

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

В.А. Лехциер

**Феноменология «пере»:
введение в экзистенциальную
аналитику переходности**

*Утверждено Редакционно-издательским
советом в качестве монографии*

Самара
Издательство «Самарский университет»
2007

УДК 10(09)
ББК 87.3
Л 535

Рецензенты:

профессор, доктор философских наук Р.И. Таллер;
профессор, доктор философских наук С.И. Голенков

Научный редактор

заслуженный деятель науки РФ,
профессор, доктор философских наук В.А. Конев

Лехциер В.Л.

Л 535 Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности / В.Л. Лехциер; Федеральное агентство по образованию. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007. — 332 с.
ISBN 978-5-86465-394-4

В книге предлагается постметафизическая тематизация переходности в горизонте экзистенциальной аналитики. Переходность трактуется как опыт «пере» (или пере-живание как жизнь в модусе «пере»), необходимо присущий бытийной конституции человека и осуществляющийся во множестве онтических реализаций. Опыт «пере» раскрывает себя в своих существенных топологических и темпоральных характеристиках, в различении и вместе с тем связывании таких ключевых феноменов «пере», как Иное и повседневность, *павос* и response, соблазн и угроза, травма и techne, событийность и амбивалентность, конечность и фактичность. Опыт «пере» как опыт «перехода через внутренние Альпы» дескриптивно анализируется в книге на материале конкретных регионов опыта, как повседневных, так и не повседневных: художественного опыта, полемоса и опыта патологической боли. Исследование ведется с привлечением принципов респонзивной феноменологии и ориентировано на выработку экзистенциально значимого знания.

Предназначена для философов, представителей различных гуманитарных наук (психология, искусствоведение, социальная теория), специалистов в области биоэтики, для всех, кто интересуется феноменологическими исследованиями человеческого бытия.

УДК 10(09)
ББК 87.3

ISBN 978-5-86465-394-4

© Лехциер В.Л., 2007
© Самарский государственный университет, 2007
© Оформление. Издательство «Самарский университет», 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ: из точки А в точку В

Однажды по дороге в университет меня остановил гаишник — я перешел Московское шоссе не в том месте, где положено. Зебра, точнее ее бледная видимость, располагалась всего в двух метрах от той траектории, по которой я переместился. Но для гаишника этого незначительного отклонения от предписанного вектора перехода было достаточно. Так со всей очевидностью показала себя функциональная и регламентированная реальность переходов, характерная для социального мира. Ситуация продемонстрировала то обстоятельство, что у перехода есть свое место, что это самостоятельная единица сущего, которая в силу своей важности является эффективным инструментом управления власти.

Важность переходов невозможно переоценить. Мы окружены переходами, подземными, наземными, воздушными, они располагаются между станциями, корпусами, этажами, мирами, смыслами, между главами книги или веб-страницами. Человек-пассажир (фр. «passage» — «переход») только и делает, что перемещается с места на место, из пункта А в пункт В, *от* чего-то *к* чему-то. Фольклор предлагает нам различные образы переправы между мирами жизни и смерти, детства и зрелости, предлагает различные мифологии пути, столь же разветвленные, как и тот предмет, о котором в них рассказывается, предлагает множество пословиц, запечатлевающих трудности и превратности перехода. Религия некогда проявила инициативу в плане управления переходом человека в мир иной, инициативу, которую сегодня уверенно перехватила медицина. Адми-

нистрации всех уровней используют переходы для управления людскими потоками. Переход можно закрыть на ремонт, перенести, совсем отменить и, конечно, назначить в качестве *положенного*. Нельзя пересекать границу вне особой, специально очерченной зоны перехода. Переход, таким образом, семиотически и эмпирически выделен, институционализирован, узаконен.

