенная графика несут смысловую нагрузку, призваны воплощать мысль, которая часто не замечается последующими поколениями, работающими в ином духовном стиле.

Сфера духовной деятельности в средневековой русской культуре была организована иначе, нежели в последующие эпохи. Сюда включалось формирование контекста и вживания в него (начетничество), осмысление проблемы и формирование смысла (истины), воплощение итогов как авторским словом, так переструктурированием контекста, оформление книг, адресация, хранение и использование ее. Средневековый автор призывал соавторов, принципиально не закрывая контекст и не претендуя на исчерпанность истины. Популярны обращения типа: «Меня же, грешного и всех недостатков исполненного, не оскорбят учености вашей исправления; в своем совершенстве исправляйте и наши ошибки, как сказано в Писании: Облегчайте тяготы друг друга и так исполните закон Христов» [28].

В «соавторы» по удержанию и распространению истины в мире включаются люди, деятельность которых сегодня не признается творческой. Практически отсутствует граница между автором, редактором (справщиком), писцом. Сюда же зачастую включаются и заказчики книги, и люди, вложившие ее в монастырскую библиотеку, у старообрядцев — спасшие или «раздобывшие» произведение. Автор может попросить: «А кто это письмо возь-

[91]

мет и прочтет, пусть бы его не таил, давал бы, осмотревшись и выведав, прочесть

вкратце своей братии...» [29], — а может «методологически» наставить и ввести читателя в контекст. И многие читатели-соавторы брали на себя бремя соучастия, вплоть до жертвенности, и видели в том свой вклад в сохранение и делание истины. Так, одним из главных направлений старообрядческого служения истине, зачастую — подвижнического, была борьба за Книгу.

Появление книгопечатания явилось серьезным испытанием для традиционной духовности. Настороженное отношение к книгопечатанию, многократно отмечаемое в литературе, определялось угрозой традиционной организации духовной практики. Машинерия требовала такой формы законченности и истинности, которая без дальнейшей духовной работы и без авторской ответственности допускала автоматическое тиражирование. Появление книги включало ее в общекультурный контекст, заставляло считаться с ее существованием. Теперь отношение к тексту возможно только бескомпромиссное — либо признают его претензии на истинность, либо он исключается из контекста. И в последнем случае возможны любые средства — игнорирование, дискредитация автора, выявление расхождений с традицией, занесение в список отрешенных книг, уничтожение.

Признание права на существование противоположной точки зрения, хотя бы в качестве момента отталкивания и объекта критики, самым тесным образом связано с развитием общефилософских оснований принципа критики и является детищем более поздней эпохи и результатом иных мировоззренческих установок. В Европе развитие принципа критики начинается с декартова тезиса, абсолютизовавшего субъект и тем самым обосновавшего его способность к сепарации всех суждений и мнений на окончательно истинные и ложные. Правила для руководства ума одним из первым объявлено: «Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отдельно, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению

[92]

(выделено мною — Г.К.)» [30]. Однако только у Лейбница провозглашается более широкая и продуктивная теоретическая позиция, согласно которой между истинным и ложным обнаруживается обширная сфера возможного, где господствует нечеткая логика вероятного.

Между тем русская духовность рассматриваемого периода не допускала модальностей, и отношение к истине было абсолютно бескомпромиссным. Характеризуя общественные настроения в литературе эпохи, А.С. Демин отмечает, что «...Симеон Полоцкий обращается к аудитории, по-видимому привыкшей к резким, крайним утверждениям, а не к золотой середине». Так, рассуждая по поводу греха, С. Полоцкий существенно отходит от традиционной аксиоматики и методологии, выводя понятия греха неволей, неохотой, за страх и т.п., где грех, лишенный волевого энтузиазма, становится уже и не совсем грехом [31]. Подобная «диалектика» получает со временем все большее распространение, однако для традиционного мировоззрения расплывчатые, неопределенные парадигмы еще долго остаются неприемлемыми. Уклонение от истины, двоение ее выступает как неряшливость мышления и лишает мир надежной однозначности.

Неудивительно, что задача тиражирования книги многократно повысила важность справщицкой деятельности. И XVII век, век расцвета книгопечатания, характеризуется увеличением штата переводчиков, справщиков, компиляторов и активизацией их деятельности. Изданию книги предшествовала коллегиальная выверка ее: «...Советова, совещаща же синодально... пред всем священным собором...чтоша, при всех российских архиереях... соборне исправиша... и руками своими подписавши архиереи суть сии...». И все это для того, «...дабы... крамола и спона места не имела...» [32].

И тем не менее книгопечатание еще долго искушало русскую культуру. Известна популярность в среде старообрядцев топики: печатная книга — печать антихристова. Да и официальные православные идеологи видели в печатании не только технологиче-

[93]

скую проблему. Так, патриарх Иоаким запретил печатать на бумажных листах изображения святых [33]. Печатная книга подразумевала определенное авторство и отчетливую законченность. Тем самым нарушался постоянный процесс переписывания — своеобразное имманентное герменевтическое сотворчество, и духовная практика обрекалась с неизбежностью на дискретность, а истина — на квантование.

Новая духовность, утвердившаяся с эпохи Петра, заменяя ценности и аксиомы традиционной культуры, делает сознательную ставку на печатное слово. «Духовный регламент» (1718–1720), составленный Феофаном Прокоповичем и правленный Петром, вообще запретил монахам писать что-либо без специального разрешения настоятеля, запретил вообще держать в кельях чернила и бумагу. В отсутствие светской культуры это означало полный слом традиционного духовного творчества.

Новое мировоззрение отходит от запредельности взыскуемой правды жизни и ориентируется на поиски частной истины, организуемой в отдельную науку. Теоретическое знание и царица его — истина тоже призваны помочь человеку, однако это не помощь жизневодства, а всего лишь улучшение внешних обстоятельств жизни. Уже в самом начале XVIII века Л. Магницкий в солидном философском введении к своей «Арифметике» настаивает, что «зрительную силу ума надо направить на украшение внешней жизни человека» [34]. И совершенно не случайно создаваемая в петровское время «школа» оказалась специализированной, узкопрофессиональной (за исключением, может быть, школ Дмитрия Ростовского и Феофана Прокоповича), а развитие просвещения и наук проходило на фоне резкого падения общей грамотности населения.

На сайте также доступен авторский вариант текста

Примечания

[1] Лейбниц Г.В. Монадология. // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т. I. М., 1982. С. 422-423.

[2] Лукасевич Я. О детерминизме // Вопросы философии. 1995, № 5. С. 70.

[3] Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики. // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 373.

[4] Панич Т.В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 149-150.

[5] Архиепископ Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы 862–1720. Харьков, 1859. Кн. 2. С. 340.

[6] Исаченко-Лисовая Т.А. О переводческой деятельности Евфимия Чудовского. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы) Новосибирск, 1989. С. 208.

[7] Матхаузерова С. Функция времени в древнерусских жанрах. // ТОДРЛ, XXVII. Л., 1972. С. 231-232.

[8] См.: Успенский Б.А. Поэтика композиции. М., 1979. С. 180.

[9] Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. Репринт. М., 1995. С. 112.

[10] Интересно, что проблема понимания никогда не возникала в связи с использованием в богослужении церковно-славянского языка, отнюдь не всегда понятного всем слушателям.

[11] Послание дьякона Федора сыну Максиму. Публикация Л.В. Титова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск,

1989. С. 126.

[12] См.: Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1976. С. 271-272.

[13] Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. Л., 1970. С. 13.

[14] Спиноза Б. Избр. произведения в 2-х томах. Т. 1. М., 1957. С. 407.

[15] Буслаев Ф.И. Преподавание отечественного языка. М., 1992. С. 280.

[16] См.: Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 192.

[17] См.: Яковлев В.А. К литературной истории древнерусских сборников. Одесса, 1893. С. 170.

[18] Лосский Вл. Очерки мистического богословия Восточной церкви. // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 104.

[19] Там же. С. 105.

[20] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Париж, 1989. С. 17.

[21] Житие протопопа Аввакума. Иркутск, 1979. С. 141.

[22] Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. // Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х тт. М., 1988. Т. 2. С. 229.

[23] Демин А.С. Писатель и общество в России XVI–XVII веков. (Общественные настроения). М., 1985. С. 247, 248.

[24] Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII–XVII вв. М., 1973. С. 384.

[25] Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. // ТОДРЛ, XXXVII. Л., 1983. С. 6.

[26] Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 19.

[27] Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 50.

[28] Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков. // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1987. С. 477.

[29] Новая повесть о преславном Российском царстве. // Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII вв. М., 1987. С. 55.

[30] Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1989. С. 260.

[31] См.: Демин А.С. Писатель и общество в России XVI–XVII веков (Общественные настроения). М., 1985. С. 221, 216.

[32] Устав. М., 1682. Л. 3 об.–4 об.

[33] См.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии Наук. СПб., 1836. Т. 4. № 200.

[34] Магницкий Л. Арифметика. М., 1703.

Формула театра

Соколов Е.Г.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 94–120.

[94]

В 1948 г. в возрасте 52 лет умер А. Арто. В том же году уже немолодой, 38-летний, Э. Ионеско «случайно» написал свою первую, ставшую эталонной манифестацией (детерминативом) театра абсурда, пьесу «Лысая певица», премьера которой состоялась двумя годами позже. Попробуем связать эти два факта. Формально: оба персонажа числятся классиками современного европейского театра, их профессиональная деятельность имела шумный резонанс, существенно повлияв на развитие театрального искусства. Но это еще не все, и нас интересует иное, то, что выходит за пределы «цеховых кулуарных сюжетов». А именно: и А. Арто, и Э. Ионеско, обладая редким метафизическим чутьем, попытались поставить и решить (причем предложенные варианты, как мы увидим, очень схожи) глобальный, не разрешаемый в принципе в рамках профессиональной активности, вопрос о специфике театрального пространства как такового и вычленил (перечесл) пра-элементы, из которых оно комбинируется и благодаря которым происходит «распечатывание» (в хайдеггеровском смысле слова) зрителем конкретной — в данном случае сценической — художественной реальности: контакт-понимание. В обоих случаях речь идет не только и не столько о технологической сноровитости — операционных рекомендациях коллегам, — но о принципиальных, сущностных и смысловых параметрах исследуемого феномена (формы, структуры, системы) как такового, т.е. о возможности его бытия-самости, и о возможности его встречи с нами. Выводы, к которым приходят Арто и Ионеско, ценны еще и тем, что они сделаны людьми театра, знающими подоплеку театральных процедур изнутри, а не «чистыми метафизиками», полагаться на умозрительные откровенности которых всегда следует с осторожностью.

Суть проблемы: как организуется и чем обеспечивается компромисс художественной данности, что входит в орбиту нашей проективной инициативности, с чередой экзистенциальных «пробросок», благодаря которым структура избавляется от забвения и невнятности. Характеристические очертания интересующей нас реальности (художественной, точнее — театральной),
[95]

обладая незаурядной принципиальностью, могут, тем не менее, включаться в общую последовательность форм, с которыми у нас завязывается жизненная интрига, и выступить еще одной иллюстрацией вечного стояния-противостояния или обреченности прояснения основ. Подобное старание рано или поздно упрется в том числе и в организационную ангажированность, что невольно вынудит и углубиться в метафизические сферы, и если не утверждать с очевидностью, то хотя бы констатировать с вероятностью, наличие доминантных векторов, которые редуцируются в повседневность (через загадывание-разгадывание, через молчаливое вслушивание или нервное вопрошание), в данном случае, — в повседневность театральную, европейскую, современную, умножая, тем самым, модус актуальных транскрипций.

Новоевропейская театральная традиция, по праву считавшая себя наследницей великого античного театра, но весьма существенно от него отличавшаяся, пройдя сквозь жесткое сито стандартизированных и унифицированных классицистических догм, в начале XX века, по сути, «отыгрывала», бесконечно репродуцировала, одну и ту же стилистическую модель, которая вопреки всем новациям так и осталась канонизированным эталоном, по которому конкретный прецедент дефиницировали с точки зрения его принадлежности (или непринадлежности) к жанру драматического сценического повествования — сценического театрального феномена. Аналогичные тенденции прослеживаются и в других «видах и жанрах» художественной практики прошлого века: тотальный диктат «законсервированных» привычек-приемов, по присутствию или отсутствию которых проводилась процедура дефиниции, узурпировавших право выносить вердикт от лица всей области (живописи, поэзии,

музыки и пр.), в какой-то степени спровоцировали бурный взрыв формального радикализма, благодаря чему и живопись, и поэзия, и музыка, и театр смогли подойти вплотную к проблеме онтологической и метафизической самоидентификации — может быть к сегодняшнему дню и разрешенной, но вряд ли абсорбированной в привычной (и не только художественной) повседневности. Деформация привычных поэтических схем началась уже в XIX в. — язык чутко уловил перенапряжение, возникшее от бесконечного дублирования и, соответственно, вырождения (Лотреамон, Малларме). Живописные манифестации случились на рубеже прошлого и нынешнего веков. Музыкальная лексика стала лихорадочно обновляться в начале

[96]

XX века. В театральном «отделе», как наиболее организационно сложной системе, где моделирование предполагает сложение усилий многих, а «сделанное» и феноменально и концептуально основательно «цементируется», тем самым обрекаясь на принципиальный консерватизм, тоже самое стало четко проглядываться лишь в 20-х годах нашего века.

Имеется в виду разложение и утрата фигуративности, через распечатывание которой как раз чаще всего и происходила контактная связь всей структуры с респондентом (зрителем). «Фигура» беспрестанно апеллировала к реальности, ею, пусть канонически выхолощенной, но в принципе узнаваемой, ибо она являла собой урезанный «кусочек» действительности, прикрывалась. Практически любая художественная организация использовала для соблазнения данный канал связи. «На протяжении XIX в. художники работали слишком нечисто. Они сводили к минимуму строго эстетические элементы и стремились почти целиком основывать свои произведения на изображении человеческого бытия... Творения подобного рода лишь отчасти являются произведениями искусства, художественными предметами» [1]. Ущербная и кастрированная повседневность — изъятая из реального контекста, но мимикрирующая под него, фигура — выступала проводником смысла или гарантом понимаемости, что, по сути, отвлекало от художественности, а произведение искусства в глазах обывателя, который по мере роста благосостояния пристрастился к новому лакомству, стало восприниматься как приятное приложение к житейским тяготам — «сделайте нам красиво». «Для большей части людей эстетическое наслаждение не отличается в принципе от тех переживаний, которые сопутствуют их повседневной жизни... объект, на который направлено искусство... для большинства людей суть те же самые, что и в каждодневном существовании... им неведомо иное отношение к предметам, нежели практическое» [2]. Стоит вспомнить, что именно бескорыстное, незаинтересованное, непрактическое отношение было определено И. Кантом как важнейшее условие и бытия искусства и эстетической реакции, что, впрочем, не сильно повлияло на художественную повседневность.

[97]

Пресловутая реалистичность, синоним фигуративности, узнаваемость, примитивная соотнесенность кастрированных шаблонов с впечатлениями повседневности, лишали художественную реальность самостоятельности и уникальности, а потому любой вопрос об идентификации рано или поздно либо замыкался на исторической ретроспективности (как вариант — профессионально-операционной сноровитости), либо вообще не мог быть внятно сформулирован. Вероятно, правомерно говорить о том, что понимания искусства как тотальной самодостаточности, и вовсе не происходило. Имело место восприятие, реакция (подчас весьма бурная), но осознания того, что перед воспринимающим принципиально иное пространство, функционирующее в отличных и несоотносимых в принципе с повседневностью режимах, едва ли было расхожим мнением, само

собой разумеющейся максимой, в среде быстро множащихся «любителей муз». Подобная нормативная реакция определяла тип связи-контакта, который осуществлялся в плоскости уже готовых, не собственно художественных, но деформированных при перенесении из повседневности в художественное пространство и в общем-то знакомых из бытового контакта (разумеется при надлежащей корректировке угла зрения) блок-моделей — «живых образов». «Любителям нравится драма, если она смогла увлечь их изображением человеческих судеб. Их сердца волнуют любовь, ненависть, беды и радости героев: зрители участвуют в событиях, как если бы они были реальными, происходили в жизни. ... В живописи зрителя привлекут только полотна, изображающие мужчин и женщин, с которыми в известном смысле ему было бы интересно жить. Пейзаж покажется ему 'милым', если он достаточно привлекателен как место для прогулки» [3]. Восприятие (связка) и распечатывание (контакт) происходили таким образом как идентификации, естественно мифические, зрителя с тем, что ему было знакомо из опыта, что он мог представить и «примерить» на свою убогость: это он, простой и спешной обыватель, вместе с Цезарем упивался славой и праздновал триумф, это он нежилась под знойным, «совсем настоящим», солнцем дивного пейзажа и пр. Тут нет искусства, и не художественным творением любитесь зритель, он сам себя соблазняет (с помощью фантазии, которая ворует из произведения

[98]

повествовательные очертания) и сам себя удовлетворяет. Конечно, при подобном «запросе» феномен должен быть «реалистичен», иначе он не «разбудит буйную фантазию» и не принесет наслаждения. Фигура обеспечила иллюзорность, считаясь незыблемым стержнем художественной формы («как в жизни, только... лучше, чем в жизни!», отсюда и привлекательность: контакт с произведением не влек «за собой каких-либо обременительных последствий» [4], обыватель ничем не рисковал; в качестве же теоретического оправдания подобного отношения — двусмысленный эстетический штамп: искусство меньше и больше жизни), а ее утрата трактовалась как трагический конец искусства вообще [5].

В театре мы сталкиваемся с трехмерным временным макетом фигуры, с кинетической иллюстрацией («картинкой») словесного потока: живопись плюс литература (и это в «качественных» вариантах, часто же нет ни того ни другого, вместо «живописной раскадровки» перед нами пошловатый комикс). При такой модели сценический полигон центрируется по «находящемуся над ним» вербальному звукоряду, а весь арсенал выразительных средств базируется на характеристиках литературного первоисточника и подчиняется капризу автора-драматурга, сочинителю проговариваемых персонажами слов и предложений. Тем самым, вся сценическая структура подгоняется под несвойственные ей, навязываемые вербальностью, параметры [6]: Слово безраздельно властвует

[99]

не на своей территории. В итоге мы имеем озвученный и размалеванный текст, правда запотоколенный активностью мастеров театрального цеха, выступающих в данном случае лишь в качестве фиксаторов, «писцов», подчас всерьез полагающих, что их функцией является скрупулезная подгонка того, что «видится», под то, что значит на бумажном полотне.

Диктат вербальности (литературности) — это то, с чем подошел европейский театр к XX веку и то, что лишало театр автономности. делая его не то пространственной литературой, не то темпоральной живописью. Разумеется, речь идет о драматическом театре, а не музыкальном или балетном, где «литературная зависимость» никогда не поднималась до уровня проблемы, что кстати ставилось в укор: есть ли оперы и балеты, «сработанные» по достойным с литературной точки зрения образцам? Едва ли. Даже когда брались сюжеты Дж. Байрона или В. Гюго, то

они непременно перерабатывались либретистам, после чего вряд ли становились пригодными для чтения. Синтез искусств, в том числе и театральные жанры, громко провозглашенный романтиками, по существу так и не был реализован в 19 в., а находки вагнеровских экспериментов остались большей частью невостребованными в повседневной театрально-драматической практике, хотя и имели оглушительный культурный резонанс. Первые попытки создания некоего синтетического театрального пространства имели место уже в начале нашего века (напр. «Победа над Солнцем» Малевича — Крученых-Хлебникова) остались лишь единичными прецедентами, о которых вспомнили много позже. Поэтому и в 1935 г. А. Арто имел право написать: «Для нас театр Слова — это все, и помимо него не существует никаких иных возможностей; театр — это отрасль литературы, своего рода звуковая вариация языка, и даже если мы признаем существование различий между текстом, произнесенным на сцене, и текстом, прочитанным глазами,.. — нам все равно не удастся отделить театр от идеи реализованного текста.» [7] Соответственно и понимание происходящего на сцене прежде всего зависело от понимаемости [100]

(читаемости) озвученного вербального листа, выступавшего канонической матрицей операции выкликания и репрезентации фигуры, служившей в свою очередь важнейшим звеном сцепки — распечатывания смысла, утрата которого была равнозначна утрате всей сценической структуры или обрекала ее на молчание. И символический, и психологический театры ничего принципиально нового в манеру распечатывания не внесли: фигура, конечно, претерпела ряд стилистических метаморфоз, привязка к источнику стала более факультативной, притязания на презентацию трансцендентного прообраза (позиция скромного транслятора) могли носить принципиальный характер. Однако технология воспроизведения работала в той же самой стилистической манере: транспонирование вербальности в фигуративную, формально пластическую и самостоятельную, последовательность. В таком ракурсе и очерчивание собственных пределов, и соотнесение с респондентом могли быть истолкованы только как проблемы профессионально-операционной надобности, итоговой целью выступало «обеспечение процесса функционирования» (и не более того), а результат оценивался по степени эффективности опробованных ходов. Рецептурных вариаций европейская «театроведческая мысль» предложила не мало. Пионером и родоначальником же традиции по праву считается Аристотель и его трактат «Поэтика», до сего дня являющийся азбукой для любого, кто связан с театром и в этом отношении сыгравший двусмысленную роль в становлении и развитии жанра.

Постановки балийской театральной труппы, участвовавшей в Колониальной выставке во Франции в 1931 г., стали символическим детонатором и маркированной отправной точкой метафизических изысканий А. Арто. «Сфера театра вовсе не психологична [8], она является пластической и физической» [9]. Т.е. как только мы погружаемся в атмосферу театра, так сразу должны избавиться от центрированности по литературному канону и не ожидать, что сценическая речь будет архитектурно комбинироваться вокруг вербального стержня. Наглядное подтверждение того, что подобное требование — необходимое предусловие понимания

[101]

театральной лексики, А. Арто и нашел в сценических вариациях неевропейской, в частности балийской, традиции, которая увлекла и заворожала его именно невербальностью, бессловесностью.

Отсюда вывод: театр — это не слова и не предложения, даже если они «эквивалентны» литературным фигурам, являясь чередой сменяющихся пространственно-временных «картинок» (поз-ситуаций). Соответственно,

распечатывание сценической структуры не должно принципиально зависеть от возможности или невозможности распечатывания литературно-вербального фигуративного макета — прообраза. Как ни очевидно это утверждение, тем не менее, приходится констатировать: и сегодня, уже на исходе XX века, повседневная театральная (драматическая) практика представляет собой бесчисленные вариации «озвученного и размалеванного слова». Собственно театральное действие в полной мере не начинается до тех пор, пока присутствует неустранный литературный диктат, а зритель, нацеленный на определенный стандарт, мотивирует свои требования тем, что он не понимает происходящего, отказывается воспринимать спектакль иностранной труппы без синхронного перевода. Действительно, непонимание возможно, но не непонимание специфически-театральной интриги, а непонимание вербальной артикуляции, наделять которую приоритетными правами по передачи смысла совершающегося в театре нельзя.

В баийском театре А. Арто поразило «ощущение нового физического языка, основанного не на словах, а на знаках, которое возникает поверх этого лабиринта жестов, поз, звучащих наугад криков, поверх перемещений и поворотов, не оставляющих в стороне ни одного уголка сценического пространства» [10]. Сцена — не просто зрительно-слуховая локализация вербального потока, который заполняет отведенное пространство в отведенное время: она — определенный пространственно-временной резервуар, наполненный различными по структуре и по феноменологическим характеристикам формами, для которых предоставляемая сценой онтологическая возможность выступает в роли «операционного стола» (в том смысле, в котором это звучит у М. Фуко). Предлагаемый зрителю набор — не произволен, он составляется из строго иерархизированных (и в собственных

[102]

с «соседями») элементов, уникальная организация которых и программирует результат. При тотальной вербальной ориентации связь-контакт совершался только в языковой плоскости, все же остальное призвано создавать усиливающий или ослабляющий вербальный лейтмотив фон. При этом все усилия направляются на то, чтобы улучшить или «повысить эффективность воздействия» соответствующих каналов (всевозможные варианты «обучения через картинки»). Присутствовала доминантная смысловая цепочка, разрыв которой (например, незнание языка, плохая дикция актера и пр.) мог устранить театр вообще, обречь его на непонимание: такой разрыв неминуемо вел к ликвидации сцепки между сценой и зрителем и встреча становилась проблематичной. При скрупулезном же исследовании возможностей сценического резервуара, при дотошной калькуляция в нем помещающегося, «вдруг» (хотя конечно же это случилось не вдруг и прецеденты были: музыкальный и балетный театры как раз и занимались исследованием и оправданием подобных связок-каналов) обнаружилось, что трансляция совершается «параллельно», по нескольким цепочкам, которые лишь на поверхности представляются неразложимыми монолитными фигурами: по сути же и всякая фигуративная манифестация есть лишь прихотливое, случайное и очень рискованное сочленение разных субстратов, каждый из которых налаживает свою «волну связи» с респондентами и самостоятельно доносит свою «частицу смысла». «Актеры вместе со своими костюмами образуют настоящие иероглифы, живые и движущиеся» [11]. Представляемые «на театре» иероглифы — сложнейшая комбинации множества отнюдь не родственных друг другу элементов.