Функциональная сущность перехода, его топологическая *необходимость* не могли остаться в тени, ибо как бы мы еще попали из точки *A* в точку *B*, если бы не он? Переход разделяет, различает пункты отбытия и прибытия и одновременно связывает их, он множит реальность и устанавливает ее единство. Самим своим «к...» он направлен на пункт *B* абсолютно независимо от того, помечен ли он на карте или еще только должен быть найден. Самим своим «от...» он ничтожит реальность, производит ее не-наличие, относительность, формирует требование ухода, постоянное задание движения. Однако нужно признать, что функционализация перехода, его инструментализация есть в определенном смысле забвение его собственной онтологической природы. В переходе мы обычно понимаем «ход», но не «пере». «Пере» заслонено целеустремленным, телеологически ангажированным «ходом», скрыто в нем. Все переходы в нашей повседневности носят служебный характер. Переходы нужно побыстрее пройти, надолго в них не задерживаясь. Они есть то, что связывает одну форму жизни с другой, но сами таковыми не являются. А что если все наоборот: не переход есть функция и средство начального и конечного пунктов движения, а пункты эти есть средство перехода, есть то, что важно лишь постольку, поскольку дает возможность переходу состояться? Что если переход есть особая, самоценная форма жизни, предполагающая особый модус «пере», его безотносительную, неслужебную ценность? Такой переход не будет сущим среди сущего, не будет инструментальной редукцией к функции пространственно-временной корреляции. Он будет формой бытия, способностью быть, осуществляющейся между «от...» и «к...», на месте предполагаемого здесь дефиса, бу-

дет самобытной формой жизни. Воспользовавшись экзистенциалистской риторикой, мы бы сказали о *подлинном переходе*, не нуждающемся в санкционировании и регламентации, переходе, осуществляющемся ради самого «пере».

Такой переход знает литература, его пытается освоить психология, но еще недостаточно знает философия, которая чаще всего недооценивает самостоятельную, обжигающую реальность «пере», слишком поспешно ссылаясь на абстрактные принципы, логические и объективные закономерности. Несмотря на то что переходность всегда была в орбите внимания метафизики, что метафизика предложила целый ряд ее фундаментальных интерпретаций, собственно реальное, *опытное*, событийное в «пере», то есть именно все то, что и делает его *значимым* для человека, его динамическое и всякий раз уникальное свершение в человеческом *пере-живании* оставалось, как правило, за бортом. «Пере» как достояние человеческой экзистенции, как неотчуждаемый онтологический опыт перехода через «внутренние Альпы» открывается философии только в ее постметафизических поисках. И эти поиски еще не завершены.

Посему предметом исследования в этой книге будет как раз собственная самобытная онтологическая реальность «пере» как опыта. Наша задача — эксплицировать его бытийные характеристики, поставить на фундамент опыта, привести к феноменологической данности. Логика работы предполагает философскую критику различных тематизаций переходности, присутствующих в позитивных дисциплинах (1 гл.), историко-философскую реконструкцию типологически репрезентативных по проблеме переходности текстов постметафизической философии XX века, развернутую *поаспектную* аналитику опыта «пере» (2 гл.), наконец, выявление структур переходности в ходе феноменологии различных регионов опыта, как повседневного, так и неповседневного (3 и 4 гл.).

«Пере» — не столько теоретическая проблема, сколько *практическая*, касающаяся всякого личного экзистирования. Поэтому акцент сделан не на строительстве очередной самодовлеющей теории (на решение этой задачи притязания автора ни в коем случае не распространяются),

но на онтологическом истолковании тех конкретных видов опыта, которые знакомы каждому. Кроме того, опыт — слишком хрупкая материя, чтобы взвешивать ее на металлических весах строгих понятий и систематического дискурса. Она нуждается в бережной и заинтересованной аналитической дескрипции, а не суровой термически-терминологической обработке. Поэтому мы старались сделать язык более или менее свободным. Однако полностью лишить исследование систематичности не удалось. То подобие систематики, которое предлагается в книге, — скорее только манера изложения, во многом инерционная, скорее результат неумения найти более адекватный переживанию язык его философского прояснения

И последнее: в приложении помещены стихи автора, манифестирующие биографическую основу исследования, фиксирующие актуальное для автора состояние перехода между философией и литературой.

ГЛАВА

1 ПРЕВРАТНОСТИ «ПЕРЕ»

1. Камень преткновения: грамматика и проблема переходности

Одним из надолго застрявших в моей памяти школьных впечатлений, связанных непосредственно с учебным процессом, является воспоминание о зубрежке грамматических правил русского языка, и в частности, злополучного правила написания слов на *пре-* и *при-*. Уже теперь, задним числом, я понимаю, что, осваивая подобные правила, реализуя их на письме не без ошибок, я, мы все невольно оказывались в зоне повышенной семиотической активности, на территории, все время угрожающей и в то же время интригующей тончайшими смысловыми различиями, логическую основу которых я, признаюсь, не всегда понимаю до сих пор. Правило нужно было зубрить, а в его истоки, уходящие в историю языка, вникать не требовалось и не рекомендовалось, да собственно такой потребности и не возникало. Но вот если с приставкой *при-* все вроде было совершенно ясно: приближение, присоединение, пространственная близость, неполнота действия и т.д., то вот с приставкой *пре-* дело обстояло гораздо туманнее. В особенности с *пре-* в значении *пере-*. Все выглядело так, как будто это значение есть уже нечто само собой разумеющееся, хотя приводимые примеры допускали самые противоречивые интерпретации. *Преграда* — пишем *пре-*, потому что *перегородка*, *прервать* — пишем *пре-*, потому что *перервать*, то есть *пере-* имеет значение некоторого огра-