В первом манифесте театра жестокости, появившемся в 1932 г., А. Арто постулирует принципиальную лексическую уникальность театра, его независимость от литературного прообраза. «Вместо того чтобы возвращаться к текстам, которые считаются определяющими и как бы священными, необходимо прежде всего

разрушить привычную зависимость театра от сюжетных текстов и восстановить представление о едином языке... Этот особый язык можно определить лишь через присущие ему средства динамического и пространственного выражения, которые противополож-

[103]

ны выразительным средствам диалогической речи» [12]. Театр — это речь в той мере, в какой речью является любая иерархизированная структура (художественная или бытовая не имеет значение) и в том смысле, что кроме феноменологических параметров, определяющих его, театр, как тотальная самодостаточность, обладает несомненным онтологическим статусом, реактивной направленностью, провоцирующей респондента на встречу-узнавание, распечатывание, благодаря чему и достигается, хотя бы на мгновение, только для фиксации собственных пределов, желанный компромисс между двумя ипостасными полюсами — приватностью и публичностью. Сцена — это не просто пространственно-временная константа, но особое текстуальное, лексическое полотно, которое обретает себя лишь тогда, когда оно соприкасается с «разумеющим грамоту».

Оправданность подобного языка в общем-то очевидна и не является новостью. Однако, в нашей традиции подобное утверждение в какой-то степени может считаться откровением: оказывается, что не только слова и предложения, но и иные субстратные образования выступают «хранилищами и носителями» тех же самых смыслов, что и вербальная последовательность, уже не трактуемая как универсальный эквивалент, своего рода понятийное эсперанто, в который для прояснения непременно транслировалась любая бытовая и метафизическая ситуация. Реальная практика неевропейских театральные систем только лишней раз подтвердила, что и иная знаковая последовательность в состоянии конкурировать со словом в смыслообразующих зонах, а также то, что в некоторых случаях «перевод» не облегчает распечатывание, а апелляция к вербальности служит препятствием для «встречи» с феноменом, из которого во время процедуры перекодировки устраняется существенное и принципиальное. «Зримый язык объектов, движений, поз, жестов» безусловно скажет не то, что высказывает слово: языковое дублирование не только умножает количество шагов, первичное деформируется и преобразуется, «произведенный» вторичностью смысл есть смысл транслятора (слов, предложений), а вызвавший наше любопытство феномен остается все также недоступным. Разъяснения могут превос-

[104]

ходно удовлетворить наш интерес, мы даже что-то поймем, но почерпнутое из подобного мета-высказывания при этом может мало согласовываться с истиной и смыслом прототипа. Когда мы сталкиваемся с художественным фактом, то ситуация «принципиальной неконвертируемости» становится особенно очевидна. «Вербализация» ничуть не приближает нас к феномену, не делает его более достижимым («проясненный» с помощью слов смысл произведения часто является нашей иллюзией, или заблуждением относительно того, что же мы распечатали в действительности), ибо он «нацелен» на иные режимы связи, а сущностным смысл программируется по другим волновым режимам, вне которых он пропадает. Достигшее же слуха благодаря «усилителю» — не голос феномена, но голос передающих устройств. [13]

«Убедившись в существовании... пространственного языка, — языка звуков, криков, света, звукоподражаний, — театр должен затем организовать его, создав из персонажей и вещей настоящие иероглифы и используя их символизм и внутренние соответствия применительно к всем органам чувств и во всевозможных планах» [14]. Смысл совершающегося на сцене, точно также как и понимание происходящего могут и должны функционировать на соответствующем уровне воспринимающих

способностей: невербальные носители прямо и непосредственно соотносятся с определенными каналами, а общий эффект комбинируется из разных потоков-лучей. Итоговая реакция — результат интеграции и абсорбации разрозненных впечатлений, а окончательный вердикт — то состояние, которое испытывает зритель «во время и в последующем». Бессмысленно разлагать общую реакцию на интеллектуальные, рациональные или психологические составляющие: зритель участвует в распечатывании целиком, воспринимает и реагирует с помощью всей гаммы ему присущих индивидуальных способностей, включая, конечно же, и способность выразить понятое с помощью слов и предложений.

Итак, общее сценическое пространство-время наполняется всевозможными структурами, каждая из которых активизирует в зрителе соответствующее звено, контакт происходит по нескольким параллельным смыслопорождающим линиям. Каковы же эти пра-элементы, парадигмы театральной артикуляции? В том же самом манифесте А. Арто перечисляет их. Калькуляция не дидактически-учебная, автор — поэт и романтик, но все же аналитическая экспертиза проведена достаточно дотошно, что и позволяет упомянутое считать более или менее полным каталогом имеющихся в арсенале режиссера средств. Прежде всего — это актер

(«одновременно и элемент первостепенной важности, — ибо от действенности его игры зависит успех всего спектакля, — и некий пассивный и нейтральный элемент, поскольку ему полностью отказано во всякой личной инициативе» [15]) или — «человеческое тело, возвысившееся до величия знака» [16]. Актер как презентант характеристик человеческого тела выступает важным, но не единственным и абсолютным фаворитом всего пространства. Не меньшее значение А. Арто придавал музыкальным инструментам, которые «используются функционально; кроме того они образуют часть общего оформления» [17]. «Кроме того, необходимость глубоко и непосредственно воздействовать на чувствительность зрителя через его органы чувств вынуждает и в звуковом плане искать абсолютно непривычные свойства звука и его вибраций» [18] Далее, — свет (осветительные приборы). Необходимо тщательно (научно) исследовать то, как он воздействует на зрителя, и каковы последствия световых вариаций. Декорации должны состоять

из определенных, фальсифицированных, а не реально-бытовых, предметов, которые выступят только как символы, вызывающие смутные воспоминания о прототипе. Костюмы, в которые облачается актер, также обладают автономностью и самостоятельно воздействуют на зрителя. Предметы, маски, костюмы и пр. составляют общую группу «аксессуаров».

Человеческое тело, музыка, свет, аксессуары — таковы те пра-элементы, которые наполняют сценический резервуар, из них комбинируется всякая театрализованная акция. Каждый из них обладает самостоятельными правами, выполняя строго определенную функцию в общем процессе, один не может подменить другого. Иначе говоря: любой из входящих в общую структуру составляющих «нацелен» на определенный канал восприятия, раздражает тот или иной набор рецепторов, и, подключая их, передает соответствующую специфическую информацию. Собираение же разрозненных впечатлений в единый смысловой блок совершается уже самим зрителем, благодаря чему и становится возможным распечатывание. Фигура (сценический макет) — не монолитный активатор, воспринимаемый как единая неделимая система — она таковой лишь хочет казаться, — но распадается на несколько потоков, которые, по словам А. Арто, обладают собственными ритмами, а потому для каждого необходимо выписывать отдельную «партитуру». Разрозненные вибрации-колебания, таким образом, действуют по самостоятельным методикам.. Кажущееся единство иллюзорно не только потому, что форма феноменологически

дискретна, но и потому что дискретность имманентна самому акту презентации, который подразумевает — по определению — «работу» по улавливанию разрозненных сегментов и составлению из них мозаичного полотна. Возникающее же при этом единство — есть по сути единство респондента, конечного звена всей операции, оно упирается и может быть объяснено только через устойчивость и самодостаточность человека как такового, правда рассматриваемые уже не в ситуации театрального зрелища, а экзистенциального предстояния.

В своей конкретной театральной практике, правда малоуспешной, А. Арто попытался активизировать «открытые» им элементы, усилить динамику смысловых передач невербальных каналов и, тем самым, в полной мере использовать все возможности сценического полигона. Пример с А. Арто можно трактовать как одну из первых попыток калькуляции и каталогизации сцениче-

[107]

ских структур, их сознательное вычленение из общего, обычно архитектурно-центрированного по фигуративной вербальной матрице, полотна, и наделение каждой из найденной статусной самодостаточности — технология функционирования как в пределах всей формы, так и по направлению к зрителю. Называние пра-элементов, их систематизация — шаг по составлению универсальной формулы, которая в сжатом символическом виде дает представление о всем многообразии реальных вариаций исследуемого феномена. Умозрительные спекуляции Арто интересны не только тем, что это «еще один шаг», который способствовал отысканию истины: формула не была внятно артикулирована, автор был слишком поэтичен и не обладал необходимым для подобной операции «зарядом» сухости, что либо дается от рождения, либо выковывается тренингом академических институтов, воздух коридоров которых он почти не вдыхал. Интересна метафизическая «подкладка», которая позволила выйти за границы профессиональной процессуальности и поставить вопросы и об онтологическом статуса художественного проекта как такового, и о возможностях его распечатывания нами, и о механизмах восприятия-понимания, которые в этом отношении оказываются очень схожи любому гносеологическому любопытству вне зависимости от того, что или кто выступает детонатором впечатления и возбудителем рефлексивных задач.

В XX в. монолит стилистической приоритетности уже не является доминантным темпоральным детерминантом реальной художественной жизни. И совсем не случайно, что практически в любой сфере (виде, жанре) процесс поиска универсальной схемы, с исчерпывающей полнотой покрывшей бы все входящие в общую дефинируемую стандартным лейблом-именованием зону обретает черты маниакальной навязчивой идеи, своего рода фатума. Разумеется, выйти на универсалии, отталкиваясь от метафизически центрированного «источника», было практически невозможно: и историческое и концептуальное многообразие изначально обрекало такой путь на провал. Более многообещающим казался иной ход: начинать с исследования феноменологических параметров, используя структурную схематику, отчасти используя устоявшиеся и прекрасно зарекомендовавшие себя методики позитивного знания — бесчисленные примеры структуралистских подходов.

[108]

Эстетические трактаты «о законах жанра» и умозрительные художественные декларации — не новость: Лессинг иллюстрировал свои теоретические высказывания произведениями, а Д. Дидро обосновывал салонную жизнь. В истории таких примеров множество. В нашем же случае мы имеем совершенно уникальный вариант (не единичный, но редкий, аналогичные прецеденты с трудом, но все же

отыскиваются в других жанрах искусства), когда художественная реальность, конкретный факт искусства «высокого качества» выступает одновременно и исчерпывающей символической фиксацией всего вида. Феномен не покидает пределы свой бытийственной ниши, он продолжает оставаться именно художественным произведением определенного жанра (трактат Аристотеля — не театр, его представить на сцене невозможно), но при этом одновременно выступает, используя специфический для него язык знаков и символов, и как формульный декларативный акт. [19] Есть ли аналогичные прецеденты в науке: исследуемый объект, оставаясь самим собой и не выходя за свои феноменологические пределы, являлся бы также универсальной «грамотно составленной» формулой и самому себе и всему виду, который он представляет? Думается, что нет.

Приведем пример из нетеатральной сферы, чтобы пояснить сказанное. «Черный квадрат» С. Малевича, с грохотом ворвавшийся в культуру в 1915 г. на выставке О, 10. В данном случае рефлексивная декларация и художественная реализация сплетены в одном и том же феномене: «формула живописи» выговаривается средствами самой же живописи. Знаки и символы, суть операторы любой формульной последовательности, здесь имманентны самому объекту, не налагаются на него «снаружи» и не навязываются как облегчающий процесс изучения операционный жест, но «из него исходят», выступая одновременно и как условность знакового порядка (невозможно же в самом деле увидеть абсолют белого или абсолют черного цвета, верхний и нижний предел

[109]

цветовых колебаний, за пределами которых зритель уже ничего не будет воспринимать), и как реальность художественной провокации. На полотне нам представлен знак черного цвета, т.е. знаковая констатация предельной позиции, когда все цветовые лучи «проваливаются», поглощаются поверхностью, не отражаются или - отсутствие всякого цвета, и — знак белого света, т.е. когда отражаются все без исключения цветовые волны, позиция соприкосновения с абсолютной суммой полной гаммы улавливаемых глазом колебаний. Это очерчивание границ, в которые живопись «заключается» и «заклучает» любого адепта. Бесчисленные цветовые хроматизмы, колористические откровения, экспериментальные потуги все равно, как бы ни был гениален художник, не в состоянии «выпрыгнуть» из очерченных пределов: субстрат допускает деформацию лишь в обозначенных рамках, ибо запрограммирован «порогами» человеческой восприимчивости, при усилении он, феноменально-живописный субстрат, попросту пропадет. Вполне вероятно, что он продолжит существовать для себя, но не для нас, встречи как необходимого условия для распечатывания уже не случается, интрига не завяжется [20].

Менее чем через 10 лет после выхода первого манифеста театра жестокости была представлена пьеса «Лысая певичка» Э. Ионеско, человека, который к тому времени уже защитил в Сорбонне докторскую диссертацию по философии «О мотивах страха и смерти во французской поэзии после Бодлера», т.е. прошедшего горнило академической интеллектуальной мясорубки и овладевшего навыком системного структурирования [21]. Стоит ос-

[110]

тановится на том, каким образом произведение появилось на свет: многое из реальной истории «случайного создания» затем было воспроизведено в тексте пьесы. Позже, уже став экстравагантным классиком нашего времени, драматург вспоминал: «Я совсем не собирался становиться драматическим автором. У меня было всего лишь стремление выучить английский, а я стал театральным писателем. ... Вот что произошло: для того чтобы изучить английский, я... купил... разговорник. Я старательно выписывал фразы из этого учебника. чтобы потом учить их наизусть.

Внимательно перечитывая их, я постиг не английский язык, но поразительные истины, скажем, что в неделе семь дней..., что пол внизу, а потолок — наверху, — это мне возможно было известно, но я никогда не задумывался об этом всерьез или же попросту позабыл, так что это сообщение внезапно показалось мне столь же удивительным, сколь и бесспорно справедливым... Во мне, вероятно, довольно философского духа, раз я сумел заметить, что я переписывал в тетрадку не просто английские фразы..., но, скорее, фундаментальные истины, глубокие констатации» [22].

Обратим внимание: писатель «удивился». Возникшее чувство сродни тому состоянию первого человека (о том говорил Стагирит), с которого, собственно, началась философия, рефлексия как таковая — удивление перед фактом, любым бытийственным феноменом, предстоящим перед нами и перед которым мы, в свою очередь, предстаем. Принципиальная и непредвзятая позиция-удивление непременно породит череду вопросов, которые группируются вокруг центральной проблемы — идентификация предстоящего в акте «столкновения», а также, как он, представленный предмет, может вообще состояться и разворачиваться. Убедительных и всех устраивающих ответов на вопросы «почему в неделе 7 дней», «пол внизу, а потолок наверху», как таковых не предусматривается, впрочем, также как подобного типа вопро-

[111]

шания, ибо в пределе череда «а почему?» упрется в причуду и произвол, что вовсе не отменит и не девальвирует сам предмет для нас. Самое замечательное, что и после удручающей дотошной экспертизы на истинность оформленность недели или жилища также ничуть не пострадает, не разрушится и не разлетится в разные стороны. Умозрительное расчленение будет редуцировано в исходный конгломерат, определяемый ситуативной заданностью, зависящий прежде всего от набора выкликаемых возможностей.

Изучать иностранный язык всегда полезно, в частности потому, что это многое прояснит и в окружающем нас мире [23]. Практически каждый знаком с этим процессом. Взрослый ли человек «подступает» к (иностранному) языку или ребенок, обучение, как правило, строится по принципу «схватывания», усвоения и последующего воспроизведения формул, структур, конструкций, стандартизированных блок-схем (лексических, грамматических, фонетических), из комбинации которых затем миксируется собственно реальная речь, конкретный вербальный ситуационный поток. Первична или производна подобная формульность по отношению к живому функционирующему языку, также как правомерен ли вообще подобный метод, является ли он наиболее эффективным и «естественным» для познавательных способностей человека, в нашем случае не имеет значения. Важно, что любой учебник иностранного языка состоит из «урезанных» по сравнению с повседневностью шаблонов, стерильных и эклектичных комбинаций простейших элементов-блоков. Приведенные в учебниках примеры могут быть «взяты из жизни» (в том смысле, что где-то, когда-то аналогичное и в самом деле имело место), но они не есть жизнь, ибо повседневность едва ли складывается и исчерпывается подобными ситуационно-хрестоматийными учебными позициями, вербализованными модулями — они «слишком правильны». Однако, понять иностранную речь оказывается невозможно без предварительного овладения стереотипными комбинациями. Конечно, носитель языка может и не подозревать о наличии жестких законов, которым подчиняется его свободная устная речь, но вряд ли он сможет позволить себе роскошь их не знать при обращении к письму: едва ли найдется человек абсолютно, патологически,

[112]

грамотный «от природы», никогда не испытывавший затруднений на сей счет.

Любой учебник иностранного буквально наводнен совершенно банальными, расхожими, постоянно репродуцирующимися в жизни примерами, типическими ситуациями-сценками, которые выступают здесь формальными причинами грамматически-лексических конструкций, вербальных схем, предлагаемых для заучивания. Хотя интерес любого изучающего сосредоточен прежде всего на словесных конструкциях, тем ни менее, всякое «озвучивание» подразумевает также и «очерчивание» (воспроизведение и постулирование) определенных поведенческих и метафизических стереотипов. Учебные примеры — банальны, благодаря постоянному копированию они «стерты», невзрачны, пресны, в общем-то они «никакие», в этом их потенциальная энергетическая мощь и гносеологическая привлекательность. Пьеса «Лысая певица» начинается с воспроизведения такой ситуации, хрестоматийно-учебной и хрестоматийно-сценической. Вспомним, что сочинение текста пьесы первоначально состояло в переписывании из английского разговорника (дословное цитирование, что Ионеско не скрывал) фраз. При перенесении на сцену получилось «стандартное театральное пространство», которое именно как «совершенная» банальность, изначально не посягающая на экстраординарность, оказалось способно инициировать дерзкий концептуальный посыл. А именно: не отвлекаясь на реактивные надобности экстремальных потуг, исследовать саму себя в свой же ординарности-шаблонности. «Доведя до предела, до последней черты наиболее избитые клише повседневного языка, я попытался передать ощущение необычности, которой пропитано, по-моему, всякое существование» [24].

Естественно, с такой циничностью поставленный вопрос неминуемо повлечет и иные нигилистические откровенности — название своих структурных возможностей. Изыскание начинается с наивного, почти детского вопрошания, и с «первой», незамутненной рефлексивной спекуляции, реакции на то, что предстает непосредственно. По отношению к театру мы можем непредвзято сказать примерно следующее: перед нами — данность, присутствие, явившееся единство, или фигура, которую мы и попытаемся

[113]

расшифровать такой, какой она нам представляется. Прежде всего в глаза бросается то, что это — монолит, наш заинтересованный, но непредубежденный взгляд концентрируется вокруг самодостаточности (фигуративности, макетности), а экспертиза невольно начинается с попытки одномоментного, скорого «овладения» (распечатывания-понимания) целиком всего комплекса. Коль перед нами учебник английского языка, то «английскость» и становится объектом первых «примерок», или, при экстраполяции тех же приемов в сценическую среду, интерес фокусируется на уже полностью сформированной явленной ситуации-фигуре-сцене. «Буржуазный английский интерьер с английскими креслами. Английский вечер. Мистер Смит, англичанин, в английском кресле и в английских туфлях, курит английскую трубку и читает английскую газету у английского камина... и т.д.» [25]. Простая авторская ремарка, но одновременно (в нарочитой повторяемости эпитетов, режущих глаз и таким образом обнажающих зону внимания) и исследование «аглийскости» (при чтении) или «сценичности» (при разыгрывании). Английскость точно также как и сценичность как расхожие в реальной повседневности определительные эпитеты не вызовут ни удивления, ни каких-либо принципиальных вопросов, ибо из разряда «всем известных» метафор. Однако ежели на них происходит «заминка» и к ним приковывается взор, то и английскость и сценичность предстанут как любопытные феномены, загадочные, непроясненные и необъяснимые сходу структуры. Становится очевидно, что обосновать факт через описательное исчисление нами уловленных случайных характеристик, каждая из которых разъясняется через сопричастность с целым (английское: Мистер Смит,

трубка, кресло, плед и пр.; сценическое: мистер Смит сидит, читает газету, курит трубку и пр.), невозможно, ибо само целое не исчерпывается частями, а потому и не открывается как метафизическая универсалия. Ну и что, что мистер Смит сидит на сцене и курит, миллионы других делают тоже самое, однако это не является ни признаком театральности, ни признаком английскости. Итог неутешителен: объяснить (объяснить) через общую составленность, через монолитную самость или фигуру (собранную тотальность) ни английскость, ни сценичность структура не в состоянии.

[114]

Раскрыть монолит через отслеживаемую связь с единым источником, который маркировался бы чистой рефлексией, минуя феноменологическую калькуляцию, невозможно также: осязательность факта останется непостижимой, художественное произведение нераспечатанным, а значит бессмысленным и бесполезным.

Потерпев фиаско, ибо представленное-написанное в процессе предварительного испытания ускользнуло, мы обречены на аналитическое препарирование, произвести «расчленение» (и экспериментальное и теоретическое) монолита на составляющие его пра-элементы. Естественно, подобная процедура — жест формально-условный и не претендует на большее, а потому посягать на абсолют не может в принципе: разложение объекта в процессе познания — азбучный прием европейской науки. То же, что в данном случае объектом интереса выступает художественная, сценическая реальность принципиального значения не имеет — бэконовский стиль допускает применение стандартных приемов по отношению к любой феноменологической явленности.

У Ионеско вся операция разворачивается как череда наглядных, перед глазами зрителя происходящих, методически последовательных ситуаций: ослабление и разрыв первоначально представленных как тождественные самому бытию формы связей между сценическими структурами, их автономизация, искусственное выделение (при этом феномен продолжает быть и функционировать как театральносценический акт), наблюдение за их «повадками» и наконец их полная демонстрация на одном столе (сцене) в виде разрозненных и со-равных сегментов. Пространство сцены в процессе разыгрывания непрерывно дробится, так удается зафиксировать допустимый предел членения и обозначить границу, при пересечении которой либо элемент пропадает, исчезает, ускользает от нас и уже не может «вернуться» в общую последовательность, заново встроиться в единство, и монолит становится ущербным, либо театр прекращает быть самим собой. Иными словами — правом голоса наделяются все элементы, причем уже без оглядки на тотальную связанность, без всякой корреляции с другими наполнителями: «персонажи распадаются. произнесенное слово... освобождается от своего содержания... Слова превращаются в звучащую оболочку» [26]. Пространство превраща-

[115]

ется в оболочку, в произвольный агрегат, а пра-элементы уже не прикрываются «якобы целым», но живут в собственных режимах, представляя только себя. Получается, что первоначальная сцепленность не есть незыблемый постулат, но — факультативный предлог для временной конвенции, разумной согласованности всех участвующих «сторон», в котором права и возможности каждого учитываются.

Пьеса, сцена за сценой, реплика за репликой, есть, по сути, демонстрация того, как цельная фигура распадается на утрачивающие связь друг с другом элементы, которые постепенно обретают только им присущую и зависящую лишь от их сущностных характеристик имманентную и трансцендентную уникальность, предстают перед зрителем в истинном облики, параллельно друг другу. Фразы и поступки персонажей, другие «наполнители» сценического пространства-времени, развиваются не в «горизонтальной» плоскости, не по поверхности «театральной

кажимости», а «вертикально», обнажая подлинные каузальные сцепки с собственной историей и с собственными потенциями.

Слова и действия персонажей. Они лишь кажутся горизонтально сочлененными. В действительности же их сценарный проект определяется не тем, что непосредственно видят зрители (такая сцепка — фальшивая имитация), но иными причинами — текстом драматурга, предписывающего озвучивать определенную диалогическую или монологическую последовательность, указаниями режиссера, понуждающего артиста совершать данные жесты и движения, наконец, «жизненной ситуацией» актера, который сейчас в состоянии действовать именно так, а не иначе. Следовательно, мы вправе отделить слова и действия без всякого ущерба для сценической реальности. Далее. Ответ на реплику партнера программируется отнюдь не смыслом того, что актер высказывает, а тем же самым заученным текстом, а потому реакция зависит не от непосредственной осязательности (того, что сейчас артист и доверчивый зритель могут слышать и наблюдать), и не от мифологической предысторией персонажей. Поэтому реплики могут мало согласовываться друг с другом, театр все равно продолжится. Состояния персонажей на самом деле не подчинены горизонтальной интриге, но моделируются авторскими и режиссерскими

[116]

ремарками, а также возможностями конкретного актера. Персонаж появляется на сцене и с нее уходит совсем не потому, что представляющий его человек в самом деле этого хочет или не хочет, а потому что таковы «правила» жанра или директивы творцов спектакля, которые могут быть какими угодно: автор вправе приказать быть или не быть в любой момент любому персонажу. Это-то и является действительной причиной разворачивающегося на сцене.

Еще. Предметы, наполняющие пространство, также не подчиняются горизонтальной линейной кажущейся целесообразности: телефон звонит совсем не потому, что кто-то в самом деле пытается в данный момент дозвониться до находящихся на сцене людей и сообщить им информацию, но благодаря соответствующим действиям ведущего спектакль оператора, который «жмет кнопку» подчиняясь своей партитуре, истинной же причиной возникающих в зале звуковых вибрация являются указания и поступки иных, совсем не тех, что представлены на сцене, стихий и людей. Тоже самое можно утверждать и о других формах, которые пребывают, двигаются, перемещаются, издают звуки, участвуя в действии. «Раскручивая» текстуально-сценическое полотно, Ионеско показывает как пространство доходит до атомарного состояния, и наглядно демонстрирует механизмы функционирования каждого из элементов. Перед нами — очищенные пра-элементы, готовые символы, избавленные от иллюзорности и статической и динамической. В конце пьесы зритель имеет редкую возможность наблюдать одновременно полифонию и перечень предельно автономных, существующих параллельно друг другу, сценических элементов в атомарном состоянии. Каковы же суть эти простейшие, далее не делящиеся, ибо при продолжении аналитического препарирования возникает угроза утраты театра как такового, пра-элементы?

Актер, или человек на сцене — единица, которая может быть сцеплена с другими в какой угодно прихотливой последовательности. Человек со всем комплексом ему присущих свойств и характеристик, включающих всю амплитуду действий, жестов, поступков, внешних состояний, вибраций и пр. Человек — это предел членения, при дальнейшем разложении мы будем иметь дело уже не с театром, но с «гуманитарным препарированием» и вступим в экспериментальную зону другой профессиональной площадки (антропология, психология, физиология и пр.), где, кстати,

[117]

также можно проделать подобный анализ, но это — уже не дело театра. Человек берется «целиком», но не все его характеристики реально эксплуатируются в конкретной сценической последовательности. Из «ему присущего» изымаются лишь некоторые свойства, причем какие именно — произвол авторов-создателей и, одновременно, нормативное требование традиции. Актер может двигаться и ничего не говорить, или наоборот, не оставаться неподвижным, безостановочно тараторя. Выговариваемое совсем не обязательно должно коррелировать с его жестами и движениями: и поступки и слова независимы друг от друга, полностью автономны [27].

Следующий элемент — слово, собственно речь. Слова и предложения независимы не только от того, что располагается «рядом», но и по отношению к тому, что было до того и что будет после. Впрочем, разложение и исследование вербального потока — уже не проблема идентификации театральной реальности, это также выходит за пределы сценической площадки. Хотя речь персонажа и зависит в первую очередь от автора и традиции, но и они не свободны, ибо вынуждены «делать выборку» из уже имеющегося в языке [28].

Но и вербальный ряд — не предел членения, можно продолжить операцию, при этом признаки сценичности все еще будут осязательны. Слова актера — звучащие слова, следовательно правомерно отделить слово от звука. «Звучащая оболочка» и есть предел. Производителем звуковых колебаний может быть не только человек, но и все что угодно, важно, чтобы они находились в улавливаемом человеческим ухом диапазоне и способны пробудить в зрителе соответствующее настроение (практика использования сверхнизких или сверхвысоких звуковых сигналов, которые помимо уха атакуют «спинной мозг», достаточно широко распространена, хотя и не совсем «легальна», т.е. правомоч-

[118]

ность их применения достаточно дискуссионна; в качестве примера можно вспомнить постановку оперы Дж. Верди «Отелло» в Мариинском театре: первая сцена «бури» и выход Отелло сопровождалась сверхнизкими вибрациями, что рождало в зрителях состояние повышенной тревожности. Разумеется и здесь авторами-творцами производится предварительная «выборка» из многообразия существующих или «выдуманных» звуковых колебаний. Номинальным (мифическим) активатором возникающих в зале потоков может выступать абсолютно любой предмет: дозволительно актеру изъясняться «нечеловеческими голосами», а неодушевленному предмету отпускать вполне человеческие реплики.

И наконец последнее — аксессуары, т.е. те наполняющие пространственно-временной резервуар «вещи», которые не являются ни человеком ни звуком [29]. Об их «повадках» и механизме включения в общую повествовательную ткань следует сказать тоже самое, что и о предыдущих элементах.

Человек – (речь) – звук – аксессуары — таков полный перечень субстанциональных носителей и равноправных активаторов всего многообразия выразительных средств театральной реальности. Из них то и составляется каждый раз конкретная сценическая фигура-ситуация, которая воздействует на респондента-зрителя по параллельным, одновременно-действующим волновым каналам. Их сложение и даст нам символическое представление о специфике интересующего нас пространства. Формула проста, она и должна быть таковой, в противном случае пользоваться ею будет затруднительно. Количество составляющих переменных невелико, однако утрата любого из элементов неминуемо ведет к тому, что реальность утрачивает признаки театральности, пренебрежение же или невнимание к любому делает феномен ущербным («плохим театром», «плохим спектаклем»), не в полной мере использующий предоставленные ему возможности воздействия.

Показателен финал пьесы. Процесс автономизации доводится до логического

предела (до абсурда). Буквально все составляющие действие структуры функционируют только в собственных

[119]

режимах, разворачиваются согласно собственным потенциям, вне какой-либо принудительной связи с другими, что, кстати, производит весьма гнетущее впечатление на зрителя. В этот критический момент театр заканчивается, свет гаснет и в зале воцаряется полная тишина, ибо все распалось, сцена не может представлять хаотический конгломерат никак несочлененных, абсолютно независимых друг от друга элементов, они непременно должны как-то соотноситься друг другом, т.е. логика их пребывания на одном операционном столе должна присутствовать. После паузы: «Снова зажигается свет. Мистер и миссис Мартин сидят, как Смиты в начале пьесы. Пьеса начинается снова, причем Мартини буквально повторяют первые реплики Смитов, откуда Медленно падает занавес» [30]. Т.е. перед нами элементы опять сложились в монолит, однако произошла замена, перегруппировка, две формы поменялись местами, сцепились в иную конкретную последовательность: места Смитов занимают Мартини. На месте Смитов может оказаться любой персонаж, любой герой, кто или что угодно, при этом сочленение все равно произойдет и действие начнет разворачиваться, ибо так решили авторы-создатели. Элементы могут соотноситься между собой в любой последовательности, авторы вправе составить любой «коктейль» из предлагаемых пространством ингредиентов — театр начнется.

Иными словами, при конкретной реализации место переменной в формуле может занять какая угодно структура, обладающая требуемыми параметрами, при этом необходимо соблюсти 2 условия: нельзя подставлять ноль; вводимая «величина» должна подчиняться требованиям соотнесенности с другими составляющими, не притязая на ведущее положение.

О чем говорит театр и как прочесть сказанное? И Арто и Ионеско попытались обозначить тот путь, по которому лучше всего следовать, если мы хотим «распечатать» выговариваемое. Но вряд ли они смогли объяснить о чем повествует тот или иной реально разыгрываемый спектакль. Прежде всего потому, что сценическая реальность оперирует разными контактными цепочками, по ним-то и транслируется сокровенное, то, что иначе не передается в принципе, ибо театр (живопись, музыка, поэзия и пр.) использует имманентные специфики смысла «передатчики-

[120]

волны», оперирует именно данной сущности присущими знаковыми алгоритмами, вне которых она не существует и тем более не транслируется. Разумеется, «о чем поведал автор» поймут лишь «имеющие уши», но и соответствующий навык «волновой настройки» (привычка, требование ожидания, претензии) имеет немаловажное значение.

Сакраментальный и очень распространенный вопрос «О чем хотел сказать художник (поэт, драматург, писатель)?» не имеет ответа, ибо поставлен безграмотно, в нем не принимается во внимание специфика художественной реальности. Художник сказал только то, что он сказал красками и ничего более. О чем поведал нам спектакль? Только о том, о чем он нам поведал. И если мы этого не поняли, просидев в зале два часа, когда буквально все наше тело непрерывно подвергалось мощной атаке самых разных волновых провокаторов, то наивно надеяться, что кто-то «словами» объяснит в «чем там дело». Если же мы хотим разобраться в увиденном, то лучше еще раз пойти в театр, чем обращаться к комментаторской или разъяснительной литературе: она вряд ли поможет.

В заключении хочется вспомнить об одном характерном эпизоде. Как-то во время встречи У. Фолкнера с читателями, после официальной части, к писателю

подскочила бойкая восторженная дамочка, раскрасневшаяся от возбуждения и собственной отваги. Беря автограф у любимого писателя, она обратилась к нему с пространной речью, суть которой сводилась к тому, что она находится в отчаянии, ибо прочитав 6 раз его роман «Особняк», она так ничего и не поняла, поэтому просит автора ей помочь, посоветовать, что ей, бедняжке, делать. На что мудрый Фолкнер ответил: «Прочтите в 7-й раз.»

Чтение романов американского классика — «работа» не простая, дамочке можно посочувствовать и отчасти понять ее затруднения. Но писатель был абсолютно прав.

Примечания

[1] Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 225.

[2] Там же. С. 223.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Напр. см. статью Н. Бердяева «Кризис искусства».

[6] Замечательную характеристику языка, вербального выражения, и того, какое место он занимал в сценической интриге классицистической трагедии Расина дал Р. Барт. «В расиновской трагедии заявляет о себе подлинная универсальность языка. Язык здесь в каком-то упоении поглощает все функции, обычно отводимые прочим формам поведения... Этот язык — орган восприятия, он может заменять зрение, как если бы зрячим стало ухо; этот язык — чувство, ибо любить, страдать, умирать — все это здесь значит говорить, и ничего больше; этот язык — субстанция, он защищает (быть в смятении — значить перестать говорить, значит оказаться раскрытым); этот язык — порядок, он позволяет герою оправдать свои агрессии или свои поражения и извлечь отсюда иллюзию согласия с миром; этот язык — мораль, он позволяет обратить личную страсть в право... Логос берет на себя функции Праксиса и замещает собою Праксис... Можно было бы сказать, что слово здесь не акция, а реакция.» (Р. Барт. О Расине. // Р. Барт. Избранные работы. М., 1989. С. 205-206). Получается, что театральное пространство структурируется и исчерпывается Логосом, вербальностью. С известными оговорками тоже самое можно сказать не только о любом классицистическом драматургическом опусе, но и о всей европейской театральной традиции Нового времени.

[7] Театр восточный и театр западный. // А. Арто. Театр и его двойник. М., 1993. С. 73.

[8] Для А. Арто психологически театр в данном случае является синонимом европейского театра как такового.

[9] Театр восточный и театр западный. // А. Арто. Театр и его двойник. М., 1993. С. 76.

[10] А. Арто. О балийской театре. // А. Арто Театр и его двойник. М., 1993. С. 57.

[11] Там же. С. 64.

[12] А. Арто. Театр жестокости. // А. Арто Театр и его двойник. М., 1993. С. 96.

[13] Традиция искусствоведения при всем положительном, что она привнесла в европейскую культуру, как это ни покажется странным мало способствует пониманию художественного произведения: можно знать абсолютно все «о предмете», но при этом исправно скучать на его представлении, не осознавать зачем он вообще существует, тем более претендует на внимание. Весьма распространенная и вполне объяснимая ситуация: любое ведение занимается переводом, трансляцией, унификацией под вербальный стандарт. В качестве отправной точки берется художественный феномен, на него громоздится рефлексивный спекулятивный пласт (вторичная и самостоятельная по отношению к художественному произведению структура, ибо конструируется по иным

алгоритмам), он то, в меру своих способностей (талантливости исполнителя-искусствоведа) и атакует зрителя. В первую очередь, респондент соизмеряется с художественным феноменом, но с «вторичной надстройкой». Вторичность подчас даже затрудняет контакт с самим творением художника, ибо становится «между», посередине, либо, существенно заслоняя первичное, либо попросту подменяя его: выговаривая концептуально иное, она, вторичная конструкция, прикрывается художественными лейблами.

[14] А. Арто. Театр жестокости. // А. Арто Театр и его двойник. М., 1993. С. 97.

[15] Там же. С. 107.

[16] Там же. С. 102.

[17] Там же. С. 103.

[18] Там же.

[19] Конечно, и Э. Ионеско, и К. Малевич много выступали, «разъясняя» свои художественные произведения. Но не публицистика и не «мысли художников о творчестве и искусстве» нас в данном случае интересуют. Их высказывания несомненно представляют интерес, но они не столь лаконичны и очевидны по сравнению с художественными опусами-моделями, осязательными формулами театра и живописи, ибо находятся на «чужой территории», где авторы не являются бесспорными мастерами.

[20] Если цветовая констатация не может быть оспорена в принципе, ибо подтверждается в том числе и физиологическими параметрами органов чувств человека (при всей допускаемой вариативности индивидуалистических черт, включая и возможные патологии), то «фигуративная» презентация квадрата в качестве праэлемента для дальнейшего конструирования живописных форм не столь очевидна. Однако нам интересны не столько бесспорность и абсолютность окончательного вывода — любая формула работает в ограниченных пределах, — сколько интенциональный посыл художественного броска, а именно, принципиальная установка на теоретически-практический прецедент, где формула объекта обозначается с помощью имманентных самому объекту знаков и структур.

[21] Произведения художников, жизнь которых в какие-то периоды соприкасалась с академическими структурами, почти всегда существенно отличаются от опусов собратьев, прежде всего четкостью просматриваемых формально-структурных компонентов, которые, с одной стороны, без труда вычлняются из общей повествовательной ткани (конечно при условии, что читатель предварительно ознакомлен с алгоритмическими режимами), с другой стороны, становятся непреодолимым препятствием для распечатывания произведения «непосвященными». Пьеса «Маркиза де Сад» Е. Мисимы, испытавшего на себе значительное влияние европейской классицистической традиции, откровенно «сработанная» по формулам аристотелевской силлогистики, вызывала и вызывает недоумение и растерянность как у зрителей, так и у мастеров-практиков, не удосужившихся заглянуть в «Органон»: о чем собственно здесь речь, да и вообще — сценичен ли данный драматургический материал.

[22] Э. Ионеско. Трагедия языка. // Как всегда об авангарде. М., 1992. С. 134.

[23] Тоже, кстати, можно сказать и о школьном постижении родного языка, методика «овладения» которым ничем в этом отношении не отличается от изучения иностранного.

[24] Э. Ионеско. О театре. // Э. Ионеско. Противоядия. М., 1992. С. 49.

[25] Э. Ионеско. Лысая певица. М., 1990. С. 16.

[26] Э. Ионеско. Трагедия языка. // Как всегда об авангарде. М., 1992. С. 137.

[27] Актер может быть заменен на копию — куклу, эмитирующую человека, или животное, тень и пр. Принципиально это ничего не меняет, ибо кукла также трактуется как «выборка» из полного реестра характеристических способностей

человека. Членение человека может носить и более радикальный характер, тогда он «присутствует» отдельными частями, как это происходит в театральные опусы С. Беккета.

[28] Причем, допустимы какие угодно сложения и сочетания, не нарушающие грамматических узаконенных схем, вроде последовательности в стиле Д. Хармса: Я иду домой — Я иду водой — Я пою водой — Мы поем водой и т.д.

[29] «Использование аксессуаров — еще одна проблема театра (об этом говорил Арто)». (Э. Ионеско. Противоядие. М., 1992. С. 50)

[30] Э. Ионеско. Лысая певица. М., 1990. С. 44.

Модальная метафизика

Малинов А.В.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 121–127.

Смыслы обнаруживаются, а, не придумываются.

В.Э. Франкл

Не следует останавливаться из-за слов.

Николай Кузанский

[121]

Вместо традиционного «не знаю с чего начать», не знаю как сказать, а в силу этого, не знаю с чего начать и чем закончить. У этой темы, кажется, не было начала, по крайней мере, не помню, когда и с чего начался разговор о смысле, когда и при каких обстоятельствах смысл потерял былую картезианскую ясность и отчетливость, стал (через меня) проблемой для самого себя так, что теперь только «доступен пониманию внутри себя» [1]. Смысл превратился во что-то недосказанное, в предмет безумной и дурной рефлексии. Смысл оказался антиподом схоластического субстрата, т.е. он сказывается о любой сущности, в то время как, о нем ничего не сказывается. Смысл можно усмотреть, практически, во всем, вместе с этим, он не только является предикатом суждения, но и его своеобразным результатом. Пожалуй, самым общим свойством смысла является то, что мы только с ним, по преимуществу, «имеем дело». Он есть то, что выступает наружу и прежде всего заметно, что обнаруживает себя как смысловая видимость, как наличная определенность. Это то, что для нас является наперед значимым и прежде всего обнаруживаемым как некий образ. Смысл — это то, что понимают и удерживают как свое. Понимаемость выступает самой общей пред-анализируемой характеристикой смысла даже в семантике: «Так в концепциях значения Г. Фреге, Б. Рассела, Р. Карнапа, А. Черча значение, смысл знакового выражения (в самом широком смысле) вводится через его понимание» [2]. Но в отличие от синонимически зарифмованного с ним в семантике значения, смысл неоднозначен, полифоничен. Вместе с тем, он прост и самостоятелен. По семантическим

[122]

канонам смысл обретается где-то между языком, сознанием и миром. Уловить

смысл «легче» всего в языке. Так поиск формального критерия смысла и само его понимание исходит прежде всего из анализа естественного языка, потому что «строчные» варианты выражений естественного языка дают возможность «увидеть» строение моделируемого выражения и получить некоторую опору для поиска уточнений интуитивных представлений, связываемых обычно с термином 'смысл языкового выражения', в частности с термином 'смысл суждения'» [3]. Тем не менее, «ближе» всего смысл сознанию. Смысл мы «имеем» в полной мере лишь тогда, когда нечто мыслим. Кажется, что смысл — это нечто только мыслимое, а мысль является его непосредственным бытием. Однако, зная смысл, мы не можем утверждать, что «так оно есть», т.е. утверждать существование того, смыслом чего является знаемое нами. Более того, отношение смысла к существующим вещам весьма специфично. Он представляет собой возможность вещи как наличного нечто быть смысловой определенностью в сказывании. Смысл — это та форма, при помощи которой сознание придает вещам определенность бытия.

Ввести проблематику смысла, наверное, «проще» всего при помощи схоластически окрашенной метафизики силы. Это означает раскрытие «дьюнамической» структуры смысла постулированием взаимоопределяющих сил, напряжением которых задается локализация смысла так, что мы оказываемся способны говорить о той или иной модификации смысла как об определенности, как об определенном нечто, будучи не в состоянии, однако, окончательно определить сам смысл. Таким образом мы можем подойти к «частным смыслам», раскрывая задающую и определяющую их топографию сил. Эти силы не являются сущностями или чем-то видимым, имеющим облик. Это, скорее, сетка, каркас, чучело смыслов. Смысл произведен от этих сил, рожден в них. О смысле мы можем говорить как о некоей целостности, которая стянута усилием, напряжением, но, тем не менее, смысл не состоит из совокупности усилий. Он как бы выталкивается этими силами, настаивая на выражении, выводится ими в настоящее, становится раскрытой подлинностью, обретает выражение. Эта целостность не безлична. Смысл конкретен. Его форма индивидуальна, в то

[123]

время как его материя, его «глубина» исторична и интерсубъективна. Подобное истолкование смысла, невольно, наводит на аналогию с понятием функции. Функция понимается здесь в самом широком смысле; выделяются некие исходные данные, тип процесса и признак завершения. «Мы купаемся в функциях» (Н.А. Шанин), и этими функциями являются смыслы.

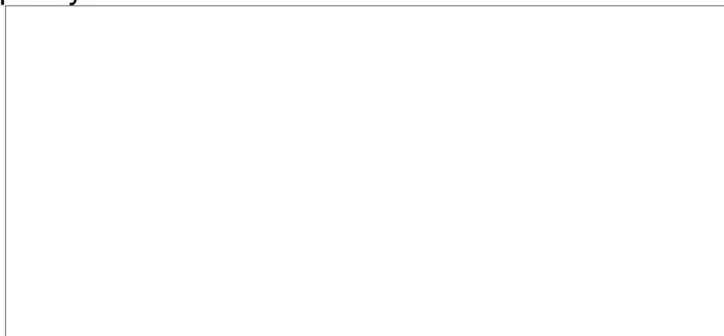
Метафизика силы-движения, силы-направленности, изъясняющая «совокупность всех вещей» как становление смысловой определенности, как воплощение индивидуального и живого смысла (от виновника до цели/ результата), позволяет говорить о смысловом единстве сущего. Сущее оказывается однородно устроенным по одному и тому же дьюнамически-кинетически-генетическому сценарию. Различие определяется лишь формой-выражением смысла, его частным раскрытием. Первой формой раскрытия смысла (в качестве знания) выступает логос, изъяснение сущего в слове. Это же побуждает нас говорить о рациональных формах смысла. Допустим, что критерии рациональности выявляет логика. Тогда обратимся к частному моменту формальной логики — модальному шестиугольнику, — который, будем считать, выявляет подобные критерии, относящиеся к использованию модальных операторов и отношений между ними.

Модальный шестиугольник представляет собой абстракцию, идеальную модель. Итак, наша модальная метафизика представляет собой разновидность метафизики модельной. Модель в данном случае выступает как *modus*, т.е. такой образ, в котором, в качестве определенной меры, представлен способ складывания, построения того, что можно назвать прообразом смысла. Смысл изоморфен своей

модели-прообразу, в идеале указывающей на его первообраз (paradeigma). «Под моделью понимается такая мысленно представленная или материально реализуемая система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте» [4]. Возможен вопрос: что кроме отношений между модальностями выражают стороны шестиугольника? Принято считать, что сторона шестиугольника cf выражает категорию случайного ($\diamond A \& \diamond \neg A$). Почему остальные диагонали и стороны шестиугольника оказались «чистыми», непроинтерпретированными? Ответ, опирающийся на интуицию (понимаемую в данном

[124]

случае не столько как умозрение, а скорее как произвол) может дать следующую картину:



Арсенал модальной логики, как известно, не ограничивается алетическими модальностями. На рассудочном вооружении современного логика находятся так же модальности временные и деонтические. Поэтому добавим к алетическим модальностям оценочный и временной моменты. Таким образом, в совокупности моментов: модальности, оценки и времени (интуитивно) обнаруживается некий смысл, экзистенциальный по своему характеру, поэтому (в пику строгому аналитику Р. Карнапу и назло хмурому мудрецу М. Хайдеггеру) назовем обнаруженные нами смыслы экзистенционалами. Впрочем, ничто не мешает назвать их по-виггенштейновски «ментальными состояниями» [5]. Каждый такой экзистенционал можно выразить логической формулой (без пропозициональных букв), состоящей и включающей в себя четыре элемента: два вида алетических модальностей, время и оценку. Смысл, выражаемый этими четырьмя элементами, не является их простой функцией, когда добавляется временной момент, упорядочивающий модальные элементы.

Временной момент, распределяется следующим образом: проблематическим модальностям приписывается будущее; ассерторическим модальностям приписывается настоящее; аподиктическим модальностям приписывается абсолютное время, от которого, как правило, будем абстрагироваться. Прошрое может

[125]

«подразумеваться» аподиктической модальностью, потому что, когда мы аподиктической модальности приписываем временной момент x : «необходимо, что A от x », то данное выражение равносильно конъюнкции: «было так, что A и будет так, что A ».

Оценочный момент добавляется приписыванием двух символов: G — «добра» и H — «зла», но может быть использован один символ P — «предпочтение», и, если ввести символ изменения — Y , то с учетом отрицания, оценочный момент может быть интерпретирован как «желание A » (1) и «нежелание не- A » (2):

$$(1) GA = (\neg AYA) P (\neg AY\neg A)$$

$$(2) HA = (AYA) P (AY\neg A) (6)$$

Отрицание обозначает не отсутствие состояния A , а наличие состояния

противоположного состоянию А. В контексте оценки состояний и их изменения, деонтически может пониматься и отрицание (\neg). Это означает, что действие описываемое выражением p имеет негативную оценку, если и только если, оно имплицитно (влечет, вызывает) $\neg A$: $Hp \leftrightarrow (p \rightarrow \neg A)$. Состояние, описываемое выражением p , является позитивным, если и только если, оно влечет А, либо влечет не отрицание и устранение А, а, например, (A&B): $Gp \leftrightarrow (p \rightarrow A)$. $\neg A$ может интерпретироваться не только как отрицание и устранение А, но и как изменение состояния А: $Hp \leftrightarrow (p \rightarrow (A \neg A))$; $Gp \leftrightarrow (p \rightarrow (A \neg A))$

Итак, это оценка состояний. Попытаемся объяснить (точнее обговорить) эти экзистенциалы при помощи синонимических выражений. Таким образом, экзистенциалы, пожалуй, не столько обосновываются, сколько разворачиваются в своем возможном употреблении и делаются, тем самым, наглядными, проясненными, способными быть восприняты непосредственно, как бы «на веру», по аргументативному сценарию *ad hominem*, т.е. с отсылкой к личному экзистенциальному опыту и т.п. Экзистенциалы характеризуют некое состояние, некое экзистенциальное (со всеми причитающимися ему философскими смыслами) положение, которое непосредственно связано с теми смыслами, кои выступают руководством к действию, поэтому в их число входят такие экзистенциалы запрещение и разрешение.