ничения, разрыва, установки *предела*, камня *преткновения*. Но как тогда понять *преступление*, где пишем *пре-*, потому что *переступить*, выйти за границу? Как в одной приставке сосуществуют два не просто разных, а противоположных значения? Это стало для меня каким-то логическим, мистическим и вместе с тем банальным *препятствием*, которое я, естественно, должен был *преодолеть*. *Преодолеть препятствие* — вот, пожалуй, формула той *превратности* «пере», тех семантических *переворотов*, *перевертышей*, *переходов*, которые в нем *пребывают*: разом препятствие и его преодоление, предел и его преступание¹.

Таким образом, я надолго запомнил, что есть некоторое особое значение *пере-*, с которым не все так просто, что в нем упакованы какие-то существенные смыслы, непосредственно касающиеся нашего существования. Сейчас я понимаю, что эта антиномическая двусмысленность «пере» не случайна. М.Хайдеггер как-то сказал, что дело не в семантической многозначности глагола «быть», а в том, *что*

¹ Подробнее о семантике приставки *пере-* и других русских приставок можно узнать, в частности, из книги: Волюхина, Г.А. Русские глагольные приставки: семантическое устройство, системные отношения / Г.А. Волюхина, З.Д. Попова. — Воронеж: Изд-во ВГУ, 1993. — 196 с. Авторы, обобщая результаты других исследований семантики приставки, предлагают свою формулировку базового денотативного значения *пере-*: «окончание перемещения субъекта/объекта из одного места в другое по кратчайшему измерению пространственного ориентира» (С.112). Из этого значения авторы выводят и сему перехода границы и сему «поперек», означающую движение, направленное по поперечным измерениям объекта. Таким образом, антиномия, заключенная в «преодолении препятствия», вроде бы снимается в апелляции к базовому значению перемещения. Однако там, где для лингвиста вопросы заканчиваются, для философа они только начинаются. Если одна и та же приставка фиксирует разную направленность активности, движение по противоположным векторам, стало быть, у этого «языкового» обстоятельства должны быть какие-то причины. Тем более, если мы примем во внимание, что замкнутого на самого себя, чистого языкового обстоятельства не бывает, что оно всегда есть след тех или иных форм и способов экзистирования.

посредством этой многозначности себя показывает². Так вот указанная семантическая превратность *пере*- отсылает нас к соответствующей структуре опыта, который в дальнейшем будет называться опытом «пере». Действительно, преодолеть препятствие, можно только предварительно его пред-положив. Телос преодоления, переступания реализуется на основе *опыта границы*, рубежа, предела, порога, на которые «пере» как бы натывается, тем самым их обнаруживая и учреждая одновременно. Как, например, мы натываемся на «языковой барьер», разделяющий языки после крушения Вавилонской башни и в то же время делающий возможным и необходимым феномен перевода.

Однако нужно понимать, что если преодоление возможно только тогда, когда есть препятствие, и это совершенно очевидная онтическая логика, то онтологическая логика здесь совершенно иная. «Пере» существует именно ради перехода, и в этом смысле пере-ход в свою очередь пред-положен всякому пере-рыву, всяким пере-городкам. Эта пред-положенность перехода, переступания совершенно априорна, фундаментальна в «пере». Ограничение онтологически фундировано в его нарушении. Так, в частности, пишутся законы: они априори предполагают возможность их нарушения, фигуру преступника. Совершенно не важно при этом, сама ли жизнь нам преподносит сюрпризы в виде болезней, несчастий, угроз, всевозможных ограничений, или человек сам периодически поднимает планку,

² Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / Мартин Хайдеггер. — М.: Республика, 1993. — С.172. «Двойное лицо бытия», которое проступает из многозначности глагола «быть», из его семантического «богатства» и одновременно полной неопределенности, говорит, по Хайдеггеру, не о причудах языка и не о диалектике «на худой конец», которая «всегда навязывает себя там, где именуется противоположное» (С.173), а о существо нашего отношения к бытию. Существо же нашего отношения к бытию, начиная с платоновской философии и вплоть до Ницше, состоит, как полагает Хайдеггер, в безразличии к бытию, в забвении различия бытия и сущего. Так Хайдеггер в данном случае разворачивает онтологическую проблематику, двигаясь от языковых фактов к прояснению «существеннейшего» в нашем опыте.

чтобы ее перепрыгнуть. Важно, что человек переживает подобные границы как свои границы, свои пределы или пределы себя, и переживание это таково, что оно априори предполагает возможность их преодоления, возможность, которая онтически вполне может быть и не реализована.

Предел — это то, на что мы натываемся, это «камень преткновения». Это происходит в самых разных областях жизни и опыта, от самого повседневного до вполне специального. Например, в опыте *Невыразимого* мы натываемся на предел своих творческих способностей, а серьезно заболев, на предел физических или психических возможностей. Но как только предел становится *актуальным переживанием*, наше существование оказывается поколебленным в своих основах, мы словно чувствуем укол со стороны вещей, которые от нас не зависят. Так происходит, несмотря на то, что в принципе мы обладаем знанием о собственных границах, собственной конечности, в частности. Отвлеченное знание и актуальное переживание — разные режимы жизни. Иван Ильич, персонаж рассказа Льва Толстого, умом знал, что «Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен», но то «был Кай — человек, *вообще человек*, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо...»³. И лишь внезапно заявившая о себе патологическая боль в боку, ставшая претендовать на жизнь Ивана Ильича, превратила его из *вообще человека* в единичного и конечного, что повлекло за собой необратимые душевные трансформации. То же — и с опытом невыразимого. Мы хорошо знаем тютчевскую формулу: мысль изреченная есть ложь. Но одно дело знать ее, совсем другое — мучительное переживание собственной немоты и семиотической беспомощности в то время, когда властно заявляет о себе внутренняя необходимость выговориться, выразить то, что тебя захватило.

Актуальное переживание собственных пределов, априори заключающее в себе, как уже было сказано, возможно-

³ Толстой, Л. Н. Собрания сочинений: в 20 т. Т. 12 / Лев Толстой. — М.: Художественная литература, 1964. — С. 92.

сти их преодоления, есть некий вызов, брошенный тебе невидимым противником. Поэтому реальный, а не номинальный опыт-предел, воспользуемся здесь термином Бланшо, есть также *опыт вызова*, переживание захваченности в плен разнообразными враждебными силами, необходимо побуждающими тебя к выработке ответной тактики — побегу, восстанию, хитрости, смирению или каким-то их невероятным комбинациям. В любом случае ты переживаешь ситуацию неотвратимости, необратимости собственной реакции, которая вовсе не является рядовой, одной из других, но является в своем существе *онтологической*, то есть влияющей на дальнейшее существование в его целостности. Опыт предела и опыт вызова или «бытия под вопросом» (Батай) есть фактически один и тот же опыт. То, *что* обнаруживает твою границу, ставит тебя под вопрос. И, наоборот, то, *что* ставит тебя под вопрос, обнаруживает твою границу.

Опыт предела как опыт вызова вызывает тебя из наличного состояния и бросает в воронку «пере», в переживание особого *промежутка* или *перерыва* в бытии, который, тем не менее, даже отдаленно не напоминает перекур. Это перерыв как *перемена* сразу в двух ее значениях: временной интервал, промежуток, с одной стороны, и трансформация, преобразование — с другой⁴. Переживание, застигнувшее себя в подобной неоднозначной ситуации, видимо,

⁴ И здесь опять гений языка нам помогает. С одной стороны, перемена — это *интервал* в деятельности, школьная перемена, тут ничего не происходит, это время отдыха, приостановки текущего напряженного режима жизни. С другой стороны, перемена означает *трансформацию*, причем чаще всего такую стремительную и резкую, что невозможно установить переходы между сменяющими друг друга состояниями. Такова внезапная перемена погоды или резкая смена настроения. «Как ты переменялся!» — с удивлением говорим мы другому или даже сами себе, не заметив «переходного периода», который нередко протекает годами. Соединив два значения «перемены» в одно, получим новое: перемена, «пере» вообще — это специальное время (и место) напряженных трансформаций, некий выделенный интервал в обычном течении жизни, в котором происходит как раз самое главное.