Теперь конспективно охарактеризуем эти смыслы:

Запрещение (cd). Общий временной момент — будущее. При предпочтении состояния А, тем не менее, наступает состояние ему противоположное, оцениваемое отрицательно (негативно). Это вызывает соответствующую реакцию, попытку «не дать ход», «остановить» неизбежное зло, прекратить его, т.е. запрещение.

[126]

Разрешение (af). Общий временной момент — будущее. Позитивно оцениваемое А наступает с неизбежностью, пресекая противоположное состояние (оставляя его в сфере возможного).

Сомнение (ad). Нет оснований для выбора, нет приоритета. Ситуация буридановой ослицы. Выбор (рационально) невозможен. Не-решимость.

Уверенность (ba). Желаемое состояние существует и обещает существовать с необходимостью (гарантированно). Безоблачное состояние. Изменения не предвидятся.

Обычное (bc). Желаемое состояние существует и, вероятно (не достоверно) будет существовать. Изменение тоже не предвидится. Такое состояние наиболее подходит к тому, что мы могли бы назвать психическим здоровьем и т.п. Это наиболее распространенное состояние, характеризуемое «нормальным», «средним», «без эксцессов» поведением. Такое состояние в «спокойные» эпохи характерно для большинства людей. На него ориентируются в повседневной жизни, поэтому такому состоянию можно было бы дать название обыденное, будничное; принадлежит сфере онтического.

Надежда (ec). Действительность оценивается отрицательно, но в будущем предвидится изменение состояния на ему противоположное.

Вера (ea). Связана с надеждой тем, что нечто позитивное (некое благо) существует необходимо, к нему стремятся тем больше, чем более негативно оценивается действительность. И стремятся к нему от того, что не находят его в реальном мире, но с уверенностью полагают неизбежность добра и блага.

Незнание (ef). Безвыходная, но не предельная ситуация, изменение которой в лучшую сторону (все же) не предвидится. Ее можно было бы назвать неведением, в познавательном плане — незнанием. Ищут и не находят, но остается только надежда. Название неведение, думается, менее подходит, потому, что неведуют по

недо-разумению, а не знают, потому что не нашли, не открыли еще всех возможностей. Ищут (взыскиют) в данном случае, несомненно, А, но пока существует только возможность не-А.

Отчаяние (ed). Аналогичная ситуация с той лишь разницей, что изменение вообще быть не может, улучшение не наступит. Отрицательное отношение к действительному не компенсируется ничем (выход из бездны отчаяния возможен только в вере).

Тревога (bd) и Опасение (bf) различаются по степени, по силе. Нет уверенности. Положительно оцениваемая действительность

[127]

изменяется (изменится) к худшему. Только в одном случае это изменение произойдет непременно (тревога) и реакцией на нее является запрещение, а в другом случае изменение проблематично (опасение) и зависит от «воли случая», поэтому обыденное состояние всегда сопровождается некоторой долей опасения, которую, впрочем, стараются незамечать.

Достаточно сложно описать состояние, выражаемое диагональю ас, т.е. отношение между необходимо А и возможно А. В алетической модальной логике это отношение интерпретируется как подчинение. Но, отвлекаясь от логических понятий, попробуем представить, что может означать эта диагональ в качестве экзистенциала. Что это за особое бытие возможного, которое, странным образом минуя действительность, является (становится) необходимостью и, тем самым, определяет (полагает) эту действительность? Рассмотрим, с какими уже «определенными» нами сторонами данная диагональ соприкасается. Это прежде всего обыденное и уверенность. Обыденное в данном случае относится к строю сущего и сфере онтического, т.е. неподлинного, ненастоящего бытия, а именно бытийствования; и уверенность, предоставляемая настоящим, подлинным, надежным бытием (онтологическим порядком) «подытоживаются», «подчеркиваются», «объединяются» диагональю са. Образовавшийся треугольник странным образом сегментирует опасение и тревога. Здесь мы непосредственно сталкиваемся с самыми «близкими» и прежде всего данными смыслами. Это наполненное смыслом бытие, обнаруживаемое налично в здесь. Рискнем обозначить треугольник abc как собственно человеческое бытие.

Но что может означать симметричный только что рассмотренной фигуре треугольник dfe? Что это за диагональ, замыкающая треугольник отчаяния и незнания и пронизываемая верой и надеждой? Что это за тень Dasein? Уповая на собственную скудную интуицию, будем считать треугольник dfe территорией сакрального.

Примечания

[1] Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 73.

[2] Горский Д.П. Проблема значения (смысла) знаковых выражений как проблема их понимания. // Логическая семантика и модальная логика. М., 1967. С. 56.

[3] Шанин Н.А. Некоторые черты математического подхода к проблемам логики. // Вестник СПбГУ. Сер. 6, № 4, 1992. С. 6.

[4] Штофф В.А. Моделирование и философия. М.-Л., 1966. С. 19.

[5] Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания. // Л. Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С. 86.

Герметизм тел и герменевтика телесной практики

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 128–137.

[128]

Культура всегда навязчиво и неотступно говорит о духе, идеях, идеологиях, но при этом о своих воплощениях, телах заводит речь с некоторой неохотой. На первый взгляд в культуре XX в. казалось бы, напротив, тело стало занимать значительное место: это и эротика, и порнография, и body-building, и shaping, и медицина в целом, и психоанализ. Существует целый пучок дискурсивных практик, активно стремящихся тематизировать и истолковать тело. Но тела молчат, несмотря на интенсивную их проработку. Почему молчат тела? А с другой стороны, почему их пытаются заставить говорить, говорить беспрестанно и безостановочно? И говорят ли вообще тела?

Тело, поставленное под вопрос — это сущее, связанное обязательством отвечать на поставленные вопросы, это всегда бытие под вопросом. Фактически, все вопрошание выстроено на забвении тела и обращено не к нему, а к плоти как реактивной по своей сути развертке. Но именно поэтому утверждение и подтверждение ответа всегда лежит по ту сторону плоти. Еще стоики утверждали, что «действующая и движущая причина обязательно есть тело. Причина — тоже тело. Сущее и вообще есть тело. (Наконец, имеется и просто заявление, что 'субстанция (ousia) и тело одно и то же'» [1]. В то время как плоть перебрасывает и свою сущность, и причину, и действующее в мир, трансцендентный ей, в мир, трансиндивидуальный и интерсубъективный. Поэтому тело как плоть в существе своем репрезентативно, реактивно, — оно всегда отвечает и ищет подсказок-ответов, оно всегда в поиске зеркал. Но чем больше выбрасывается из телесности спонтанной интенсивности, тем больше выстраивается контроль над ним, истекающий из страт дисциплинарных разверток и инсталлированных в тело дисциплинарных gadgets. Речь идет именно о дисциплинарных практиках как gadgets, небольших, часто миниатюрных и в

[129]

этой миниатюрности даже интимных дисциплинарных практиках и устройствах.

Что же это за вопрошание, причем вопрошание, которое неумолимо и безоговорочно требует ответа? Во-первых, за вопросом стоят позиционности: спрашивания и ответа. Что значит спрашивать? Здесь, по крайней мере, отметим два полюса смыслового поля спрашивания: первое — требовать ответа, налагая при этом запрет на молчание; это позиция господина, парализующего волю другого; второе — спрашивать, испрашивать раз-решения; это всегда позиция обращенности к господину в ситуации собственного бессилия и безвластия. Правда, есть еще одно измерение: вопрошание как самовопрошание, постановка самого себя под вопрос: это ситуация, заполненная рас-стояниями, дистанциями, но с изнанки самого Я, — своего рода шизоидность как расщепление позиционности, ее раскол, то есть приглашение, или еще более жестко, приказ к путешествию, к прохождению дистанций.

Итак, когда возникает вопрос? Во-прос — войти в просьбу, прошение, потому что сам вопрошающий поставлен под вопрос, — он в ситуации нехватки, недостачи, то есть когда он ощущает, что он не доживает, не додумывает, не договаривает, не домысливает. И это различие вопрошания господина и Knecht'a замкнуто в различии миров, в которых они обитают, в различии действительности воли и мира труда, образования, страха, служения и дисциплины [2]. Вопрос господина — это

вопрос о возможности, мощи, воли и власти; вопрос Knecht'a — вопрос об инстанциях признания, обращенность к интересубъективным территориям, вопрос о возможности, по крайней мере, быть наказанным, так как наказание выступает как признание. Поэтому вопрос — это желание, но желание как указание на силу, мощь («А не могу ли я быть сильней?»). Это — возрастание силы, власти, — ставить себя под вопрос, — для этого нужна сила и власть над самим собой. Но вопрос может быть и указанием на нехватку, но не на нехватку, недостачу чего-либо, а на нехватку как принцип самого бытия. В этой ситуации вопрос становится симптомом пробела в бытии, мышлении, акции, в самом Я. И эту нехватку можно закрывать различными способами: заполнить разрыв, пробел самим собой, своей волей, властью, затанув его своим действием-действительностью; испросить нечто, кого-то, заполнить его.

[130]

Поэтому и стратегии вопрошания разворачиваются в различных измерениях: это может быть вопрошание как агон, соблазн, полемос, которые строятся на симметричном признании права, легитимности другого, других; но это может предстать как мольба, как симптом ощущения и признания, легитимизации чужой власти, воли; и наконец просто как пытка. Причем два последних сценария взаимосвязаны и взаимоопределены. Они становятся безостановочным воспроизводством нехватки и тянущейся за ней неуверенностью, обращающим вопрошание в бесконечные серии, из которых оно уже не может выйти. И сегодняшнее дисциплинарное общество тело пытается и у тела выпытывает, но все это осуществляется по ту сторону тела вообще.

Почему все-таки, несмотря на изоцированные техники вопрошания с пристрастием телесности, тело молчит? Дело в том, что вопрошание в ситуации нехватки, да и сама нехватка, экранируют телесность. Устройства этого экранирования множественны и многообразны: это и временность, которая растаскивает тело во времени, заключая его в одномерное, плоскостное «настоящее», а точнее во временную точку, «момент», в котором у тела нет ни прошлого, ни будущего, ни настоящего; это и язык, заставляющий тело выступать означаемым или означаемым, переструктурируя его на основе метонимии, а тем самым разрывая его на куски, налагая при этом запрет на память о целом; дискурсом, позиционностями дискурсивных субъектов, которые жестко замещают своей позиционностью позиционности, определенные и удерживаемые телом.

Но тело — это то, что нарушает режимы репрезентации, режимы функциональной эффективности. Поэтому делается все, чтобы избыть эту интенсивность саботажа дисциплинарных, знаковых режимов и заставить тело быть знаком. И дисциплинарная вивисекция телесности достаточно эффективно преуспевает в этом. Дисциплинарная нормативизация телесности функционирует, работает как предельность, кон-фигуративность за счет расслаивания и изоляции телесных феноменов и сохранения какого-либо одного, поддающегося форматирования и способного служить функциональной эффективности. Благодаря этому рождается целая индустриальная ортопедия тел, выворачивающая их на изнанку и проводящая нормативное форматирование тел (body-building, порнография, эротика, современный спорт, мода).

Обратимся к одному из таких gadgets, достаточно привычному, вполне домашнему интимному, — ежедневной газете. Я

[131]

не предлагаю для анализа жестко политизированные газеты, например, принадлежащие той или иной партии, — они имеют своим адресатом все-таки специфический контингент, возьмем, например, газету «Смену» [3], точнее, ее первую страницу. Сфокусируем внимание именно на материальности этой страницы. Такая фокусировка нам необходима для того, чтобы понять, как через опыт видения

втягивается в ситуацию чтения газеты тело. Итак, первая страница. В чем ее особенность? Наверху — крупным шрифтом заголовок, ниже жирным шрифтом дата. Вся страница представляет из себя мозаику из колонок разного размера, разного по величине шрифта. Попробуем разобраться в тематическом репертуаре этой страницы. Движение я предлагаю осуществлять по часовой стрелке, хотя можно и наоборот, можно снизу вверх и т.д. Избиение депутата; учащиеся питерских школ будут одеты в форму; «маленькие серые насекомые» — тополевая моль, проблема горожан; уменьшение безработных; бюджет города; погода; Жириновский торгует местами в думе; Боровой собирается разогнать «Останкино»; увеличилась смертность россиян; литовцам передан мартиролог репрессированных; в Тихвине — «Наш — дом Тихвин». Если сжать тематически эти фрагменты, то получим: «криминальная хроника», «политика», «школа», «мир животных в мире людей», «экономика». Это тематическое сжатие, конечно, условно, но попробуем теперь соединить этот тематический бриколаж с материальной мозаичностью текста страницы.

Текст газеты и в своей содержательности, и в своей материальности принципиально фрагментарен, или более точнее, бриколажен. Но эта фрагментарность структурирует опыт чтения и предшествующий ему опыт видения. Видение всегда подразумевает и указывает на позиционность, телесность; опыт видения — это всегда опыт телесности. Поэтому Мерло-Понти отмечает, что «... необходимо, чтобы мое тело само было вовлечено в видимый мир: свою способность оно получает и в той мере, в какой обладает местом, из которого оно смотрит. Это, конечно, вещь, но это вещь, где я живу [в которой живу, которая и есть Я — В.С.]. Тело, если хотите, существует по отношению субъекту, но оно связано и со всеми другими вещами: между телом и вещами существует отношение 'абсолютного здесь' к 'там', 'источника дистанций' к

[132]

самой дистанции» [4]. Но в чем особенность вовлечения тела в видимый мир газетной страницы? Из какого места смотрит читатель? Парадокс как раз в том, что этот опыт видения не предполагает никакого места, и по сути дела никакого видения. Это что-то иное. Здесь нет места фокусированному опыту видения, — он диссеминируется и рассыпается. С другой стороны, он исключает «абсолютное здесь», определенное телесной топичностью. Но благодаря этому тело становится бессильным, оно блекнет и исчезает, пропадает тот императив, который должен необходимо сопровождать опыт видения, то есть «я вижу» более никак не связано с «я могу», — это паралич воли, власти и желания Я. То, что дано на газетной странице характеризуется одним, — это то, что недоступно Я как событию. В результате содержательность газетной страницы действительно ставится информацией, равнодушной к Я. Однако это уже не новость, не весть, не известие, которые всегда пре-образуют жизнь Я, его существо. Но даже в этой ситуации человек не превращается в бестелесного ангела, именно благодаря этому небольшому gadget, газете, он обретает плоть, открытую сборкам снаружи. Фактически, в процессе чтения газеты Я попадает в ситуацию атопичную, утопичную, которая связана и с разломом временности. Как не покажется странным, но газета по своей сути атемпоральна. Каждый последующий номер, стирает предшествующий, обесценивает его, выбрасывает из конституирования нового «теперь». Это мир, в котором, как пишет Хайдеггер, «теперь — потом, потом, потом... — сплошной ряд дальнейших «сейчас», которые желают находиться в распоряжении неопределенности безличного» [5]. Это ситуация безграничного, то есть не способного держать границы своего мира Я и потому Я, становящегося неопределенным, — не способного выставить самостоятельно пределы, которые и придают Я фигуративность, образ, лик, но принимающего те пределы, которые ему

ставят снаружи. Я открыто любым вторжениям извне. «Эта всеоткрытость, правящая существованием людей друг с другом здесь, со всей отчетливостью показывает нам, — как пишет Хайдеггер, — что мы — это по большей части не мы сами, но [133]

другие, — нас живут другие. Кто же ЭТИ? Оно незримо, неопределимо, оно никто, — но не ничто, а самая собственная, самая настоящая реальность нашего повседневного существования здесь» (Там же. С. 164). Но эта реальность, блокирующая любые инвестиции сингулярного Я, его желание, волю, власть, выбрасывает, вытесняет из себя это Я, — это рождение гипер-реальности, которая для отформатированного дисциплинарностью Я является большей реальностью, чем сама действительность его жизни. Впрочем, и на место спонтанности и интенсивности жизни приходит функциональная эффективность существования, говорения, мышления.

Еще один дисциплинарный gadget, столь милый и привычный нашей повседневности — это телевидение и кинематограф. Весьма часто современную культуру определяют как визуальную. Но и для архаического, и для античного, и для средневекового мира образность, эйдетика разворачивалась в глубоко символизированной действительности (символически определенные позиционности, поля, горизонты), однако современный мир запускает устройства видения в мире артефактической (F. de Saussure), знаковой реальности. Правда, в феномене артефакта первая часть слова уже не воспринимается, и факт застилает собой все, претендует на то, чтобы быть последней и предельной реальностью, которая более реальна, чем действительность жизни. При этом происходит невероятно быстрая смена самой формативности (формальности) знаковым образом (люди искусства, образов и т.п.). Эта текучесть, как раз и связана с десимволизацией, с самим существом знаковости. Жизнь как знак знака, как тень знаковых констелляций (Бодрийар). На самом деле визуальность современной культуры, визуальность и телевидения, и кинематографа, в принципе построена на деструкции опыта видения. Реальность просмотра видеоматериалов предполагает блокировку позиционности смотрящего и замену его позиционностью оператора, режиссера, удерживающего Я в определенном горизонте и ландшафте видения с прошедшей жесткую селекцию и кодировку эйдетикой. Но именно благодаря таким замещениям позиция зрителя аннигилируется и становится симулятивной. С другой стороны, от опыта видения, как и в первом случае, отщепляется его неотъемлемая размерность «Я могу». «Все, что я вижу, принципиально мною достижимо, по крайней мере достижимо для моего [134]

взгляда, отмечено на карте 'я могу'» [6]. Но принцип современного симулятивного видения основывается на принципиальной телесной, топической, и потому волевой недоступности и на запрете инвестиции телесного Я в ситуацию видения. Я становится соглядатаем, подглядывающим. Именно соглядатаем, потому что основная задача соглядатая быть сокрытым, невидимым, невмешивающимся, сокрыть себя, свое тело, и уж ни в коем случае не заниматься инвестициями своей интенсивности в ситуацию. Сogleдатель — это опыт видения с редукцией опыта действия, поступка. Мир становится действием, в отношении которого Я только соглядатай. И снова парадокс: дисциплинарный мир как функционально эффективное действие создает соглядатаев, точнее, матрицы соглядатайства как матрицы существования, но не допускает никакого свидетельства в своем функциональном действии. Средства массовой информации — просто симптом ситуации, когда мы подсматриваем, вернее, нам дают возможность подсматривать за тем, как тот или иной соглядатай подсматривает, соглядатайствует. Это мир без свидетельств, мир, запрещающий иные перспективы, кроме дисциплинарно

вымеренных, мир без перспектив, мир без позиционностей. Поэтому и камера, и газетный текст не свидетельствуют о действительности, — через них свидетельствует наше общее, безличное Оно. И это Оно отсылает в своей тотальности не ко множественности как в реальной коллективности (народ, партия, общество, банда, стая), а ко множеству диссеминированных фрагментов тел, тел, разорванных дисциплинарной вивисекцией.

Тело становится грамма, и грамма инсталлируется в тело. Это весьма особый сценарий, позволяющий ввести телесный базис для идентичности. Но в дисциплинарной идентичности тело заставляют быть поверхностью для записи, принимать на и в себя знаки. Тело — это просто означающее, обязанное отвечать и говорить в определенной дискурсивной, впрочем необязательно дискурсивной, позиционности. Тело как означающее — это не просто выставленное на показ тело казнимого, казненного, публичная казнь (многие помнят недавнюю казнь Наджибуллы и его брата талибами в Афганистане), напротив, наш цивилизованный мир старается сокрыть казни, смерть, но причина здесь все-таки не в цивилизованности, а скорее, в совершенно иной размерности — в обесценивании события смерти в связи с его сериализаци-

[135]

ей/ серийностью, мультипликацией: вместо единичной смерти или казни безостановочные серии, сериальность функциональной неэффективности. А публичные процессы в этой сериальности выступают устройствами регуляции серий. Вся эта суггестивная анатомия антиципирует ядро стратегии исключения Я как сингулярности, слияния индивидуального тела с дисциплинарным пространством, личной истории с историей Оно. Эта «сплошная овнешненность», по словам Бахтина, исполняется в коммунальном теле Оно, которое втягивает Я исключительно в бытие-с-другими, бытие-для-других. Причем все эти другие оказываются ровно в такой же ситуации.

Ситуация сопровождается десимволизацией, когда десимволизованные, знаковые и подобные в этой знаковости Я выстраивают опыт признания, благодаря труду и службе создают вещную, артефактическую реальность признания, которая по сути своей является гиперреальностью для Я. Вещи уже не являются субстанциями выражения Я, скорее, Я и вещи втягиваются в странное отношение подобия, сходства, а, еще точнее, в ситуацию взаимной симуляции. И вместе с тем этот мир связан с потерей лица, тела, топоса — мир, в котором ни с чем нельзя быть на Ты, в котором нет места для непосредственного контакта, — все на себя берут симулякры. Используя термин Гегеля, можно сказать, что Я как Knecht вообще всегда озабочен не собой, а именно вещью особенно в таком мире, где не только Бог умер, но умер и Господин, и человек. Вещь-образ остается тем последним, неизменным, надежным, на что еще можно опереться, что можно использовать как зеркало. Knecht вынужден образ-овываться через труд, страх, служение и образование, но в ситуации, когда его позиционность — присутствие в видении Другого, пусть даже фантазматического. Он поставлен, у-становлен, но не способен на у-становление, на-стоящее. Образ, даваемый зеркалами, сцепляет фрагменты, дает единство и устройство тотализации этих фрагментов, их связности, рождая тем самым «внутренний язык», который представлен в воле, так как воля есть эффект сцепления фрагментов. Зеркальный образ — форма как отношение между силами: сила-воля-итенсивность. Плоть, стремясь сохранить себя, борется за воплощение в слове, в символике, знаках, кодах, сигналах, индексах, ритуалах с тем, чтобы оказаться обнаруженной и увиденной, она всегда вопрос как мольба быть услышанным, увиденным и тем самым получившим подтверждение своего существования. Социальное тело стремится сохранить, а более точно,

[136]

собрать свою целостность, обязательно выставить ее под взгляд, продемонстрировать. Но эту функцию как раз прекрасно выполняет труд. Он несет в себе матрицу служения, то есть предоставления своего тела в распоряжение Другого. Он дает «объективные» и трансиндивидуальные инстанции признания, он образует. Труд созидает «объективные», интересубъективные и тем самым признанные в этой интересубъективности тела. Образы замещают тела, покрывая и тем самым скрывая их под собой. В трансиндивидуальных развертках сингулярное, безотносительное к трансиндивидуальным инстанциям признания, тело обесценивается, становится излишеством, ненужностью, от которой следует избавляться. Это связано с тем, что труд направлен не на сами вещи-предметы-продукты, а на структурности признания, в которое эти вещи вписаны как вещи-образы и потому обретают роль индикаторов признания. В этом неустанном сновании, движении вещей-образов проявляются маршруты признания. Но отождествление Я с тем, во что вылилась его активность, а это и есть режим репрезентации, втягивает в себя всю интенсивность Я и при этом как бы переворачивает всю матрицу: на деле существенной и значимой оказывается реальность предметности в структурах признания, а не Я (знаменитая фраза Г. Кржижановского: «Люди как тени, дела как скалы»). Но парадокс и состоит в том, что Я само не признается в том, что оно должно быть признано, поэтому и появляется необходимость испрашивания права на существование, на жизнь. И в этом трудовом испрашивании распрямляются тела для того, чтобы беспрепятственно осуществлять на них дисциплинарные записи. Разглаживание складок тела, их распрямление вос/производит кастрацию тел, превращение их в ре-активную плоть.

Этот странный изоморфизм структурности гипер-реальностей газет, телевидения ведет свою генеалогию из структурности труда, который составляет символическое ядро новоевропейской цивилизации. Как пишет Ницше, «греки не нуждаются в подобных галлюцинациях понятий, они высказываются с устрашающей откровенностью, что труд есть позор... Труд является позором, потому что бытие не имеет ценности само по себе. ...Такие призраки, как достоинство человека, достоинство труда, являются убогим созданием скрывающегося перед самим поняти-

[137]

ем рабства» [7]. Поэтому так философия труда как онтология — это в первую очередь метафизика неспособности и нежелания признания смерти Господина, это метафизика табуирования интенсивного сингулярного Я, который становится по ту сторону господства и рабства благодаря своей силе, желанию и власти.