и есть пере-живание в собственном смысле слова, то есть *жизнь в модусе «пере»*. Опыт «пере» как опыт предела, повергающий тебя в смятение, и имманентно предполагающийся в нем опыт перехода есть взаимообусловленные составляющие жизни в модусе «пере». Вместе они образуют неординарный модус человеческого существования — *существование «пере»*.

Разумеется, подобные размышления, отчасти спровоцированные семантической антиномичностью приставки *пере-*, являются робкими и непрочными исходными интуициями, которые еще предстоит обосновать в ходе исследования, раскрыть на конкретном материале, поставить на рельсы философской рефлексии, наконец, опровергнуть. Это интуиции-проблемы, которые меньше всего гарантируют нам гносеологическую очевидность, но, скорее, развешивают бездну вопросов, неясностей и неуверенности. И дело, конечно, не в приставке, а в том, *что* посредством нее себя показывает. Хотя, надо заметить, что так называемый «языковой заход», мышление грамматическими формами как онтологическими категориями сами по себе вполне легитимны и даже продуктивны, учитывая современную ситуацию в философии.

«Языковой заход» на онтологическую проблематику может быть обоснован различными способами. На связь языка и бытия в новейшей философии и лингвистике указывали неоднократно. Например, на постулировании такой связи основан метод понимания культур посредством семантического анализа «ключевых слов». Анна Вежбицкая, которая уже несколько десятилетий разрабатывает этот метод и теоретически, и эмпирически, пытается достичь компромисса между сторонниками антропологического универсализма, мечтающими со времен Лейбница об экспликации «алфавита человеческих мыслей», и сторонниками «лингвистической относительности» человеческого мышления и бытия, типа Сепира и Уорфа⁵.

⁵ Вежбицкая, А. Семантические универсалии и описания языков / Анна Вежбицкая. — М.: Языки художественной культуры. — 780 с. «В действительности нет никакого конфликта между интересом к

Некоторые лингвисты более философичны и прямо ставят проблему языка как онтологическую проблему. «Именно в языке и благодаря языку человек конституируется как субъект, ибо только язык придает реальность, *свою* реальность, которая есть свойство *быть*, — понятию “Его” — “мое я”... Тот есть “его”», кто говорит “его”. Мы находим здесь самое основание субъективности, определяемой языковым статусом лица»⁶. С точки зрения Эмиля Бенвениста, автора данной мысли, в акте высказывания, присваивающем формальный аппарата языка, который до моего акта его присвоения является лишь возможностью, устанавливается референция и с реальным миром, и с самим собой («внутренняя референция»), и с другим лицом. То есть в других терминах и экзистенция как бытие, понимающее себя, и бытие-в-мире, и бытие-с-другими — все это производные акта высказывания, служащего для Бенвениста парадигмальной основой при описании человеческого мира, подобно тому, как в той же роли выступал в философии Э.Гуссерля акт восприятия. Время и пространство также рождаются в высказывании — благодаря настоящему времени, внутренне ему присущему, и различным сгруппированным вокруг него указателям дейксиса.

Здесь, конечно, не место обсуждать, язык ли порождает те или иные феномены человеческого существования или наоборот. Важно отдавать себе отчет в том, что «исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире»⁷, то есть и опыт самопонимания, и естественный «опыт мира», как он реализуется в реальных жизненных отношениях, изначально пронизаны языком, осуществляются, как говорит

языковым и концептуальным универсалиям, с одной стороны, и интересом к разнообразию лингвокультурных систем (language-and-culture systems) — с другой. Напротив, чтобы достичь своих целей, оба интереса должны идти рука об руку» (С.293).

⁶ Бенвенист, Э. Общая лингвистика / Эмиль Бенвенист. — М.: Прогресс, 1974. — С. 293-294.

⁷ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — С. 513.

Гадамер, из «среды языка». Именно поэтому «языковой заход» на онтологическую проблематику вполне оправдан. Если придать этому суждению более сильный смысл, то речь пойдет уже не об оправданности такого начала философствования, а его единственной легитимности. Стоит согласиться с Мигелем де Унамуно, высказавшимся о связи языка и философствования следующим образом: «Сам наш язык, как и всякий другой культурный язык, имплицитно несет в себе некую философию. Действительно, язык — это потенциальная философия... Дело в том, что логически исходный пункт всякой философской спекуляции — это не я и не представление — *vorstellung*, — или мир, как он представляется нам непосредственно в чувствах, а представление опосредованное, или историческое, представление в человеческой обработке, как оно нам дано главным образом в языке, посредством которого мы познаем мир...»⁸. Унамуно и представители *онтологической герменевтики* правы в том, что «мышление — это наследование», что оно «покоится на предрассудках, а предрассудки содержатся в языке»⁹. Комментируя данные цитаты, сделаем акцент на «исходности» языковой рефлексии, так как она не должна подменять собой собственно философский анализ, который в своих последних основах апеллирует к опыту как непосредственной интеллектуальной интуиции¹⁰.