Примечания

[1] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, Кн. II, 1994. С. 552.

[2] См. Гегель. «Феноменология духа»

[3] Смена. 23.08.95. № 194 (21181).

[4] Мерло-Понти М. Философ и его тень. В защиту философии. Пер. с фр. И. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. С. 141-169, 150.

[5] Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). Пер. А. Михайлова. // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М.: Гнозис, 1995. С. 137-183, 172.

[6] Мерло-Понти М. Око и дух. Пер. А. Густыря. М.: Искусство, 1992. С. 13.

[7] Ницше Ф. Греческое государство. Предисловие к ненаписанной книге (1871) // Философия в трагическую эпоху. Т. 3. Избранные произведения в 3 томах. М.: REFL-book, 1994. С. 66-76, 67.

Два измерения интерпретации [1]

Евлампиев И.И.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 138–152.

[138]

1. Понятие интерпретации

Процедура интерпретации является одним из ключевых феноменов культуры. Ее можно обнаружить в любой сфере культуры, поскольку она практически тождественна процедуре придания смысла объекту культуры. Среди множества форм процедуры интерпретации можно выделить в качестве наиболее характерного образца акт речевого общения, в котором слушатель производит интерпретацию слов говорящего. Особенно наглядным этот процесс является в том случае, когда производится перевод смысла высказывания с одного языка на другой. Среди других форм интерпретации наиболее характерными являются: перевод содержания научных высказываний с языка одной научной теории на язык другой теории, придание смысла феномену одной культуры (особенно, исчезнувшей) в рамках представлений другой культуры, придание смысла историческому событию путем «перевода» его на язык современных исторических представлений.

Во всех этих случаях речь идет о том, что высказыванию или любому другому материальному носителю смысла (произведение искусства, историческое событие и т.д.), порожденному и наделенному смыслом в одной системе представлений, заново придается смысл в другой системе представлений. На первый взгляд ситуация интерпретации имеет существенно различный смысл в двух случаях: когда обе системы представлений доступны интерпретатору и когда он обладает только одной (своей собственной) системой представлений, в то время как другая остается только гипотетической. Первый случай реализуется, например тогда, когда физик пытается интерпретировать утверждения одной тео-

[139]

рии через систему представлений другой; второй — в том случае, когда археолог интерпретирует смысл найденных им элементов культуры погибшей цивилизации. Однако второй случай сводится к первому, поскольку и здесь интерпретируется объект уже наделенный некоторым «первичным» смыслом. При этом процесс интерпретации складывается из двух этапов. Сначала производится первичная интерпретация в рамках настолько общей системы представлений, что она способна охватить любой материальный объект, а уже затем производится интерпретация осмысленного объекта в рамках более жесткой системы, придающей объекту более определенный и богатый смысл. Например, археолог сначала формулирует суждение «эти черепки есть куски кувшина, сделанного человеком», а затем в рамках более сложной системы представлений придать более определенный смысл тому же объекту: «эти черепки — части священного сосуда, выполнявшего такую-то роль в религиозном культе». То же самое происходит в акте речевого общения: сначала слушатель должен опознать отдельные слова, придать им «локальный»

смысл, чтобы затем придать смысл выражению в целом, а затем уже рассмотреть выражение с точки зрения его соответствия представлениям слушателя об объекте высказывания (т.е. здесь можно выделить даже более двух этапов интерпретации).

Таким образом, основная схема процедуры интерпретации заключается в том, что первоначальное смысловое определение некоторого объекта обогащается или замещается другим смысловым определением, осуществляемым в рамках более богатой системы представлений. Имея в виду эту общую схему, я попытаюсь проанализировать особенности интерпретации в той сфере, где ее структура является наиболее простой — в науке. Затем будет показано, что в общем случае процедура интерпретации включает две составляющие, только одна из которых действует в науке. При этом главное внимание будет направлено не на формально-логическую структуру процедуры интерпретации, а на характеристику тех актов сознания, которые лежат в ее основе; в этом смысле дальнейший анализ можно назвать феноменологическим (в смысле Гуссерля).

2. Структура процесса интерпретации в науке

Для того, чтобы сделать анализ более конкретным и нагляд-
[140]

ным я возьму конкретный пример — переход от описания явлений в классической механике к их описанию в квантовой теории. Этот пример часто рассматривается в современной литературе, однако я несколько усложню его. Поскольку сама классическая механика существенно меняла свою форму в процессе исторического развития, я буду рассматривать в качестве различных систем интерпретации две формулировки классической механики — формулировку с использованием дифференциального исчисления (в дальнейшем — механика Эйлера) и формулировку с помощью вариационных методов (в дальнейшем — механика Гамильтона).

Таким образом, имеется три различных теоретических системы, каждая из которых по своему описывает каждое конкретное физическое явление. Переход от одного из описаний к другому и составляет суть процедуры интерпретации. При переходе от механики Эйлера к механике Гамильтона «перевод» базисных принципов является взаимно однозначным и почти тривиальным. В то же время при переходе от классической механики к квантовой преобразование базисных принципов не является однозначным; в этом случае перевод утверждений одной теории в утверждения другой теории является «условным», объясняющим переводом [2]. Это означает, что при формально-логическом подходе только второй случай является содержательным, в то время как первый оказывается чистой тавтологией.

Однако, если рассматривать структуру процесса интерпретации с феноменологической точки зрения, то оба этих случая оказываются в равной степени нетривиальными, поскольку в основе обоих лежат самостоятельные творческие акты сознания, изменяющие смысл описываемых фактов. Для того, чтобы проанализировать эти акты и выявить элементы их единства и различия, необходимо прежде всего решить принципиальную проблему о соотношении фактов и теоретических понятий. Здесь я воспользуюсь результатами работ Эрнста Кассирера и, в первую очередь, результатами его ранней книги «Понятие о субстанции и понятие о функции» (1910).

Кассирер утверждает, что развитие науки неизбежно требует
[141]

радикального пересмотра наших представлений о сущности и роли понятия. Начиная с Аристотеля в науке и логике господствовала концепция «понятий-субстанций». Понятие понималось здесь как непосредственное отражение некоторой сущности (субстанции), содержащейся в каждом из явлений,

принадлежащих к области определения понятия. В этой концепции предполагается, что набор эмпирических фактов является в эпистемологическом плане первичным по отношению к теоретическим понятиям, которые просто «экстрагируют» из фактов их общее, тождественное содержание.

Очевидно, что эта концепция сталкивается с почти неразрешимыми трудностями при объяснении математических понятий. Такие понятия как «точка» и «прямая линия» невозможно считать простыми обобщениями реальных эмпирических явлений, их невозможно считать отражением некоторых реальных «субстанций», содержащихся в вещах. Тем не менее вплоть до конца XIX века в науке продолжало господствовать убеждение, что основные теоретические понятия можно понимать как описание некоторых общих сущностей, присутствующих в явлениях. В этом случае, например, понятие «электрический заряд» есть отражение реально существующего качества, присутствующего в каждом заряженном объекте.

Кассирер убедительно доказывает в своей книге, что развитие науки в XX веке опровергло концепцию «понятий-субстанций». Правильно объяснить познание можно только на основании совершенно иной концепции — концепции «понятий-функций». Каждое теоретическое понятие необходимо понимать как форму координации отдельных фактов, причем, включая факты в некоторую сложную систему координаций, каждое понятие придает этим фактам совершенно новый смысл, которого они не имели, находясь вне этой системы. Соответственно, включение одного и того же факта в разные теоретические системы (т.е. использование для его интерпретации различных систем понятий) приводит к приданию ему совершенно различного смысла. Так, опыт Майкельсона в классической физике означает отсутствие эфирного ветра при движении Земли; в то же время в рамках релятивистской картины мира он означает равноправие двух систем отсчета: той, которая связана с Землей, и той, которая связана с небом неподвижных звезд.

[142]

В рамках концепции «понятий-функций» теоретические понятия оказываются первичными по отношению к фактам, именно понятия определяют содержание фактов, устанавливая их место в сложной системе координаций всех возможных явлений данного уровня. В этом смысле понятие «электрический заряд» это не описание общей сущности, а некоторая система координации, сетка отношений между всеми фактами «электрического» типа. При этом принадлежность факта к данному типу определяется не до его включения в указанную систему координаций, а после, как результат такого включения.

Очевидно, что интерпретация высказывания о фактах, сделанного в одной теоретической системе, на языке другой теоретической системы, заключается в замене существующих систем координации фактов на новые. Анализ истории науки, проводимый Кассирером, показывает, что введение новых теоретических представлений всегда связано с переходом к более универсальным и всеобъемлющим системам координации. При этом смысл, придаваемый факту, все в меньшей степени является его собственным, «внутренним» смыслом и во все большей степени становится «внешним» смыслом, который целиком сводится к внешним системам отношений данного факта с другими фактами. Например, в качественной физике Аристотеля каждое явление обладает своей внутренней сущностью и требует особого описания, в то же время в физике Ньютона явления почти полностью лишаются внутренней сущности (она сводится к единственной характеристике массы) и превращаются в системы материальных точек, т.е. в системы внешних отношений мест в пространстве. Описания различных явлений становятся здесь совершенно однотипными, а понятия абсолютного пространства и абсолютного времени выступают как универсальные системы координации всех

возможных механических явлений.

Теперь можно выяснить, в чем заключается нетривиальность перевода описания явлений при переходе от одной формы классической механики к другой. В механике Эйлера описание каждого механического явления осуществляется с помощью нескольких независимых рядов координации: по пространственному положению, по времени, по динамическим характеристикам (величина импульса и т.д.). В механике Гамильтона несколько независимых рядов координации объединяются в одну более сложную, но и более целостную и универсальную систему, задаваемую понятием [143]

многомерного фазового пространства (для механической системы из N частиц это пространство имеет $6N$ измерений; каждая точка в нем соответствует отдельному состоянию системы и задается с помощью $6N$ параметров — пространственных координат и компонентов импульсов всех частиц). При этом механика Гамильтона не отменяет основных положений механики Эйлера, она только надстраивает над системой понятий последней более общие системы координации, которые придают описанию явлений большую целостность, ставят каждый факт в более жесткие системы зависимостей с другими фактами. Именно поэтому переход от механики Эйлера к механике Гамильтона не является тавтологичным, а содержит очень важные содержательные изменения. Неэквивалентность двух формулировок классической механики проявляется особенно ясно в том, что только от механики Гамильтона можно осуществить достаточно естественный переход к квантовой механике, при этом фазовое пространство преобразуется в бесконечномерное пространство волновых функций, описывающих систему.

При переходе от одной формулировки классической механики к другой не происходит никакого изменения базисных принципов описания. Переход к квантовой механике ведет к более существенным изменениям. Здесь не просто добавляются новые системы координаций, а осуществляется замена всей системы используемых понятий. Например, понятия «пространственное положение» и «импульс» перестают быть «законными» понятиями, придающими факту однозначный смысл. Если мы определим импульс квантового объекта, то его пространственное положение уже не может быть однозначно задано; это означает, что понятие «пространственное положение», уже не способно поставить данный факт в соответствующую систему координаций. Только новые теоретические понятия — понятия бесконечномерного пространства состояний, волновой функции системы и т.д. — выполняют задачу полной и универсальной координации фактов.

Здесь возникает проблема, имеющая первостепенное значение для понимания процедуры интерпретации во всех сферах культуры. Та новая система понятий, которую вводит квантовая механика, оказывается несовместимой не только с теоретическими понятиями классической физики, но и с теми «обыденными» понятиями, которые задают смысловую интерпретацию фактов в структуре нашего жизненного мира.

[144]

3. Интерпретация в науке и жизненный мир

Рассматривая проблему интерпретации, необходимо учесть важный момент, о котором уже говорилось выше. Те факты, интерпретацию которых мы осуществляем в научной теории, всегда уже обладают некоторой «минимальной» смысловой определенностью, которая задается их включенностью в структуру жизненного мира. Например, независимо от того, в рамках какой научной теории мы интерпретируем результат опыта Майкельсона, этот результат должен быть зафиксирован как элемент жизненного мира: «я вижу фотопластинку с чередующимися темными и светлыми полосами» (результат интерференции пучков света в интерферометре Майкельсона).

С учетом этого момента структура процесса интерпретации может быть описана следующим образом. Наше сознание прежде всего подвергает интуитивной, не контролируемой рассудком, интерпретации хаос чувственных элементов, лежащих в основе любого акта восприятия. Результатом этого уровня интерпретации является формирование того жизненного мира, который дан каждому человеку в его непосредственном восприятии. Затем над этим первым уровнем интерпретации надстраивается второй, который определяется теоретическими понятиями науки и который уже явно контролируется сознанием и приводит к формированию научной картины мира, модифицирующей структуру жизненного мира. Эта модификация заключается в том, что над частными и ограниченными системами координаций, определяющими структуру жизненного мира, надстраиваются более общие и более жесткие системы координаций, обеспечивающие большую целостность теоретического описания. Например, на место двух систем координаций, задаваемых перцептивными структурами пространства и времени, теория относительности ставит единую, более общую структуру пространства-времени Минковского.

Замена старых теоретических систем на новые — это изменение систем координаций между фактами, уже проинтерпретированными в структуре жизненного мира. Этот процесс имел бы простое и естественное продолжение, если бы не происходил конфликт интерпретаций. В тех случаях такого конфликта, когда новая система координации фактов требует отмены старой теоретической системы, этот процесс происходит достаточно безболезненно (так произошел отказ от понятий эфира, абсолютного

[145]

пространства и абсолютного времени и т.д.). Но как быть в тех случаях, когда новая теоретическая система требует отмены тех систем координации, которые определяют структуру жизненного мира? Уже создание теории относительности давало повод поставить эту проблему, но свою подлинную остроту она получила после возникновения квантовой механики. Как целостная теоретическая система, квантовая механика определяет такие формы координации первичного материала опыта, которые невозможно согласовать с интуитивной интерпретацией, определяющей жизненный мир субъекта.

С точки зрения рассмотренной выше концепции «понятий-функций» нет никакой разницы между рациональными моделями сознания, задающими в процессе интуитивной интерпретации структуру жизненного мира, и абстрактными теоретическими моделями, формирующими теоретическую (квантовую) картину мира. Поэтому противоречие между интуитивными моделями жизненного мира и теоретическими моделями квантовой механики, казалось бы, должно быть решено в пользу последних, поскольку они дают более универсальные системы координации, позволяющие придавать смысл всем возможным фактам. Это означает, что человечество после создания квантовой механики должно как бы «отучиться» видеть мир таким, как он предстает в обыденном восприятии, и научиться воспринимать его в той парадоксальной для нашей интуиции форме, которая определяется теоретической моделью квантовой механики.

Нелепость этого вывода очевидна. Каждый из нас нисколько не сомневается в абсолютном неравноправии жизненного мира и теоретической модели мира, создаваемой научной теорией. Абсолютный приоритет жизненного мира вынуждена признать и сама квантовая теория; это следует из того фундаментального значения, которое имеет в ней принцип редукции квантового состояния. В соответствии с ним точное и строгое математическое описание явления в ситуации, когда человек осуществляет наблюдение, должно быть разрушено и сведено (по определенным правилам) к описанию того же явления в рамках системы понятий жизненного мира

(макроскопической действительности).

Абсолютный приоритет жизненного мира над всеми теоретическими моделями науки означает, что процедура интуитивной интерпретации, определяющая структуру жизненного мира, радикально отличается от процедуры интерпретации фактов в науч-

[146]

ной теории. И наиболее простой способ описать это различие заключается в предположении, что процедура интуитивной интерпретации включает две противоположных составляющих: одна из них по своему феноменологическому статусу тождественна интерпретации в научной теории, другая носит совершенно иной характер. Попытаемся выявить и проанализировать эту вторую составляющую.

4. Два измерения интерпретации

Еще раз внимательно рассмотрим в проблему «жизненного мира». В чем суть противоречия между обыденным восприятием мира, связанным с действием нашей чувственной интуиции и его теоретическим освоением с помощью абстрактных моделей науки? В том, что теоретическое познание умаляет значение всего отдельного, единичного, индивидуального, растворяет это значение в системах абстрактных отношений. Напротив, наше обыденное восприятие в значительной степени ориентировано на индивидуальное и придает непреходящую ценность именно индивидуальному, отдельному. Ребенок, который не хочет расставаться со старой, истрепанной игрушкой, придавая ей абсолютную ценность, кажется для взрослого смешным, однако на самом деле это убеждение ребенка является просто предельным выражением универсального свойства, присущего сознанию, — способности придавать особую ценность отдельным объектам и явлениям, словно концентрирующим в себе значение и ценность всей реальности.

Тот факт, что теоретическое естествознание в своем развитии постепенно нивелирует самобытное значение отдельных объектов и во все большей степени опирается на всеобщие структуры отношений, выявляющие «однородную» целостность реальности, означает, что в сфере науки мы делаем акцент на одном фундаментальном качестве реальности, отодвигая в тень другое.

Чтобы понять и объяснить полноту и богатство реальности, необходимо предположить, что жизненный мир представляет собой результат совместного действия многих независимых и существенно различных функций сознания, интерпретирующих исходную «материю» опыта. Именно эта плодотворная идея стала основой той философии культуры, которую Эрнст Кассирер развивал в своих поздних работах (особенно в трехтомном труде

[147]

«Философия символических форм»). Кассирер называет указанные функции сознания символическими формами.

Феноменологический анализ всего богатства феноменов культуры сводится при этом к анализу структуры символических форм. Однако по отношению к рассматриваемой здесь проблеме интерпретации более важное значение имеет другая идея, сформулированная Кассирером. Рассматривая генезис самих символических форм и их глубинные истоки в деятельности сознания, Кассирер приходит к выводу, что все символические формы являются синтезом двух фундаментальных функций сознания, которые и задают два измерения интерпретации.

Первая из этих функций была проанализирована выше, она господствует в науке. Попытаемся найти наиболее яркие проявления второй функции.

На первый взгляд кажется, что соответствующая фундаментальная способность сознания должна быть полностью противоположной способности к конструированию рациональных моделей (понятий) поскольку последние «нигилируют»

индивидуальность объекта или явления (в данном случае несущественно, что это «нигилирование» имеет различный смысл в аристотелевской теории понятий-субстанций и в кассиреровской теории понятий-функций). Казалось бы, признание неустранимой ценности индивидуального может быть достигнуто только за счет радикального разрушения основ рационализма (что пытались сделать такие его радикальные критики как С. Кьеркегор и Ф. Ницше). Однако в своих философских трудах Кассирер находит то звено, в котором происходит «развоплощение» всеобщности понятий и через которое в систему рациональных познавательных моделей совершенно естественным образом встраиваются элементы, позволяющие, не отказываясь от рациональных структур, схватывать (конструировать) характеристику неповторимой индивидуальности. Это звено — метафора.

По Кассиреру, метафора это не вторичное явление в сфере культуры; понятая в ее метафизической функции, метафора — это источник и основа всех важнейших феноменов человеческой культуры и в первую очередь древнейших из них — языка и мифа. Первоначальный хаос «материи» чувственного восприятия оформляется нашим сознанием в реальное восприятие жизненного мира с помощью двух основополагающих функций, или актов, — логически-дискурсивного, наиболее полно реализующегося в

[148]

системе научных понятий, и метафорического («лингво-мифологического», по выражению Кассирера), имеющего развернутое воплощение в языке и мифе. Наиболее наглядно особенности каждой из функций проявляются в их противопоставлении друг другу. «Понятия логически-дискурсивные берут свое начало в индивидуальном восприятии, которое, углубляясь и вступая во все новые отношения, выходит за пределы первоначальных границ. В этом можно видеть интеллектуальный процесс синтетической дополнительности, объединения отдельного и общего, с последующим растворением отдельного в общем» [3]. В этом процессе отдельное не исчезает совсем, оно сохраняется внутри общего как его четко выделенный элемент, однако самое главное, что при этом совершенно теряется его внутренняя специфичность, его индивидуальная значимость, невыводимая из заданной системы общих понятий. Отдельное в структуре общего — это просто пустое место для подстановки любого индивида, просто абстрактное «нечто».

Если же мы рассмотрим специфику первобытных языковых и мифологических представлений (лишенных еще влияния бурно развивающейся логически-дискурсивной функции), то здесь, по Кассиреру, обнаруживается противоположная тенденция мышления. «В одном случае речь идет о концентрическом расширении круга представлений и понятий; между тем как во втором случае мы сталкиваемся с противоположным явлением: представление не расширяется, а спрессовывается, сводится в одну точку. В этом процессе отфильтровывается некая сущность, некий экстракт, который и выводится в 'значение'. Весь свет концентрируется в одной точке, в фокусе значения, в то время как все, лежащее за пределами фокуса языкового и мифологического понятия, как бы остается невидимым. Оно оказывается 'незамеченным', поскольку (или пока) не наделяется языковым или мифологическим 'признаком'. В понятийном пространстве логики господствует ровный, в известной мере диффузный свет — и чем дальше продвигается логический анализ, тем шире этот равномерный свет распространяется. В понятийном пространстве мифа и языка,

[149]

однако, соседствуют места, излучающие интенсивный свет и окутанные тьмой» [4].

Это резкое противостояние «света» и «тьмы» и является основой отражения индивидуальности, абсолютно значимой в себе самой и не поддающейся количественным степеням сравнения. Специфика научного понятия состоит в том, что оно охватывает все возможные аналогичные случаи и поэтому не отдает предпочтения ни одному из них, здесь важно равноправие каждого факта перед лицом закона как всеобщей системы отношений, связывающей факты в единство. Наоборот, в мифе и языке (в первую очередь, конечно, здесь имеется в виду праязык, еще лишенный следов воздействия логически-дискурсивной функции мышления) система значений имеет дискретный и неоднородный характер, — отдельные «факты» приобретают абсолютную ценность, выделяющую их не только на фоне аналогичных «фактов», но и на фоне всей полноты реальности, как таковой; эта абсолютная выделенность фиксируется в категории священного, которая составляет основу как структуры языка, так и структуры мифа.

Анализ языковой («вторичной») метафоры подтверждает высказанную идею о фундаментальном значении метафизической метафоричности сознания в «структурировании» нашего жизненного мира. Несмотря на наличие совершенно различных подходов к определению сущности языковой метафоры, можно утверждать, что ее смысл — в установлении уникальной характеристики объекта. Подведение объекта под определенное понятие, например в высказывании «это — книга», характеризует его как безликого представителя класса, а не как индивидуальную сущность. Развитие системы математических понятий (понятий-функций) позволяет дать гибкую количественную шкалу отношений, через которую определяются различия индивидуальных объектов внутри класса, однако указанные различия задаются сугубо внешним образом при полном игнорировании значения самого объекта как обладающего самостоятельной ценностью. Например, если мы в математическом смысле уточним понятие книги через задание точной трехмерной геометрической формы соответствующего объекта, то мы тем самым поставим «книгу» в один ряд со всеми

[150]

другими трехмерными объектами реальности и, сделав различие между ними чисто количественными, полностью устраним внутреннюю уникальность данного конкретного объекта. Наоборот, если произвести уточнение понятия с помощью метафоры, например, через высказывание «эта книга — целая вселенная знаний», — то здесь движение происходит в противоположном направлении: объект (книга) не только выпадает из всех возможных количественных рядов сравнения, но и приобретает уникальный смысл, не вмещаемый в исходные логически точные определения понятий, составляющих метафору (понятия «книга», «вселенная»). При метафорическом «уточнении» определения объекта его содержание становится все в большей степени уникальным, неповторимым, конкретным [5].

Важно подчеркнуть, что выделенная функция метафоры, как способа уйти от всеобщности понятия и приблизиться к адекватному выражению индивидуальной уникальности отдельных элементов мира и всей реальности в целом, не является вторичной по отношению к логически-дискурсивной функции, ответственной за создание самих понятий. Эти функции обладают полным равноправием и независимостью друг от друга, более того из анализа самых ранних форм человеческой культуры — мифа и языка — можно прийти к выводу, что функция «метафорического мышления» (этот термин использует сам Кассирер) более фундаментальна и в метафизическом плане обладает определенным приоритетом по отношению к функции логически-дискурсивного мышления (т.е. по отношению к функции рассудка). Ведь формирование понятий предполагает их фиксацию в языке, но сам язык возникает на основе исходной, метафизической метафоричности сознания, производящего расчленение исходного хаоса «материи» чувственного

опыта, выделяющего самостоятельные центры значения в этом хаосе и концентрирующего смысловой «свет» в этих центрах. Именно в силу этого приоритета возникающий язык, как и миф, основан на фундаментальных оппозициях «священное–профанное», «(абсолютно) ценное–неценное», а не на традици-

[151]

онных для логически-дискурсивного мышления оппозициях «истинное–ложное», «частное–всеобщее», «осмысленное–бессмысленное». Только постепенное развитие логически-дискурсивной функции сознания и ее внедрение (совершенно естественное и плодотворное) в язык приводит к преобразованию последнего. В конечном счете, акценты смещаются на противоположные, и в структуре языков современных европейских культур явным приоритетом обладает именно вторая функция, в то время как первая выявляется только через творческое усилие языковых («вторичных») метафор.