«Пере» — одно из унаследованных нами «представлений в человеческой обработке», реализованное в огромном множестве словоупотреблений и вместе с тем хранящее свой смысл практически в нераспечатанном, целокупном виде. Что же в нем упаковано? Необходимо, таким образом, прорваться к проблеме, к парадоксам собственного соответ-

⁸ Унамуно, М. де. О трагическом чувстве жизни / Мигель де Унамуно. — Киев: Символ, 1996. — С.284.

⁹ Там же. — С.284-285.

¹⁰ Подробнее о соотношении языка и сознания, языка и человеческого бытия в европейской философии последних двух столетий см.: Портнов, А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX-XX вв. / Александр Портнов. — Иваново, 1994. — 371 с.

ствующего опыта, вывести его из состояния «трансцендентальной немоты», дать ему слово¹¹, *принимая в расчет* исходную ситуацию мысли, ситуацию обреченности на опосредованность языком и всей исторической традицией философствования.

К сожалению, лингвистика нам здесь опять мало чем поможет. Она лишь укажет на наличие в языке переходных глаголов, грамматической категории *переходности* и на сущность грамматики как «концентрированной семантики», воплощающей «систему значений, рассматриваемых в данном конкретном языке как особенно важные, действительно существенно необходимые при интерпретации и концептуализации действительности и человеческой жизни в этой действительности»¹². Спрашивается, в чем смысл «пере» как «важной» концептуализации человеческого существования? Оказывается — только в активном и завершенном действии субъекта на объект. Транзитивное предложение или «прототипическое переходное событие», согласно Гивону, включают агенса, действующего по своей воле и иницилирующего ситуацию, пациенса, претерпевающего эффекты действий агенса, и компактного, не делящегося, реального глагола¹³. Вежицкая формулирует смысл грамматической категории переходности немного иначе, сохраняя, впрочем, ее традиционный смысл: в некое время некто намеренно делал (сделал) нечто с чем-то, в силу чего с этим нечто что-то произошло в то же самое время¹⁴.

Итак, переход — это деятельность человека, направленная на вещи и их преобразующая. Переходность, стало

¹¹ В строгом смысле, как это показал Гадамер, нет никакого первичного «бессловесного опыта», который лишь впоследствии получает наименование. Однако естественный, исходный языковой опыт мира и самого себя имеет бессознательную природу, и, следовательно, может быть критически истолкован на путях чуткой к феноменам экзистенциальной аналитики.

¹² Вежицкая, А. Указ.соч. — С.44.

¹³ Givon, Talmy. Syntax: A Functional-Typological Introduction, ii. Amsterdam: John Benjamins, 1990. — 565 p.

¹⁴ Вежицкая, А. Указ.соч. — С.67.

быть, как грамматическая категория закрепляет за человеком структуру бытия-в-мире, чего не скажешь о глаголах непереходных. Или структуру интенциональности, «сознания о...», если говорить в терминах феноменологии сознания. Однако будь то интенциональность или бытие-в-мире, переходность трактуется лингвистикой в рамках исключительно *субъект-объектной* парадигмы Нового времени, где вещи лишь «бессловесная материя», контролируемая и трансформируемая человеческой активностью. Дело даже не в том, что «опыт вещи» не сводим к ее деятельному инструментальному использованию и преобразованию, реализующему способ экзистирования по принципу господства над сущим, а в том, что здесь полностью элиминируется само событие действительного перехода к вещи как выхода к ней, трансцензус за пределы своей монологичности — к возможности вступить с миром в те или иные отношения.

Разумеется, мы всегда *уже* в мире, где вещи у нас под руками, и мы спокойно можем ими пользоваться. Это, как говорил Хайдеггер, «ближайшее», что присутствует в нашем опыте. Но такое стационарное положение дел само по себе не требует никакого перехода: ни как обоснования (и фактического осуществления) той возможности, благодаря которой вещи поступают нам в обладание, ни как перехода за пределы повседневной рутины, накладывающей свой неизгладимый отпечаток на все наши жизненные проявления. Тем более лингвистически понимаемая переходность не фиксирует пассивность «агенса», возможность его претерпевания эффектов *чужой* активности, в результате чего он оказывается в ситуации необратимой реакции, необходимости выработки ответа, поиска новых самообоснований. Не фиксирует она и негативный момент перехода, ведь он всегда есть не только переход *к* чему-то, но и *от* чего-то. Вероятно, по этим причинам особая *длительность*, время перехода полностью снимаются ориентированными на семантику грамматистами в акцентуации результата, завершенного и доступного позитивному наблюдению. И, наконец, самое главное, без особого внимания остается переход, который осуществляется «агеном» к самому себе.

Этот случай, когда «агенс» выступает в роли объекта *собственных* воздействий, фиксируется грамматикой в категории *возвратности*. Одними лингвистами возвратность трактуется как подмножество переходности, другими как самостоятельная грамматическая категория. Ясности и какой-либо адекватной интерпретации здесь никакой нет. Как соотнести переход, который всегда есть переход к чему-то другому, и, с другой стороны, возвращение к себе из некоего инобытия, как соотнести пассивность в принятии на себя эффектов чужих воздействий и спонтанную деятельную активность, нацеленность на результат и в то же время интервальность пере-живания, интенциональность и самонаправленную практику «заботы о себе»? (М.Фуко). Любопытно также, что глагол «быть» является непереходным, то есть вообще не требующим никакого со-бытия и никакого события тем более, и если тут следовать за лингвистическими различиями, то «забвение бытия» только усилится.

Аналогичный пример невозможности основательно опереться на позитивную науку при прояснении феноменов, номинально находящихся в сфере ее компетенции, мы имеем и по ряду других проблем, в том числе и тех, которые так или иначе связаны с проблемой «пере». В частности, с ее транскрипциями в пределах литературного и, шире, художественного опыта вообще. Так текстологические понятия черновика и чистовика, чистовых *редакций* одного и того же произведения, *surgrama lex*, вроде бы проводящей границу между черновым и чистовым текстом, практикой установления канона и т.д., к великому сожалению, не только ничего не скажут нам о сущности творческого процесса, о реальном конфликте между его черновой природой и волей к чистовику, инициированной различными культурными и институциональными мотивами, но, скорее, только затемнят суть дела случайными и факультативными, специализированными определениями¹⁵. Таким образом, проверяя лингвистическое понятие

¹⁵ Подробно об этом пойдет речь в главе, посвященной феноменологии художественного опыта.

переходности на адекватность феномену «пере», мы еще раз сталкиваемся с тем, что можно назвать последствиями «родовых травм» позитивных наук. Сама их предметная ангажированность, привычка работать с четко размеченными и *как бы* объективными областями, размеченность коих всегда безупречно теоретически обоснованна, привычка, за которой в конечном итоге скрывается включенность научного разума в совершенно определенные социальные практики, обуславливают серьезные и неизменно повторяющиеся промахи мимо фундаментальных мишеней антропологически ориентированного познания. Вроде бы безобидные, нейтральные и имеющие свою сферу применения научные понятия на самом деле могут увести далеко в сторону от «существеннейшего» в нашем опыте. И если они призваны гордо и невозмутимо сообщать нам о чем-то, абсолютно не относящемся к «действительно переживаемому миру»¹⁶, то это не означает, что мы должны, как на поводке, следовать за ними в «затвердевшее познаваемое научное бытие»¹⁷. Смысл переходности как структуры человеческой экзистенции, онтологическое значение «пере» как таковое не могут быть эксплицированы из грамматики, как ее трактует современная лингвистика, и должны быть проблематизированы и исследованы другими способами.

2. Переходность и социальность: от обряда к метафоре

Другие мотивы переходности предлагает нам социальная теория: и та, что предпочитает оставаться в кабинетах, только издали наблюдая за тем, что происходит вокруг, и тот ее извод, который служит рабочим инструментом социального действия. Эмпирики, представители фун-

¹⁶ Бахтин, М.М. Собрание сочинений. Т.1. Философская эстетика 1920-х годов / Михаил Михайлович Бахтин. — М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. — С.14.

¹⁷ Там же.