Таким образом, жизненный мир определяется совместным действием двух функций сознания, осуществляющих интерпретацию исходной «материи» чувственного опыта. Эта интерпретация носит интуитивный характер и ее структура недоступна непосредственному рефлексивному анализу сознания. Тем не менее наличие двух измерений в структуре указанной интуитивной интерпретации становится явным по мере развития культуры. Одно из этих измерений обособляется и становится господствующим в науке, второе — в искусстве. По мере своего развития наука осуществляет все более сложные процедуры интерпретации явлений жизненного мира, причем главный смысл этих интерпретаций — все большая унификация явлений, устранение их внутреннего, самобытного содержания, сведение всей совокупности явлений к набору однотипных простых элементов (материальных точек, атомов молекул, элементарных частиц и т.д.), связанных между собой единой системой внешних отношений.

В противоположность этому в искусстве происходит противоположный процесс. Каждое произведение искусства осуществляет реинтерпретацию явлений жизненного мира таким образом, что эти явления приобретают абсолютную уникальность, полностью выпадают из ряда однотипных явлений и становятся «священными» объектами, обладающими бесконечным внутренним содержанием. Например, рваный ботинок и сломанный стул, которые в нашем обыденном восприятии не имеют никакого особого значения в ряду аналогичных им объектов, на картине Ван Гога становятся уникальными объектами, внутренний смысл которых предстоит разгадывать каждому зрителю.

Впрочем, искусство является более сложным явлением, чем наука. В науке господство логически-дискурсивной функции сознания является полным и определенным. В то же время в искусств

[152]

ве (особенно в тех его сферах, где используется язык) вторая, «индивидуализирующая» функция всегда действует в сочетании с первой (в форме метафоры). Это приводит к тому, что структура процедуры интерпретации в искусстве является гораздо более сложной, и требует для своего прояснения гораздо более сложного анализа.

Примечания

[1] Автор выражает признательность проф. Вейкко Рантале, доктору Эрне Ош и сотрудникам отделения философии Университета города Тампере (Финляндия) за полезное обсуждение данной работы, состоявшееся на семинаре отделения философии в апреле 1996 г.

Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, грант № 96-03-04455.

[2] См.: Rantala V. Explanatory Translation and Conceptual Change. // Methods of

Reading: Proceedings of the International Conference. Tampere, 1995.

[3] Кассирер Э. Сила метафоры. // Теория метафоры. М., 1990. С. 37. «Сила метафоры» — глава из книги Кассирера «Sprache und Mythe». Leipzig–Berlin, 1925.

[4] Там же.

[5] Аналогичную точку зрения на природу и функции метафоры высказывал Х. Ортега-и-Гассет; см. например: Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 93-112.

Предмет и содержание самосознания

Дорофеев Д.Ю.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 153–159.

[153]

Строго говоря, самосознание является вторичной рефлексией — ведь с помощью него осуществляется дистинкция между уже существующей данностью и возможностью ее восприятия как самостоятельной и отдельной. Можно подумать, что подобная функция самосознания незначительна, действительно вторична и даже символизирует собой определенного рода регресс (как считали, например, Ницше и Шпенглер, критикуя идущий от Сократа тип рациональности). Но здесь нужно помнить, что тот, кто задается вопросом о себе и кто знает о своем знании (или незнании) принципиально отличен от того, кто таким знанием не владеет, растворяясь в окружающем мире. Ведь именно благодаря самосознанию человеком осуществляется самоидентификация своего «Я», позволяя ему являться одновременно субъектом и объектом. Если осознавая внешний мир, скажем, наличие стола именно как конкретного предмета с определенными функциями, человек самосознает в этом знании возможности и формы своего сознания, то при непосредственном самосознании своего «Я» происходит раскрытие его горизонтов, формирующихся на основе прямого участия в этом мире. Преодолевая в первом случае окружающий мир как систему застывшей данности, а во втором случае — самого себя как образец статичной заданности, человек в самосознании является существом, которое, по словам Шелера, «превосходит само себя и мир» [1]. Но что, собственно, стоит за столь привычными словами — «самосознание нашего Я»? Для уяснения смысла этого вопроса, как представляется, будет уместно провести различие между предметом и содержанием самосознания. Ведь если в случае любых вещей содержание и предмет совпадают (скажем, содержание того же стола полностью определено его предметностью, функции которой, с другой стороны, составляют его содержание), то в отношении человека дело обстоит иначе. Человек всегда открыт для собственного развертывания, всегда может стать другим, а поэтому он никогда не

[154]

сводится к тому, что он есть сейчас, он всегда больше, чем свое конкретное воплощение. Можно, правда, предполагать, как это делает Сартр, что человек есть только то, чем он является в настоящее время, что он сделал из себя к настоящему времени; слабость этой позиции только в том, что в ней теряется единство и

целостность человека, так как он, получается, относится к самому себе исключительно как к объекту: можно сделать из себя одно, потом другое, третье — точно также как можно вылепить из глины сначала стол, потом стул, а потом корабль. Тождественность человека самому себе не менее важный момент его бытия, чем динамика; они существуют не исключая друг друга, но поддерживая и взаимопроникая. Здесь я хотел бы остановиться на том, что позволяет сохранять человеку свою тождественность, что является ее условием.

Если предположить, что у человека есть своя трансцендентная основа, формирующая его единство и целостность, то о ней можно судить лишь относительно, на основании того, как она проявила, раскрыла себя через определенные трансцендентальные формы (оба термина употребляются здесь в значении схоластической, а не кантовской, философии) до сих пор в сфере жизненного опыта; выявить же ее присутствие априори и в полной мере человек не может, так как является существом свободным и открытым. Поэтому-то самосознание, а через него и самопознание, не может быть исчерпывающим и законченным — ведь его предмет, трансцендентная основа человеческого бытия, разворачивает себя через формы, складывающиеся в мире жизненного опыта, имеющего характер спонтанного и стихийного становления, следовательно, самосознание станет совершенным только в том случае, если оно, по словам современного южноамериканского философа Луиса Фарре, «сможет объять все — прошлое, настоящее и будущее в их целостности» [2]. Кроме того, эта основа человека не может быть выражена вполне адекватно в сфере своего осуществления; она скорее лишь просвечивает через нее в разных местах с разной силой интенсивности, но сама в ней не присутствует, давая себя почувствовать лишь в особых демаркационных пространствах между трансцендентным и трансцендентальным (такое простран-

[155]

ство иногда, например, удается создать поэтам). Так, например, и у Канта разум имеет в себе потребность и осуществляет стремление к безусловному единству через наличие трех своих идей (психологической, космологической и теологической), но в условиях ограниченных и конечных условий рассудка и конкретного эмпирического опыта эта потребность не может найти разрешения, рождая лишь антиномии разума. Однако, именно сфера, формирующаяся под напором стремящегося к осуществлению трансцендентного, и является содержанием самосознания нашего «Я», формируемого в свою очередь в своем индивидуально-личностном горизонте участия в бытии, которое складывается под воздействием трансцендентной энтелехии. Таким образом, предмет самосознания может несовершенно показать себя, свою тень, только в своем содержании, жизненном опыте — и это при том, что он к нему не сводится, являясь лишь трансцендентной причиной его возникновения. Стоит, видимо, во избежание недоразумений подчеркнуть, что трансцендентная основа человека не является некой неподвижно-застывшей сущностью. Будучи подспудным и всегда притягивающим к себе предметом самосознания, она, во-первых, подвержена динамичному движению в-себе, что объясняется, во-вторых, тем, что она существует в неразрывных, обоюдообуславливающих отношениях с сферой своего осуществления-в-мире, содержанием самосознания, а потому, в-третьих, обладает характером как универсальным, так и предельно индивидуальным одновременно. В соответствии с сказанным, положение о трансцендентной основе человека следует понимать с учетом не платоновской философии, довольно резко разделявшей «идею» и явление, а аристотелевской философии, различавшей, но не разделявшей форму возможности (трансцендентную основу человека — предмет самосознания) и форму действительности (явление человека в жизненном опыте его бытия — содержание

самосознания). Впрочем, можно возразить, что при самосознании осуществляется прорыв не к какой-то внекогнитивной реальности нашего «Я», а непосредственно к самому сознанию. Это, может быть, и имело смысл, если бы сознание являлось отдельной, самостоятельной, в себя погруженной субстанцией, если имело бы независимое от опыта содержание («врожденные идеи»), наконец, если бы самосознание выступало отдельно от сознания, а не являлось формой его осуществления и сущностной характеристикой (ведь всегда нужно различать соз-

[156]

нание как психофизический факт, присутствующий и у животных, и человеческое сознание, представляющее неотъемлемо от самосознания и являющее собой некую онтическую форму). Да и в целом, традиции европейской философской мысли не свойственно было видеть в сознании последнюю и самодостаточную реальность — оно всегда несло в себе возможность прорваться к чему-то иному, абсолютному и предельному. Поэтому-то такое большое значение предавалось самосознанию. Сократ видел в нем возможность приближения к Благу, Платон — прорыв к «миру идей», Августин — обретение с помощью него очевидности Бога, Гегель развивал положения о воплощении в различных формах самосознания мирового духа, вплоть до их полного единения. И назвав самосознание вторичной рефлексией, я и имел ввиду способность к обнаружению этой скрывающейся в нем или за ним данности (кстати, само слово *reflexio* в прямом латинском переводе означает обращение вглубь, назад, поворачивание), которая осуществляет себя как жизненное событие для всего целостного бытия на одном уровне, а осмысляет и разворачивает себя — на другом. Такое состояние, происходящее в сознании, непосредственно затрагивающее и действующее наше «Я», Бахтин называл «участным мышлением» (следует отметить, что подобные состояния-события не исключительно связаны с сознанием, а могут выражаться и через другие стороны человеческой жизни). Человек, впрочем, не может сознательно спрогнозировать и создать подобное состояние, оно не зависит полностью от его воли и хотения, а является как бы результатом совпадения неких «энергетических» экзистенциально-личностных, жизненных, мыслительных сил. Мамардашвили полагал, что такие совпадения происходят в особых «точках сознания», которые позволяют, являясь своеобразным перекрестком между «здесь» и «там», соприкоснуться с трансцендентальным сознанием; это влечет за собой переход из области психологически-эмпирического сознания, сознания о чем-то, в область опыта самого сознания, полностью имманентного самому себе (Мамардашвили пояснял, что, говоря о пребывании в этих «точках сознания», он говорит об «опыте сознания, о каком-то отношении или соотносительности в сознании всего мира, о какой-то связанности его до любого содержания, до любой предметной

[157]

кристаллизации и, следовательно, до предметных утверждений об объектах.» [3])

Подобная феноменологическая концепция, частным развитием которой являются разработки грузинского философа, знаменует собой целый переворот. Если ранее в сознание углублялись, чтобы найти в нем присутствие какой-либо внекогнитивной, но абсолютной реальности, то в феноменологии такой реальностью стало «чистое», состоящее исключительно из собственных имманентных актов сознание, прошедшее процедуры редукции и эпохе. После подобного «выключения» эмпиричности и психологичности сознания, в сферу исследования возвращаются всевозможные жизненные объекты, но уже в своей чистой сущности. Это означает, что внекогнитивная реальность жизненного мира, оказывается неразрывно связана, непосредственно соединена с областью очищенного от эмпиризма сознания посредством принципа интенциональности. А основной, главной формой отношения к опыту сознания является его непосредственное, интуитивно-личностное

переживание и созерцание, которое первично по отношению ко всему остальному, в частности — к вербализации. Ведь будучи выраженным и эксплицированным, опыт сознания попадает в внешнюю для себя сферу функционирования и пребывания, становясь обусловленным всей полнотой конкретных социально-исторических, культурных, языковых факторов. Естественно, здесь он не может быть представлен конгениальным самому себе — ведь область чистых имманентностей сознания, предстающих в феноменологическом созерцании и переживании, уже отсутствует. Нельзя сказать, впрочем, что опыт сознания становится полностью недоступен, как «вещь в себе» Канта недоступна в своем явлении, но он никогда не сможет быть выражен полностью и адекватно самому себе; его судьба — просвечивать сквозь артикулированные мысли (именно поэтому подобные слова-мысли всегда имеют символическую природу), которые появились благодаря смыслопорождающей способности опыта сознания. В принципе, такой опыт и составляет подлинную уникальность человека, которая как раз поэтому обладает свойством

[158]

некоммуникабельности. А предельная уникальность и подводит нас к трансцендентной основе человек, то есть к тому, что будучи максимально индивидуальным, является и предельно универсальным (Гуссерль, видимо, также это чувствовал, говоря, что трансцендентальная субъективность является интересубъективностью). Такой опыт в той или иной степени интенсивности, больше или меньше, чаще или реже присущ всем людям, но философ занимается его сознательным проговариванием. Этот толчок, данный лично пережитым и интуитивно созерцаемым опытом сознания, влечет к своей языковой экспликации, неся в себе энергию смысла; но он не может быть полностью воплощен и до конца высказан в форме систематически законченных суждений. Поэтому-то для философа как человека более важным является сам акт переживания и созерцания того, что открывается в этих переживаниях, чем оформление опыта языка на уровне самосознания и языка, хотя именно благодаря последним философ обретает право называться философом. Ведь человек есть всегда больше того, что он может о себе сказать, а поэтому он должен смириться с участью одиночества и безмолвия, которое не сможет быть преодоленным самым активным выговариванием. Макс Шелер в связи с этим писал в статье «Феноменология и теория познания»:
«Феноменологическая философия поистине полная противоположность всякой излишней поспешной философии говорения. Здесь меньше говорят, больше видят — видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы. А что мир существует только для того, чтобы быть обозначенным с помощью однозначных символов, упорядоченным и обговоренным, и что он — 'ничто', пока не вошел в речь, все это уж слишком мало соответствует его бытию и его смыслу.» [4]

Таким образом, подытоживая сказанное, можно остановиться на следующем. Предметом самосознания является некая трансцендентная основа человека, частным воплощением которой является сознание само по себе, или чистое сознание. Он обнаруживает себя только в конкретной (а потому ограниченной и несовершенной) форме своего осуществления, развертывающим определенное содержание и созерцаемым исключительно в опыте внут-

[159]

ренного феноменологического переживания «Я». Осуществление этого акта есть жизненное событие, неразложимое и нерелексируемое в процессе своего свершения, а потому отношение к нему самосознания как вторичной рефлексии есть *post factum*. Представая же в качестве объекта самосознания, имеющего дистинктивно-дескриптивную природу и неотъемлемую связанность с языковой формой (а через нее со всем спектром релятивистских и детерминистских структур социо-культурного исторического бытия), содержание опыта сознания обнаруживает

и раскрывает себя не до конца и не в полной мере адекватно, так как оно в принципе не может быть сведено к «факту», по терминологии Витгенштейна. Однако, не имея возможности быть формально intersubjectively выраженным, данное содержание прорывается наружу благодаря, во-первых, символической природе мысли-слова, во-вторых, при наличии аналогичного опыта у воспринимающего, наконец, в-третьих, при условии пребывания воспринимающего в общем пространстве мысли — «точках сознания». В этом случае содержание самосознания носит трансцендентальный характер и определяется изнутри «Я», которое задействованием экзистенциально-жизненного среза личностного бытия человека как бы выталкивает его из себя в область опыта сознания, сознания самого по себе, имманентного самому себе. Но содержание самосознания может носить и эмпирико-психологический характер, когда оно конституируется извне, представляя опыт сознания о чем-то внешнем для него, не составляющим его собственную сущность. Оба опыта сознания в той или иной мере имеют место в жизни каждого человека, но в настоящей работе акцент был сделан именно на первом случае философского содержания самосознания, так как его проговаривание есть судьба и предназначение философа, даже если он и не надеется проговорить его до конца.

Примечания

[1] Макс Шелер. Избранные работы. М., 1994. С. 60.

[2] Это человек. Антология. М., 1995. Луис Фарре; Философская антропология.

[3] Историко-философский ежегодник'89. М., 1989. «Идея преемственности и философская традиция». Интервью с М. Мамардашвили.

[4] Макс Шелер. Избранные работы. М., 1994. С. 213.

Герменевтическая триада

Терехов В.В.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 160–172.

[160]

Не так уж часто в наши дни исследователь имеет перед собой пример бинарного деления живой и действующей научной дисциплины, тем более уходящей корнями в глубокое прошлое. Однако, именно в такой ситуации он оказывается при попытке размышления о современной герменевтике, которую мы имеем сегодня в двух основных исторически сложившихся формах: как теорию и практику истолкования текста, со всей прилегающей гносеологической проблематикой и как направление современной философии, вопрошающей о новой онтологии.

Положение очень благодарное, образно говоря «декартовское или кантовское» при том, что только история сможет сказать, заполнен ли уже этот пробел Гартманом, Гуссерлем, Хайдеггером или остается белым пятном на карте рубежа тысячелетий. Как бы то ни было, а герменевтика была и остается одной из самых живых и привлекательных муз двадцатого столетия, щедро и подчас коварно увлекающей на свою ниву самых неожиданных авторов.

При попытке резюмирования в стиле не более, чем философской бухгалтерии,

выделим в ее области моменты взаимодействия прикладного лингвистического и онтологического аспектов при постоянной нужде, однако, их адекватного изложения, записи. Следуя ей и возможности мета перевода, как общей междисциплинарной методологии, привлечем для записи процессов уже заявленный ранее язык музыки. Проще начать с общих историко-культурных аналогий как наиболее наглядных.

Объем работы не позволяет подробно рассмотреть период от античности до восемнадцатого века, времени долгого формирования национальных языков и соответствующих музыкальных ладов с выходом, в результате, через феномены грамматического строя и классической тональности, на уровень создания великих литератур и той и другой области. К этому времени герменевтика, трудами Г.Ф. Майера, Х. Вольфа, А. Бека, Ф. Аста оформляется как теоретически обоснованное и методологически выверенное истолкование текстов. Она развивается в рамках историко-филологической науки, что онтологически для нас означает поле, эквивалентное определению имени в философии языка и равно-

[161]

мерной музыкальной темперации в двухтомном «Клавире» Баха. Герменевтика получает своим объектом текст как телеологическое целое, подобное логическому высказыванию, грамматическому предложению или любой из форм венских классиков, Гайдна или Моцарта. На первое место во всех областях выходит феномен произведения как такового со всем разнообразием его форм.

Нам же важно отметить здесь факт становления грамматических строев частных языков и классической гармонии как предпосылок вызревания в недрах литератур категории жанра, неотъемлемой от понимания произведения, понимания чисто герменевтического. Роман и инструментальный концерт явились, для наших областей, самыми яркими детьми этого периода при множестве побочных жанровых браков, давших как меньших, так и больших их братьев и сестер. Заявляется композиция как гармонически всестороннее формирование процессов, и Ф. Шлейермахер не может, на эквивалентном этапе развития герменевтики, не заложить ее основ как общей теории интерпретации.

Чем отвечают лингвистика и музыка? Их композиция нуждается теперь в самой детальной и разносторонней разработке своих многочисленных вариантов. Интерпретация многолика, она, зарождаясь на неуловимой грани грамматики и синтаксиса, демонстрирует потом мертвые петли дискурса, описывающие вокруг исторической категории жанра все возрастающие круги. В музыке это путь от мелодики и классической гармонии, через полифонию, к оркестровке в том виде, который придает ей Берлиоз. Герменевтика здесь вынуждена переориентироваться с общей теории интерпретации на методологическую основу всеобщего гуманитарного знания, основы чего тут же закладываются Дильтеем. Он фиксирует понимание текста как литературного феномена, памятника (для нас словесного, нотного), как знаково зафиксированного проявления многогранной и подвижной жизни, где к нему присоединяются Ротхакер и Больнов. Это, в свою очередь, при осмыслении неизбежно включает исторический и культурологический аспекты, давая три аспекта рассмотрения: эпоху, культуру и автора как неотъемлемых составляющих герменевтического мышления, что в наших областях организуется триадой: жанр — композиция — стиль.

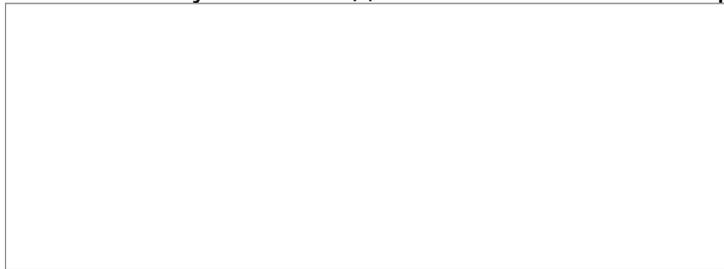
Возможный органон, инструментарий герменевтики, таким образом, обнаруживается для нас там, где заканчиваются фор-

[162]

мальные методы музыки и лингвистики как языковых исчислений. Проясним: и та и другая имеют своей базой ряд онтологически данных дисциплин, сказывающихся об общем: фонетика (акустика), лексика (мелодика), грамматика (гармония) и т.д. Эти дисциплины по природе своей метафизичны в отличии от диалектических

уровней, сказывающихся о становящемся, подвижном. Таковы «промежуточные» словообразование (ритмика), морфология (полифония), синтаксис (форма муз.), стилистика (оркестровка, аранжировка). Органон герменевтики должен изначально включать все это, чтобы далее развивать возможности и перспективы не только понимания, с его неизбежной психологизацией всех процессов, но и объяснения. Именно этот объективный критерий заставляет П. Сонди и других представителей современной «литературной» герменевтики возвращаться к идеям Шлейермахера, делающего упор на объективной лингвистической, позже даже на грамматической стороне процесса истолкования. Это равносильно в наших языках как бы обратному движению от феномена жанрового произведения к онтологически более «просторным» уровням гармонии, полифонии и композиции, принципиально дающим материалу вариативность. Собственно речь начинает идти о категории склада произведения, суть которой заключена в смысловом сочетании оппозиций (напр. лексика/ грамматика, звуковысотность/ метроритмика), что и соответствует базовому делению герменевтики на литературную и философскую.

Соотношение этих двух частей может быть постоянно как сонаправленным, так и противоположенным на любом участке. В определенный момент времени одна играет по отношению к другой роль метадисциплины/языка, что легко проследить в принципиальной схеме музыкального такта или стрелках, которыми композитор в нотной записи указывает динамические оттенки произведения:



[163]

Такое изображение процесса исследования, по принципу «вывернутого рукава», возможно, помогло бы осмыслить конструктивную бинарность герменевтики как особого, самостоятельного метода литературоведения или искусствознания, с одной стороны, и гносеологическую (феноменологическую) проблемную область, с другой. Во всяком случае, так называемая «герменевтика текста» менее представляла бы для нас весьма пестрый и часто беспорядочный набор теоретических установок самых различных областей, при том, конечно, что все, о чем говорится в статье, может быть изложено не только в словах, но и в нотах. Приведенная методологическая схема позволила бы ей все более ориентироваться на имманентное понимание текста в отличие от его историко-генетического понимания, базово исходящего из него самого без доминирования различных социально-экономических причин и культурно-исторических влияний. Естественно, что лишь в подобных условиях герменевтика может приобрести статус подлинно научной методологии, что и должно регулироваться философским ее вариантом и, желательно, конкретным языком.

Теперь придется провести конкретные аналогии между различными ее диалектическими аспектами и «промежуточными» уровнями наших исчислений, перечисленными выше. Для герменевтики здесь мы вступаем в область единства методов в понимании смысла как с философской, так и с лингвистической точек зрения.

Подобно тому, как сама возможность любого смыслового изложения закладывается у нас, в одном случае, словообразованием и, в другом, температурой, возможность трансформации герменевтики в философию закладывается феноменологией с ее вниманием к предметности. В постоянной явленности

предмета сознанию герменевтика получает то, что язык имеет в формах имени, а музыка — тона, в результате чего ее объект и попадает в область классической гносеологии с ее базовой дихотомией.

Но для нас движение сознания и его объекта может стать теперь фиксируемо и взаимоотношимо, что демонстрирует субъектно-предикативный характер любого языкового высказывания или интервальный принцип музыки. Момент интенциональности, таким образом, получает в любой момент характер и параметры конкретного вектора, музыкального интервала с соответствующими гармоническими связями. Характер этих связей заявляется

[164]

звукорядным принципом музыки вообще и, перед началом любого произведения, категорией лада, тональности. Это и есть для нас гуссерлевские горизонт и жизненный мир, (*Lebenswelt*), с самого начала предпосланные субъектно-объектному членению. Теперь нам придется искать в наших частных исчислениях дисциплину, аналогичную «феноменологической» ступени в герменевтике, имеющую своей минимальной единицей не один элемент (тон, слово), а их семантически значимое сочетание, интервал.

Подобным требованиям отвечает грамматика как наука о взаимодействии частей речи и гармония как наука о взаимодействии тонов. Герменевтическое сознание предстает здесь с точки зрения феноменологии как поле значений — смыслов, чем открывается принципиальная возможность интерпретации изложения, а следовательно и герменевтики. Лингвистика имеет это соотношение в виде дихотомии грамматической формы/ значения, а музыка интервала/ длительности.

Но вот специфика: интерпретация у самого Гуссерля вторична по отношению к рефлексии и раз так, то где здесь поле для техники собственно герменевтического философствования? Для нас оно может заключаться в необычайно разнообразном и гибком взаимодействии уровней исчислений при том, что оно ими же упорядочено и структурно направлено. Феноменологически это означает, что для истолкования своих собственных содержаний, при допущении тождественности сознания и используемого материала, оно нуждается только в обращении на самое себя. Интервально оформленная редукция проходит конкретными каналами данного исчисления и смыслы, получаемые в результате, суть, в конечном итоге, корреляты интенциональности. Как они осуществляются?

Мы упомянули о трансцендентальном характере феноменологии Гуссерля в связи с категориями грамматического строя и лада, тональности. Это уничтожает хаос и создает условие для живого процесса изложения, но не сам процесс, которому нужна опора в формообразовании. Хайдеггер требует онтологизации. Он спрашивает не об условиях мыслимости сущего, но об условиях его бытия и направляет нашу проблематику от грамматики и гармонии, как сборников общих формальных правил, к уровням, сказывающимся о смысловых сочетаниях, цепях. Феноменология превращается теперь из возможности в технику исследования процесса смыслопорождения. Конституирование сознанием зна-

[165]

чений или смыслов, заявленное у нас в условиях строчной записи и звукорядного принципа, прошло затем иерархическое упорядочивание в качестве частей речи, интервалов. Методологически мы вплотную подошли к хайдеггеровскому исследованию условий онтологической постановки вопроса, вопроса о смысле бытия, для нас — уже высказывания, построения музыкального. Они априорно сосредоточены лингвистически в пределах словосочетания, предложения и музыкально в пределах октавы и такта; все, что происходит в процессе сказывания, будет соотноситься с ними. Но поскольку, по Хайдеггеру, вопрос о смысле бытия может быть поставлен только исходя из особого места в бытии, синтаксис

иерархизирует члены высказывания (тема, рема и т.д.) и предложения (подлеж., сказ., обст., дополн.), определяя особенность этих возможных мест. Подобным образом действует и музыка, связывая любой октавный промежуток в семь ступеней отношениями конкретной тональности, неустой вокруг устойчив (главные/второстепенные члены предложения), или в такте, деля его на сильные и слабые моменты времени. Каждый такой семантически окрашенный момент мы и можем считать проявленным хайдеггеровским «человеческим бытием» (Dasein), хотя в нашем контексте корректнее употребить — «бытие субъекта», причем герменевтического, ведь таковым у нас является музыка по отношению к лингвистике и наоборот. Подобно и феноменология у нас, в условиях названных дисциплин, становится онтологическим исследованием человеческого бытия, герменевтикой и та, в свою очередь, его феноменологией. С помощью них мы получили все вышеназванные аналогии дисциплин и их единиц как онтологические его (Dasein/a) параметры, т.е. те условия, благодаря которым существование субъекта может быть тем, что оно есть.

Единицы эти и являются, в нашем контексте, фундаментальными определениями герменевтического бытия, его экзистенциалами. Но вот интересный момент, способный показать пользу для философского размышления нашей сугубо прикладной методологии: Хайдеггер указывает в качестве фундаментальных экзистенциалов два: «положенность» (Befindlichkeit) и «понимание» (Verstehen). Достаточно ли этого для конституирования актов герменевтического бытия, если лингвистика и музыка заявляют, перед любым своим изложением, три таких параметра. Если нет, то в чем дело?

Речь пойдет о герменевтической триаде.

[166]

1. Dasein определено прежде всего не мышлением, а фактом своего присутствия в мире.

Это чистая онтология и для нас означает, что мышлению автора всегда предположен объективно организованный исходный материал.

Такая положенность должна отражаться языковой категорией, ориентирующей готовый грамматический материал высказывания к авторской действительности. Поэтому первым неотъемлемым признаком любого языкового высказывания в форме предложения является его модальность.

Такая положенность перед началом любого музыкального произведения заявляется фактом звукорядного принципа, где каждый последующий звук выше предыдущего (нотный стан) и определяется категорией ключа (скрипичного, басового и т.д.), определяющего регистр.

2. Таким образом, хайдеггеровское бытие всегда предпослано мышлению о нем. Акту сознания, в котором субъект противопоставляет себя объекту, должна предшествовать изначальная вовлеченность в то, что им мыслится, он всегда «преднаходит» себя в определенном «месте» или «ситуации».

Но субъект лингвистического высказывания не осознает никакого предшествования и не осуществит никакого пред-нахождения, не обладая категорией грамматического времени, второй по необходимости после модальности.

В условиях высказывания музыкального это не возможно без категории временного, метроритмического размера произведения.

Итак, с первыми двумя экзистенциалами пока достаточно наглядно и ясно. Но вот проблема: ведь собственно герменевтическое сознание не «живет» в исчислении как таковом и не способно преднаходить себя в нем. Ему необходим выплавленный всеми средствами того текст, иначе какое же оно герменевтическое? Да, и не просто текст как набор знаков, а именно осмысляемый и телеологичный, пульсирующий в пространстве и времени со всеми предшествованиями и преднахождениями!

3. Способ, которым осуществляется это нахождение, и есть понимание, реализующееся через истолкование, интерпретацию. В герменевтическом сознании зарождается феномен произведения как законченного телеологического целого, которое поставляет субъекту герменевтики и «место» и «ситуацию» для постоянного [167]

обнаружения себя.

У него есть теперь бытие (модальность, ключ) и условия обнаружения не только себя, но и прочих объектов как в предшествовании, так и в последовании (время, метроритмический размер). Теперь становятся возможны практически все акты сознания и для их материализации лингвистика поставляет третью категорию лица, а музыка — классической тональности.

Категория эта, как синтез и результат взаимодействия двух предыдущих, наиболее сложна для понимания. Заданность ее составляющих уже не онтологична, но производна, о чем и свидетельствует богатство национальных языков и исторических музыкальных ладов, где китайский или арабский языки отличаются от английского столько же, сколько пентатоника от терцового гармонического строя, независимо от семантического объема единиц. Длительность может заполняться любым из тонов, грамматическое значение может быть представлено любым словом. Понимание реализуется здесь через авторское субъективное истолкование, интерпретацию и только в этих условиях бытие может предстать перед нами в основе своей герменевтичным, в категории лица/ тональности итоговым модусом Dasein/a.

Объединение ладовых функций вокруг техники центрального тона (гл. члены предложения/ второстепенные) представляет перед нами конкретные варианты истолковывающего понимания или понимающего истолкования, процессуальную технику герменевтического круга.

Здесь уже мы имеем переход от трансцендентальной феноменологии — к герменевтической. Основным и единственным становится теперь вопрос не об условиях, при которых познающий субъект может вообще понять нечто, а что именно и как он может понять, имея уже за плечами мешок языковых средств наших частных исчислений. Если герменевтическое сознание «понимает» только в условиях текста, а точнее произведения, то принципиальным вопросом для него становится то, как устроено то сущее, бытие которого состоит в понимании?

Это означает для нас не более или менее, чем то, что сам феномен не только частного исчисления (музыки, языка), но и изложенного его средствами конкретного произведения имеет некую метафизическую матрицу, прообраз!

Сколько можем, размыслим над этим. Во-первых, герменевтика здесь уже не методология, а онтология понимания:

[168]

Так, если я музыкант (писатель), то имея в заглавии (замысле) обозначение жанра произведения, его неотъемлемый онтологический признак, я при исполнении его позволю себе вот—эти—вот—а—не—другие исполнительские приемы, иначе буду не правильно понят зрителем или читателем, отнюдь не обязанным разделять причудливость грамматики моего изложения.

Во-вторых, поскольку жанр и выражающая его в частном случае граммата текста приобретают онтологический статус, они... уже исключают феноменологический подход к сознанию как к самодостаточному и беспредпосылочному, способному к непосредственному усмотрению механизма своего функционирования. Проиллюстрируем это на нашем материале: если я тронут до глубины души прозвучавшей мелодией или фразой, это отнюдь не значит, что я узнал из нее все о правилах грамматики или гармонии и понял, чем отличается существительное от подлежащего или тон от длительности. Нонсенс!

Это возможно, но только при уже специфическом комплексе актов сознания: анализе, редукции и пр. Но здесь уже должно свершиться противопоставление самопрозрачному сознанию феноменологии непрозрачного хайдеггеровского бытия понимания, бытия языка. Это — первая часть нашей герменевтической триады: исчисление — произведение.

В-третьих, на этом этапе мы уже имеем постоянное, онтологически обусловленное ограничение принципа рефлексии принципом интерпретации. Стилистикой и жанром телеологический мир текста всегда так или иначе предыстолкован. Другое дело, что к самой интерпретации сложилось, к данному моменту, несколько принципиальных подходов. Будучи при возникновении и выдвигании своем противоречивыми, они, как это обычно бывает в позитивно развивающемся научном мышлении, в рамках современной философской герменевтики обнаруживают тенденцию к сближению.

Тогда нам естественно предположить постоянное участие и мену таких подходов в пределах одного онтологического целого герменевтики, произведения. Здесь исторический, психологический, семиотический, интеракционистский и проч. подходы наглядно и динамично распределяются между семью тонами, организованными в мелодии и аккорды. Эта диалектика интерпретации делит нам материал произведения на полифонические смысловые отрезки, что мы имеем в правилах контрапункта и оркест-

[169]

ровки. Они достаточно обширны, чтобы включать любые высказывания, от самых сложных до позитивистски атомарных мотивов, но возможных только при указанном триадическом условии, вне которого они не сработают даже на него.

При вхождении в методологическую триаду (исчисление — произведение) высказывания как минимальной интерпретационной единицы, текст, реальность, на которую направлено познавательное усилие герменевтического субъекта, есть всегда (за счет перечисленных дисциплин) последовательно проинтерпретированная, т.е. определенным образом освоенная. В основе — древний принцип обращения, в соответствии с которым и выведен феномен герменевтического круга. Гадамер начинает с придания ему онтологического статуса, что мы имеем не первое тысячелетие в языке как субъектно-предикативную структуру высказывания и сложное синтаксическое целое (абзац), а в музыке — в виде квинтового круга тональностей и квадратный композиционный период.

Круг этот, в качестве абстрактного идеального произведения, демонстрирует общий принцип модуляции из любой тональности (способа интерпретации) вот–вот–эту–вот–другую, органично объединяя при этом их все. Как не возвращаться после этого от Гуссерля и Хайдеггера к Декарту и Лейбницу? Тем не менее, если принять модуляционные переходы через доминанту (пятую ступень лада) за типы интерпретации при обращении понимание/объяснение, мы получим четкую иллюстрацию к тезису Гадамера о принципиальной открытости интерпретации, которая не может быть завершенной (квинтовый круг реально представляет из себя спираль) и находится в глубокой связи с самопониманием интерпретатора. Через законы гармонии (граммат.), формы (синт.), композиции (жанра) здесь, конечно, вновь открывается поле деятельности герменевтики литературной, рецептивной эстетики и искусствоведения.

Нас же теперь будет интересовать дальнейшее развитие проекта герменевтики как онтологии на основе круга тональностей как синтаксических целых, имеющий аналогию в трудах Хабермаса, Апеля и Рикера.

Апель в этом смысле работает с гармонией и формой, соединяя концепции Витгенштейна и Хайдеггера, «философию анализа» с «философией существования». Он выделяет основные функции, тональные и ладовые, а

следовательно и возможности моду-

[170]

ляции, через выявление частных структур и типов. Это не что иное, как возврат к трансцендентальности, но уже через структурализм и даже инструментализм, т.к. типы сочетаний объективны и являются ни чем иным, как выявлением «априорных условий коммуникации». Мы имеем здесь гармонические и мелодические обороты разной степени совершенности с последующим приведением их субъектом к идеальной, для данной тональности, граммате, форме. Это отстаивает эффективность рефлексии в понимании и подчеркивает рационально-критический момент герменевтического познания.

Эта сторона, отстаиваемая Хабермасом через анализ типов разрешений, может многое прояснить в полемике с гадамеровским положением об определенности понимания традицией. Разрешая каждый раз очередной диссонанс в консонанс, герменевтика действительно превращается в инструмент критики «ложного сознания и извращенных форм коммуникации», в апелевский аспект трансцендентальной прагматики.

При последовательном выводе ее положений на уровень композиции и оркестровки, она становится не интегративным моментом Хабермаса, а теорией коммуникативного действия вообще.

Упорядочить перечисленные положения мы можем используя концепцию Рикера, возвращающегося к гносеологической стороне герменевтики и делающей ее философской в наиболее строгом смысле этого слова. Опорой опять же является хайдеггеровская онтология понимания, подлинное завоевание герменевтики двадцатого века, наш квинтовый круг тональностей.

Всякое понимание здесь опосредовано знаками и символами, что является очень важным положением и дело вот в чем: материал любой тональности, граммати, онтологически определен, но при модуляции в семантически ближайшую, в ней изменяется один элемент. Понимание и объяснение, альфа и омега герменевтического круга не противоположны друг другу, но взаимозависимы, модус этой взаимозависимости и отмечает прибавляющийся знак.

Как он работает? Герменевтика здесь нуждается в дополнении структурно-семиотическим анализом, анализом альтерации в данном случае.

Первоначальная, онтологически чистая тональность (C dur) демонстрирует определенные, как бы естественные, разумеющие-

[171]

ся типы интерпретации, подобные первым уровням схоластов и не имеет ни одного такого знака (диеза или бемоля). Но при переходе по кругу на следующие уровни материал «выбьется» из сознания, если не будет внесен следующий необходимый ключевой знак, меняющий в новом феноменологическом уровне, горизонте один элемент (звук, лексическое/ грамматическое значение). В третьей тональности, при нормальном движении, соответственно должно быть два ключевых изменения, в четвертой три и т.д. Всего до семи и далее — онтологическое тождество с первой беззнаковой, но на новом уровне, нет смысла множить диезы и бемоли. Ключевыми эти знаки называются потому что остаются действующими на протяжении всего текста, произведения, его интерпретационного процесса. Так квинтовый круг задает нам, при максимальной экономии мышления, основной принцип и естественные направления интерпретационных модуляций.

Таким образом, через рикеровское внимание к методологической функции герменевтики, мы имеем возможности понимания эксплицированными на трех уровнях: семантический как исследование значений знаково-символических образований. Отнесем сюда работу в недрах частных исчислений и процессуально нормируем в языке модальностью, в музыке ключем (регистром). Рикер в

психоаналитическом варианте обозначает ее «семантикой желания», используя также «философию значения» Витгенштейна с его дифференциацией ролей слова и предложения. Подробнее это возможно рассмотреть лишь в отдельных работах.

Однако здесь выход на второй, рефлексивный уровень. Объектами являются уже живое изложение, произведение с нормирующими категориями времени и метроритмического размера. Здесь непрерывно понимание многозначных высказываний становится одновременно и процессом самопонимания.

На третьем уровне рефлектирующий субъект, задолго до своего самополагания в акте рефлексии, оказывается уже положенным как экзистирующий и является всегда хайдеггеровской «мыслящей вещью». Мы имеем, вследствие этого, основную посылку работы в том, что онтология понимания с самого начала встроена в его методологию и мысль о возможности некоей всесторонней, тотально понимающей герменевтике. Здесь, на уровне высказывания как минимальной смысловой единицы, мы имеем дело с принципами обращения и взаимодействия грамматических формы и содержания при нормировании категориями лица и то-

[172]

нальности.

Таким образом, аналогичной методологической триаде писателя (модальность– время–лицо) или композитора (ключ–размер–тональность), в герменевтике является, при соблюдении правил модуляции квинтового круга, триада исчисление– произведение–высказывание.

За взаимодействием типов интерпретации стоит различие способов экзистенции, что и могут показывать ноты, не просто переводимые в слова, но начинающие жить жизнью слов, их «языковой игрой» и наоборот. Если в субъектно-объектное отношение при этом вовлекается не только любой знак, но и денотат, мы получаем идею понимающей герменевтики.

Произведения, к тому же, разны и за каждым из них, за любой их частью, стоит тот или иной вариант разрешения экзистенциальных и интерпретационных ситуаций. Нет единой теории их изложения, но может быть создана более или менее единая методология. Мы попытались, через предполагаемые ноты, размыслить о возможности корректности интерпретации, над тем, что для Рикера звучит как критический анализ всех возможных ее методов, возможность «герменевтических систем», и с этой точки зрения возможна дальнейшая конкретизация работы.

Точно ли, что можно мыслить, рассуждая и говоря о действии?

Гаврюшкина О.С.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 173–180.

[173]

Что может быть замечательней нашего знания о сущем и должном? Ведь мы можем знать не только о возможном знании, но и о должном действии. Не странно ли знать и о знании, и зная о знании, знать о действии? Мыслим ли мы, когда спрашиваем подобно Канту: что я могу знать? и что я должен делать? При попадании в Кантом артикулированный круг вопросов обнаруживается, что само

мышление двояко: оно чувственно и дискурсивно. Первое из двух начал характеризуется как пассивное, второе как самопроизвольное. Аффигированность чувственности свидетельствует о действительности аффигирующего, спонтанная действительность рассудка — о себе самой как о действительности вращения в круге собственного. В связи с этим и ставится Кантовский вопрос: как возможны синтетические суждения a priori? Это вопрос критики разума как чистого спекулятивного. Кант предлагает также практическое применение разума, где применение состояло бы в признании его автономии: пусть действует, как он устроен или пусть действует непротиворечиво. «Действовать» означает здесь располагать и сосредотачивать свое собственное устройство, возрастая бессмертием и Богом как практической реальностью и целью. Однако не является ли такое «действие» просто невыполнением мышления как синтеза, иначе говоря, в чем возможность усмотрения их положительной разницы? Ведь воля лишь потому бесконечна, что концы ее невозможно усмотреть, и действительна лишь постольку, поскольку неправилен вопрос о ее возможности. Не оказывается ли такое разведение действия и мышления всего лишь отказом от продумывания существа практического и возможно ли вообще мыслить мышление и действие разными и вообще делать, при этом не мысля хотя бы общее?

Является ли рассудок двенадцатикратно действенным и действует ли разум практически в согласии с самим собой — в любом из этих случаев имеется осуществление или осуществленность некоего стремления, только на почве которого разнятся мышле-

[174]

ние и действие. «Рассудок стремится к безусловному», «можно стремиться быть достойным бессмертия, не имея в виду ничего утверждать о его действительности», «все люди от природы стремятся к знанию», «природа любит скрываться» и она же «боится пустоты», «мышление есть рефлексия развертывающегося желания», во всем известных положениях такого типа не имеем ли мы дело со стремлением как универсальной характеристикой сущего, которая может как допустить неведение в действие, так и дать подумать перед тем, как сделать?

Да, имеем, — и оказываемся с нашим именем при размытости того всего, что мы только что охарактеризовали как стремящееся, при невозможности разобраться в характерах самого стремления и перед необходимостью собрать это все в сущее, к которому и с которым можно обращаться.

«Душа некоторым способом есть все» [1], — «все» в этом положении Аристотеля есть сущее мыслимое, а мышление — общее имя для всех душевных возможностей. В таком душевном богатстве, среди сущего вырастающего, питающего, встречающегося при ходьбе, воображаемого, припоминаемого, снящегося, обнадеживающего, твердо известного — есть по крайней мере две вызывающих вопрос составляющих: это сущее, душу питающее, и сущее, по пути встречающееся. Их проблематичность связана с невыясненностью типа того душевного движения, которое приводит нас к встрече с ними — или с невыясненностью вопроса о том, что происходит, когда душа питается, и что — когда ходит. И то, и другое происходящее содержит, на первый, управляемый басней о сороконожке, взгляд, некоторый автоматизм или неприсчитываемость порядка действований, а на второй, столь же рассудительный взгляд — их полную определенность расчетом, поскольку мы обычно знаем, что мы едим и куда идем, даже если идем, куда глаза глядят (ведь глядят они обычно только вперед). Возможная двоякость понимания указывает на двойственность самого движения — на движение как сложенное из расчета и неприсчитываемого стремления.

Стремление, за вычетом всех своих доопределений, безрасчетно: оно стремится к самому себе — и это есть единственно мыслимый способ удержания его

собственного устройства как

[175]

«стремления к» при допущении мыслимой возможности рассмотрения стремления как простого. В такое «предположенное» стремление вносится устройство стремления, обнаруженного в душевной аналитике, с тем, чтобы указать на «первостремление» как на возможность донесения до цели, а на «перворасчет» — как на «уже-цельность» (εντελεχεια). Стремление и расчет имеют смысл начал этого вот поступка, который исполняется стремящимся умом или умным стремлением. Последнее означает стремление, преследующее определенную расчетом цель (и «что для мысли утверждение и отрицание, то для стремления — преследование и бегство» [2]). Разнообразие умных стремлений задается, однако, разнообразием расчетов: питание может исполняться при различности съедобного и несъедобного, при различении в съедобном вкусного и невкусного, при различении полезного и вредного. В каждом из этих исполненных питаний мы будем иметь дело с различными действительностями души: с действительностью питающей души, с действительностью чувствующей и с действительностью разумеющей души.

Где, однако, обнаруживается то сущее, с которым имеет дело душа, помимо самой души, иначе говоря, где обитает душа и, — обнаруживая ведущий нас интерес, — где живет делающая и мыслящая душа, или душа человеческой широты?

Полис как общность разумеюще-рассуждающих душ есть единственное место обитания человека постольку, поскольку он есть место раскрытия истины всякого душевного движения. Истинность определяющего стремление расчета раскрывается, будучи расположенной в одном из произносимых расчетов: судебном, совещательном или эпидейктическом [3], а человек постольку с ней сталкивается, поскольку оказывается произносящим или слушающим этот расчет, другими словами, поскольку оказывается горожанином или гражданином (гражданственность есть присутствие в суде и совете). Принятию решения в совете предшествуют речи или те расчеты, которые при своем произнесении являются обнаружением некоего общего намерения, определенность которого выясняется. Говорение пролегалет между рассчитыванием и свершением, соединяя и разъединяя их и складывая их равновоз-

[176]

можные сочетания. Оно обнаруживает себя как такое промежуточное, в котором можно удерживаться сколь угодно долго, оставляя стремление при все еще определяемом расчете, как задерживается на выяснении связи каждого из двух крайних терминов силлогизма со средним неискушенный в логическом искусстве, будучи неуверенным в правильности каждого из предстоящих выводов. Такая совещательная речь имеет свой предел в эпидейксисе, который рассчитывает свершенное и судит о душе свершившего показательно, то есть так, что показывает истину дел как добродетель, восхваляя их, и лишенность истины, как негодность хулимых дел.

«В самом общем смысле добродетель — это наилучший склад» [4]. В чем, однако, не добродетель в обсуждении, но добродетель некоего делающего? Сужение вопроса до вопроса о добродетели делающего горшки с очевидностью вводит в рассуждение искусство, в данном случае — искусство горшечника, которое есть возможность делать горшки и делать их добротнo. Делать искусно означает здесь делать умело, а умение имеет смысл твердой установленности истинного расчета в душе делающего, так что умение, искусство и истина, собравшись в понимании, проясняют саму добродетель. Искусство как сообщающее добротность всякому сделанному оказывается добродетелью делающего, а дело искусника — собственно делом, достойным похвального слова и через него обретающим значимость

научающего образца.

Однако все ли дела подсудны и нет ли среди них дел, необсуждаемых в принципе, которые, в силу этого, перестали бы и называться делами?

Обнаруживаема ли в полисе сфера политического безделья души или та уединенность, в которой ни стороннее принуждение, ни необходимость, диктуемая поставленной целью, не определяют действия? Эта сфера обнаруживает себя как предоставленность досугу, в котором выполненность действия питающей души и отрешенность от обсуждения и припоминания прошлых целей и от осуществления и надежды на предстоящие делают уместным настоящее как всегда присутствующее: в досуге уместна теория как действенность ума, разумеющего начала. Теория самодостаточна, поскольку не затребует ничего помимо себя — никакого материала в любом из возможных его значений,

[177]

и неуничтожима, поскольку безостаточна, то есть производит все свои возможности в действенность себя самой. Эти черты, указывающие на разнесенность мысли и дела, ставят вопрос о радикальности этого разнесения: оказывается ли эта разница пропастью или расстоянием, пролегающим по некоторой общей почве? И если истиной действия является добродетель, то возможна ли добродетель мысли? «Добродетель ли мудрость или нет?» [5]

Будь это так, мудрость обернулась бы искусством, мысль — образцом для научения, а философия — школой бессмертия. Будь это не так, само рассуждение, идущее к мысли от души, оказалось бы уничтоженным. И если вынести твердое «да» в пользу одной из составляющих этого «или — или» невозможно, то именно в силу двойственности понимания свершенности мысли, которое может идти от описания возможностей к их осуществлению, а может прояснять саму энтелехийность ума. Мудрость, понимаемая как сочлененность знания и ума, сохраняет эту двоякость постольку, поскольку знание как знание неизменного выступает все же тем, чему обучают, и потому размещается в школе (то есть на досуге — $\sigma\chi\omicron\lambda\eta$), а сама школа, где преподает мудрец, становится местом обучения не только неизменным правильностям, но и стремлению к божественному и бессмертному уму, только навык в последнем случае не гарантирован ни мудростью учителя, ни сообразительностью учащегося, так как энтелехийный ум не содержит своих возможностей и потому не допускает знания о прямом переходе к себе. Однако школа предлагает в качестве такого перехода созерцательную жизнь (в отличие от политической), образцом которой выступает мудрец. Через нее ум обретает свое присутствие в полисе, а мудрец — свое место в жизни политической, как герой хвалебных речей. Так живущий мудрец помещает умственное ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$) в политическое, делает мышление некоей умственной добродетелью и искусством редчайшего, то есть редко встречаемого в полисе, рода.

И если древность в своем самовольном непризнании Кантовского вопроса обнаруживает душевно-политическую совместность мысли и дела, то современное нам непонимание Канта указывает при этом на существо языка, оказывающегося не только переименованной человечностью, но человечностью вкупе со

[178]

всеми окружающими ее обстоятельствами: границы мира совпадают с границами языка (Витгенштейн). Центральным местом современной мысли оказывается приведение некоторых неязыковых событий желаний, символических действий, логических операций, — в язык как в единственно возможное место их артикуляции. И если мы продолжаем именовать дело философии мыслью, то вопрос теперь состоит в том, как мысль и дело собираются при языке как при инстанции своей действительности. «Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью» [6], и не продумываем именно потому, что сама

мысль сталкивается с задачей разрежения своей уже понятости языком на собственном пути к действию. Как, однако, деятельность становится предметом устремления современной мысли, откуда исходит ее проблематизм и какие феномены подлежат описанию в размышлении о ней?

Мышление, ставящее некоторый вопрос, обнаруживает себя захваченным тем, что ограничено кругом его вопрошания и принужденным произвести аналитику в этом круге находящегося для выявления связности того, чем оно захвачено, с охватывающим его вопросом. В этом состоит существо конечности мышления, мыслящего свой горизонтный телос из преднайденных начал еще понятного. Мышление, ставящее вопрос о бытии, обнаруживает себя бытийствующим и бытийствующим так, что оно заброшено в мир, расположено при внутримировом сущем и в нем ориентировано так, что разбирается в характерах его бытия, различая, к примеру, сподручное и наличное. Спрашивающее о бытии мышление сталкивается в аналитике своей фактичности с таким модусом себя самого, в каком оно ведет себя или имеет дело со сподручным и наличным согласно их характерам. В этом «поведении» понимания и обнаруживается то, что обычно понимается под деятельностью в высказываниях типа «трудовая деятельность» или «научный труд» — деятельность обнаруживает себя как одну из оконечностей конечного мышления внутри горизонта его ведущего вопроса.

Итак, мышление в его бытии есть уже деятельность, в которой можно различить по крайней мере два вида: обращение со сподручным, самопонятное благодаря вписанности сущего такого

[179]

характера в мир как универсальный контекст значений, и рассмотрение наличного. Последнее, по виду своего не вполне прояснимого характера начальности для понимания, не может быть оставлено и должно быть описано как особый феномен. Разъяснение сущего как наличного предполагает не понятность, присущую ему по порядку вовлеченности в понимаемое целое, но собственную прозрачность и однозначность, истоки которой проясняются в рассуждении, постигающем наличное как техническое, то есть в вопросе о технике.

Существо техники не усматривается ни из аналитики способа обращения с ней как производимой, в общих чертах совпадающего с обращением со сподручным, ни из выяснения статуса производящего ее существа, так как последним результатом такого выяснения оказывается homo technicus, сам себе субъект всех искусствоведческих предикатов. Плодотворной оказывается попытка смотреть на технику со стороны ее проявления или происхождения. Поскольку всякое изготовление, исчерпывающе описываемое либо устройством души изготовляющего, либо причинно-результативной дескрипцией, оказывается прежде всего появлением чего-то небывшего зримым или скрытого — проявлением в открытости, постольку понимание технического совершается попутно с осмыслением самой раскрытости или, в пределах Хайдеггера, истины бытия. «Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein» [7]. В свете такого понимания истины смысл положения «понимающее бытие есть в истине» проясняется через следующие составляющие конституции его бытия: раскрытость, заброшенность, набросок и распад [8]. Будучи раскрытым и имея свою раскрытость фактичной, бытийствующее мышление обнаруживает свою свободу быть раскрытым для бытия как своей собственной возможности в наброске понимания бытия и обнаруживает свою возможность быть схваченным внутримировым сущим в ходе понимающе-расходящегося в мире обращения с ним. Соответствующие способы раскрытости самого бытия могут быть описаны как два рода выхода понимаемого к явленности, как два рода его произведения (ποίησις): как поэзия и как постав. Постав есть

[180]

сущность техники как способ ее осуществления или такая ее связанность бытием, в какой она открывается понимающим бытием, которое раскрыто в своей фактичности, и принуждает его понимать всякое раскрытие как производительность в установление налично сущего. Совершение такого понимания или настойчивое поставление приводит бытийствующее мышление к оставлению ведущей нити его бытия, то есть вопроса о бытии вообще, и выставляет его самого при осуществляющемся поставлении в разрешенности всех вопросов, оказывающихся заведомо техническими, из событийно-собственного.

Разрешенность технических вопросов есть совершенный вид некоторой последовательности действий, а всякое их обсуждение должно быть осуществляемо лишь *post factum* и поэтому обнаруживает характер отсыла к уже сделанному, никогда не вносящего ничего решающего в существо обсуждаемого. Отсыл к сущему оказывается единственным способом речи захваченного поставом понимания, и в своей связанности наличным есть, таким образом, лишь разговор о должном. В каком своем модусе речь принадлежит собственному наброску понимания и в чем существо соответствующего раскрытия (истинствования) бытия? Мышление в своем наброске деятельно так, как удерживается от речевого умолчания о действительном воспроизведении сущего и как приходит к поэзии, а именно к приводящему бытие в открытость, через что обнаруживает языковой характер себя самого. Поскольку дело идет о приведении бытия к явленности, постольку мышление оказывается поэтически принужденным раскрывать свою истину в языке, а присутствие бытийствующего мышления оказывается понятым как язык. «Язык есть дом бытия» [9], и в этом смысле мышление, обращенное к бытию в наброске, становится поэтизирующим и выводящим бытие в явность языка, где язык уже не собрание артикуляций человеческой жизнедеятельности и не универсальная среда всевозможных выражений, но действительное превышение своей явностью такого привычного для мысли понимания, как проблематизация и описание действительности.

Примечания

[1] De an. 431 b 20.

[2] EN 1139 a 21.

[3] Rhet. 1358 b 8.

[4] MM 1185 a 36.

[5] MM 1197 b 3.

[6] М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме. // Время и бытие. М., 1993. С. 192.

[7] «Бытие истинным (истина) означает бытие-открывающим.» М. Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen. S. 219.

[8] См. *Ibid.* S. 221.

[9] М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме. // Время и бытие. М., 1993. С. 192.

Время и рефлексия

Орлова Ю.О.

Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 181–189.

[181]

I. Феноменологический метод считается вписанным в философское направление, известное под общим именем: трансцендентальная философия. Сам Гуссерль рассматривал универсальную дескриптивную науку о чистых данностях как проясняющее завершение и, одновременно, начало того стремления к чистой универсальной философии, которое устанавливается, начиная с открытия *cogito*. К сожалению, в отличие от явного обращения к картезианству, постулируемого в основных трудах Гуссерля, феноменологический диалог с кантовской философией еще только предстоит будущему изучению и интерпретации. [1]

В своем небольшом исследовании мы будем опираться на предпосылку, заключающуюся в следующих моментах:

1. Феноменологический метод является необходимой предварительной ступенью метода трансцендентального.
2. Трансцендентальный метод имманентно направлен к трансцендентному основанию.
3. Трансцендентное обнаруживается в имманентном. Эта двусмысленность трансцендентализма объясняет изначальную двойственность сущего, как оно предстает в акте *cogito*.

II. Для феноменолога (последовательного гуссерлианца) является общим местом замечание о том, что редукция играет фундаментальную роль метода чистой эйдетической науки. С другой стороны, уяснение мощной функциональности редукции как непрерывно возобновляемого действия часто помогает понять принципиальную позицию феноменолога и отличие проблемного поля феноменологии от скудости и односторонности обыденного солипсизма.

Акт редукции можно понимать двояким образом. С одной стороны, поскольку феноменология работает с уже данными феноменами, фактичность самой редукции обнаруживается как

[182]

один из феноменов жизни сознания. Иными словами, редукция не представляет собой искусственного конструкта, поскольку мы не можем приписать этому «событию» никакой спекулятивной формативности. В этом отношении событие редукции не понятийно. С другой стороны, это действие сознания в строгом смысле обладает качеством спонтанности. На наш взгляд, здесь Гуссерль делает возможным понимание того, что Кант в качестве трансцендентальной рефлексии обозначает как «состояние души» [2], определяемое известного рода топологическими понятиями. С другой стороны, акт редукции, выпадения из непрерывности потока смыслополагания, непрерывности самоаффицирования, в качестве метода становится функциональным, поскольку «волящий» феноменолог способен воспроизводить этот акт. [3]

Феноменологический текст обычно представляется как некоторый «отчет» исследователя — именно под сообщаемостью об эйдетически усмотренном понимают сущность феноменологической дескрипции; если трансцендентализм считают системой, основанной на трансцендентальной рефлексии, то феноменологию — на редукции-рефлексии-дескрипции. Однако, каким образом можно было бы развести внутри самой феноменологии эти три методологических приема? Если акт редукции и принцип дескриптивности очевидным образом можно понять как два разнородных модуса феноменологического метода, то статус рефлексии в феноменологии остается непроясненным. Развести результативность акта редукции и «продукт» феноменологической рефлексии представляется затруднительным. Последовательность редукций имеет результатом фиксированную структуру, выражающую интенциональную природу имманентного. Если феноменологическая рефлексия имеет задачей «направить взгляд» к этой в

известном смысле статичности (в формальном рассмотрении структуры), тогда значимый результат феноменологической рефлексии ничем не отличается от описательного изложения. На наш взгляд, проблема, возникающая при попытке тематически выделить проблему феноменологической рефлексии, возникает вследствие того факта, что Гуссерль хотя и отличает акт рефлекс-

[183]

сии от акта суждения, все же стремится ограничить рефлекссию ретенциальной структурой и запретом на трансцендентное вопрошание [4], к которому направлена предельная рефлексия. Однако, нельзя сказать, что феноменологическая рефлексия оказывается подчиненным движением, некоторой определенного рода установкой дискурса. [5] Скорее она и выступает тем необходимым методологическим движением, которое делает возможным обоснование принципа различия в феноменологическом построении.

Со своей стороны, Кант отличает «состояние» трансцендентальной рефлексии от акта мышления, указывая, однако, на то неявное обстоятельство, что состояние выпадения из непрерывности восприятий является условием акта мысли, понимаемого Кантом как, с одной стороны, формально-логическая сторона суждения и, с другой стороны, как действие, определяемое трансцендентальной необходимостью. Мышление во втором смысле предстает как самоопределение разума и обосновывает возможность разграничения трансцендентальной субъективности на теоретическую и практическую. Таким образом, оказывается, что акт мышления возможен только в установке трансцендентальной рефлексии, однако не сводим к последней, и только акту мышления можно приписать качество спонтанности в собственном смысле слова, [6] поскольку хотя акт трансцендентальной рефлекс-

[184]

сии и является вторичным по отношению к непрерывности полагания предметного содержания имманентной сферы, он все-таки не обладает тем качеством вневременности, которое предполагается, например, областью поступка как сферой совпадения «я мыслю» и необходимости. Смысл кантовского понятия трансцендентальной рефлексии легче всего понять посредством понятия феноменологической редукции. Феноменологическая редукция как место «смены установки» не свободна от временного определения, в то же время она оказывается максимально приближенной к акту чистого мышления. В этом отношении она понимается как такое действие сознания, которое происходит в пределах «как бы» времени и предстает в качестве «как бы» мышления. С другой стороны, феноменологическая рефлексия потому и представляется проблемой для исследования, что в горизонте феноменологии именно рефлексия, а не редукция оказывается связанной с временной аналитикой переживания.

III. В известном смысле именно благодаря феноменологической рефлексии обнаруживается нередуцируемость временного качества сознания. То, что представляло проблему для Канта — почему эмпирическая апперцепция оказывается опосредованной внешним временным восприятием и почему мы не можем лишиться качества восприятия, хотя и неопределенного, само трансцендентальное суждение «я мыслю» в отличие от логического, которое и оказывается формой мышления [7], — становится возможным прояс-

[185]

нить в философии Гуссерля именно тогда, когда он, по мнению многих интерпретаторов, допускает некий «запрещенный» ход, используя понятие абсолютного временного потока. Тождества формы имманентной ретенциальной структуры оказывается недостаточно для прояснения интуиции времени как нередуцируемой формы всякого акта сознания и для этого, на наш взгляд, имеется

несколько причин.

Во-первых, так же как и для Канта, отказавшегося от тематизации продуктивного (фигурного) синтеза воображения, который понимается в первом издании «Критики чистого разума» как единственно возможное место встречи двух несводимых друг с другом сторон субъективности — чувственности и рассудка — и как единственный источник «связи», неотменимо действующей в синтезе трансцендентальной апперцепции, а во втором издании понимается как источник свободной продуктивности, выполняющий, однако, требование, которое устанавливается для него положением «я мыслю», то есть определяемый трансцендентальной апперцепцией [8], для Гуссерля оставалось проблемой то, каким образом одна и та же функция сознания может выступать источником как продуктивного, то есть творчески свободного, так и репродуктивного (пассивного) акта. С этой точки зрения понятие абсолютного потока, в отличие от «решения» проблемы посредством структуры пассивного синтеза, позволяло бы синхронизировать в одном времени эти два аспекта деятельности сознания, которые в противном случае оказались бы предельно дихото-

[186]

мичными.

Во-вторых, понятие абсолютного потока дает возможность прояснить качество неантисципации, которое не выводится из ретенциальной структуры даже в том случае, если мы рассматриваем способность к предвосхищающему ожиданию (структуру протенции) как внутренне основанную на ретенциальной структуре. Собственно говоря, и кантовское понимание «я мыслю» как сопровождения можно интерпретировать как экспликацию единства и единственности «теперь» для сознания, поскольку позиция сопровождения — это прежде всего позиция настоящего. В этом отношении феноменологическое воспроизведение («трансцендентальная» репродукция), в отличие от фантазии и простого удержания, оказывается в результате идентичным рецептивному модусу восприятия только на основании тождественности абсолютного потока как прото-теперь.

В-третьих, «трансцендентное» допущение абсолютного потока высвобождает такое понимание субъективности, которое, хотя и не лишается своей импрессиональной опосредованности, в то же время позволяет прояснить феномен длительности для самого сознания и позволяет обосновать самоидентификацию трансцендентального субъекта по аналогии со структурой первичного потока, поскольку абсолютный поток оказывается тем «предельно конституирующим сознанием, по отношению к которому больше нельзя говорить о времени» [9], то есть таким, который в качестве «пред-феноменальной» временной формы потока, оказывается самоконституирующим и «открытым» для схватывания. [10]

Более полно прояснить эти моменты временного определения

[187]

структуры самоидентичности сознания можно на примере сопоставления феноменологической интерпретации акта суждения и способности импрессии с понятиями логической и эмпирической апперцепции у Канта.

В собственном смысле качество спонтанности приписывается в гуссерлевской философии лишь акту суждения. Именно здесь темпоральная аналитика имеет дело с актом, то есть с некоторым самоустановлением сознания. В остальных случаях, на протяжении всего исследования временной структуры сознания, Гуссерль использует в качестве обозначения модусов переживания в широком смысле слова субстантивированные глаголы, избегая употребления термина «акт» для обозначения таких конституируемых единств как «воспоминание», «ожидание», «восприятие» («воспринимание») и пр. Акт суждения предстает как своего рода независимый процесс (Vorgang), устанавливающийся самодовлеющим образом в

противоположность рецептивно-обусловленным имманентным единствам. Субъект акта суждения понимается как *urquellende Subjekt*, как субъект, который устанавливается (полагается) актом суждения и, в то же время, осуществляет акт суждения как, с одной стороны, независимый по отношению к ретенциальному потоку и, с другой стороны, удерживаемый, выстраивающийся в нем. Это различие самополагания спонтанности и моментов спонтанности Гуссерль аналогизирует с абсолютным потоком, «в котором первичные фазы распадаются на два вида: творческие и данные» [11]. Интересно, что в качестве нозматического ядра суждения Гуссерль традиционно рассматривает субъектно-предикатное отношение — «S есть P», полагая акт суждения как «допредикативную достоверность», противопоставляя при этом, однако, логическому истолкованию актов суждения феноменологическое.

«Я мыслю» Канта, рассматриваемое с формально-логической стороны, объясняет естественную непрерывность ноуменологической интерпретации мира разумом и необходимую заданность регрессивного синтеза как требование «единства истории», поскольку все апории трансцендентальных идей основываются на чисто логической корректности построения паралогизмов и антиномий. Как форма всего мышления «я мыслю» истолковывает-

[188]

ся как свободное от времени чистое синтетическое суждение, однако, рассмотренное трансцендентально, «я мыслю» выступает как опосредованное отношением к имманентному времени сознания (внутреннему чувству) и интерпретируется как пограничное восприятие, лишенное своего предмета, но каким-то образом удостоверяющее сознание в его собственном существовании и на основании этого выступающее субъектом самоидентификации (то есть простым и постоянным субъектом), поскольку будучи отнесенным, хотя и неопределенно, к созерцанию, оно присваивает себе момент объективности.

Акт суждения у Гуссерля обозначается вписанным в непрерывность жизни сознания именно на основании того, что его временная структура, с одной стороны, определена, как и всякое переживание, структурой имманентного временного горизонта и, с другой стороны, аналогизируемое совпадение временной формы действия акта суждения с абсолютным потоком оставляет за актом суждения качество спонтанности как модус «*Urquellpunkt'a*» абсолютного потока. Кантовское же истолкование трансцендентальной апперцепции позволяет, со стороны ее логического момента, понять формальную непротиворечивость теоретических построений разума и, с другой стороны, рассмотрев взаимодействие логической формы апперцепции и созерцания, определить границу между теоретическим и практическим субъектом.

Абсолютный поток субъективности устанавливает тождество двух своих модусов: модуса *Urquellpunkt* и модуса *Urimpression*. Однако, протоимпрессия (первичное впечатление) генетически первоначальна по отношению к самой ретенциальной структуре и выступает основанием непрерывности имманентной временности как непрерывности пассивных синтезов, поскольку является первоначальным моментом индивидуации: «можно только сказать: сознание ничто без первичного впечатления» [12]. С другой стороны, возникает следующая проблема — с каким временным объектом имеет дело сама феноменология? Нельзя возразить против того, что переживание в результате редукции обнаруживает свою нозтически-нозматическую структуру, подлежащую все проясняющей феноменологической дескрипции. Но правомерным было бы предположение о том, что сама эта структура является специфич-

[189]

ческим объектом, а именно объектом рефлексии, интерпретируемой как состояние «обращения внимания». «Следует разделять: дофеноменологическое

бытие переживаний, их бытие до рефлексивного поворота к ним, и их бытие как феномен. Благодаря повороту внимания и схватыванию переживание получает новый модус бытия, оно становится «различенным», «выделенным», и это различие есть как раз не что иное, как схватывание, а различенность — не что иное, как быть-схваченным, быть предметом поворота» [13].

Примечания

[1] Записи лекций и работ Гуссерля, посвященных анализу кантовской философии находятся в гуссерлевских архивах (Кельн, Лувен) и только подготавливаются к опубликованию.

[2] И. Кант. «Критика чистого разума». Сочинения в 6-ти томах. М., «Мысль». Т. 3. С. 314.

[3] В этом контексте сама феноменологическая установка предстает в качестве «целесолагающей» редукции.

[4] Нельзя сказать, что знаменитый вопрос «как возможно» элиминируется в феноменологии. Сам этот вопрос может быть поставлен только исходя из трансцендентальной сферы и в собственном смысле принадлежит внутреннему движению рефлексии, являясь вопросом об основании, однако тезис о самоустановлении *ego cogito cogitatum* ограничивает это движение мысли.

[5] Как полагает, например, В. Молчанов. С его точки зрения, поскольку Гуссерль возводил основание интенционального акта к синтетическому моменту (т.е. к структуре пассивного синтеза), ему не оставалось ничего другого как свести различающий акт к первоначальному временному синтезу и тем самым скрытым образом обозначить рефлексию как «всего лишь» переживание. На самом деле феноменологическое рассуждение основывается скорее на аналитике, — понимать, например, дескрипцию как «что вижу, то пою» естественной установки означает в корне не понимать Гуссерля: дескриптивный метод можно правомерно сравнить с методом дедукции, возможным только в качестве аналитики. «Первое всеобщее в описании есть разделение между *cogito* и *cogitatum qua cogitatum*» (Картезианские медитации. § 16).

[6] Это качество спонтанности идей разума отличается от спонтанности действия категорий и понятий рефлексии. Спонтанность категорий является конститутивной для мира объективного представления и генетически является «первым» опытом как сознания, так и «первым» дискурсивным опытом, однако регулятивная функция идей оказывается парадоксальным образом независимой от категорий как конститутивных феноменов. Можно сказать, что Кант понимает мышление в качестве такого акта, который свободен от формального момента, являясь тотальным содержанием, то есть чистотой продуктивности, не связанной ни с какой дискурсивной формой, или, точнее говоря, мышление оказывается сферой непосредственно связанной с суждением «*Ich denke*».

[7] «Я мыслю» есть эмпирическое суждение, поскольку оно не является «только логической функцией», а имплицитно содержит определение существования, то есть утверждает действительность Я, что невозможно вне интуиции времени как внутреннего чувства и восприятия (причем именно связанного с ощущением) как «того реального, что указывает на действительность» (Критика чистого разума. С. 737), но «я мыслю», рассматриваемое как форма мышления оказывается чистым принципом, калькой субъектно-предикатного (в отличие от субъектно-объектного) отношения. Трансцендентальная апперцепция первоначально и конститутивна по отношению к эмпирической апперцепции не генетически, — их отношение это не отношение «что раньше чего», — а аподиктически, т.к. трансцендентальное единство апперцепции требуется, должно быть. Как если бы, рассматривая непроясняемую данность априорного единства многообразного, то есть того единства, которое мышление включает в сферу трансцендентального, разум

обратным движением приписывал ему закон, на основании которого оно возможно. Можно различить здесь акт «я мыслю» и требование «я мыслю» (трансцендентное в смысле предельного).

[8] Это различие, кажущееся, на первый взгляд, противоречием между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума», является скорее всего следствием того обстоятельства, что во втором издании Кант отказался от попытки провести дедукцию чистых рассудочных понятий «начав снизу, а именно с эмпирического» (Критика чистого разума. С. 713), то есть от демонстрации «генетического» взаимодействия «трех субъективных источников знания» (Там же. С. 710) в опыте восприятия. Во втором издании очевидно стремление к отделению сферы трансцендентальной философии как аподиктической и необходимой от сферы исследования естествознания и психологии как сферы эмпирического (см., например: Критика чистого разума. С. 203-205).

[9] Э. Гуссерль. Собрание сочинений, т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. Москва, «Гнозис», 1994. С. 83.

[10] Вероятно, для Гуссерля была очевидна известная двусмысленность (трансцендентность) понятия абсолютного первичного потока субъективности и потому он, в соответствии с требованием приведения к данности (феноменологической нормой о недопущении того, что не может быть сущностно усмотрено — см. Э. Гуссерль. «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии». Москва, Лабиринт, 1994. С. 39), пытался обосновать принципиальную возможность явленности первичного потока, однако используя для этого только тезис о его самоконституировании на основе ретенциальной структуры, интерпретируя в этом контексте понятие прото-теперь как понятие «абсолютного перехода» (Феноменология внутреннего сознания времени. С. 86).

[11] Э. Гуссерль. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 161.

[12] Феноменология внутреннего сознания времени. С. 110.

[13] Там же. С. 154.