даментальной науки, управленцы любого пошиба и уровня применяют понятие переходности на каждом шагу. Оно и понятно, поскольку на то есть совершенно определенные *онтологические* и *онтические* причины. Онтические связаны с переходным характером наличной социальной действительности, развивающейся, прибегнем здесь к принятым метанарративам, от модерна к постмодерну, от общества индустриального к постиндустриальному или информационному, от реальности к симуляции, от «культуры» к «цивилизации», от локализма к глобализму, от «общины» к «обществу», «от солидарности нужды к солидарности страха» (У.Бек), наконец, от Эдипа к Нарциссу. В принципе даже неважно, от чего именно и к чему именно, важно, и это чувствуется всеми, причем не только в пределах экспертных сообществ, что состояние наличной социальной реальности — это ярко выраженное состояние «от... к...». Реальность тут располагается как раз на месте многоточий. Не случайно в социальных науках возникло направление *транзитологии*, занимающейся не только обществами бывшего соцлагеря, ныне осваивающими капиталистическую экономику, но и вообще всеми странами и процессами, где просматривается сценарий системных общественных трансформаций¹⁸. Кроме того, за последние десятилетия социологами, экономистами, политологами и демографами было создано множество «теорий социальных изменений», и само это понятие — «Social Change» — приобрело самостоятельный вес в научных дебатах¹⁹. Однако, мысля себя как позитивное научное знание, эти теории, как отмечает их исследователь, Р.Будон, в своих универсалистских притязаниях воспроизводят традиционные схемы

¹⁸ См., например, Larsen, S.U. The Challenges of Theories on Democracy: Elaboration over New Trends in Transitology / Stein Ugelvik Larsen. — Columbia Univ Pr., 2000. — 270 p. Сам термин «транзитология» был введен в экономическую теорию в 1992-м г. М. Бэравуа (Michael Buravoi).

¹⁹ Lenski, G. History and Social Change // American Journal of Sociology. LXXXII. 3. 1976. P.548-564; Nisbet, R. Social Change and History. N.Y., Oxford University Press, 1969.

классической метафизики: «вполне возможно, что понятие *социального изменения* является современным «перевоплощением» Истории с большой буквы. По-видимому, все теории социального изменения есть не что иное, как подобное “перевоплощение” философии истории»²⁰. Анализируя различные типы теорий социального изменения, разоблачая их номологические, структуралистские и онтологические предрассудки, Буддон заключает, что как научные они возможны только в качестве частных и локальных, в качестве преодолевших притязания на всеобщий характер²¹.

Родные просторы, очерченные заново после распада СССР, только добавляют масла в огонь, добытый еще Гераклитом и горящий ныне огнями неоновых ламп, круглосуточно возвещающих, что все по-прежнему течет. В России сегодня практически все предъясняется с поправкой на переходность, понятие которой фигурирует даже в официальных документах министерств и ведомств²². Поэтому справедливо отмечает исследователь: «Черты переходности сегодня несут в себе и государство, и проводимая им политика, и социальная стратификация, и сознание жителей страны».²³ Экономика в целом или налоговая система, в час-

²⁰ Буддон, Р. Место беспорядка. Критика теорий социального изменения / Раймон Буддон. — М.: Аспект Пресс, 1998. — С.12-13.

²¹ Там же. — С.253.

²² Так, в частности, Постановление Правительства Российской Федерации (от 31 августа 2006 г. № 530 г. Москва) имело следующий подзаголовок: «Об утверждении Правил функционирования розничных рынков электрической энергии в переходный период реформирования электроэнергетики». Постановление было сделано в соответствии со статьей 6 Федерального закона, которая началась соответственно: «Об особенностях функционирования электроэнергетики в переходный период...».

²³ Рывкина, Р.В. Экономическая социология переходной России. Люди и реформы / Розалина Рывкина. — М.: Дело, 1998. — С.249. Различным аспектам трансформирующейся России посвящено огромное число теоретических, эмпирических исследований и конференций. Например: Экономика переходного периода. Очерки экономической политики посткоммунистической России 1998-2002 г. / под ред. Е.Т. Гайдара. — М.: Дело, 2003. — 832 с.; Россия: риски

тности, военная доктрина или принципы формирования государственного бюджета, система образования и здравоохранения, — абсолютно все, вплоть до форм управления туристическим бизнесом, значится ныне под грифом «переходный период».²⁴

Нет необходимости выяснять, насколько эти заклипания на тему перманентной переходности являются просто дискурсивной симуляцией действительной диагностики современности, в том числе отечественной, или, наоборот, насколько они корректны и легитимны, — нам они важны лишь как очевидная *симптоматика*. Эта ситуация ставит перед нами закономерный и настоятельный вопрос о том, какие антропологические следствия вытекают из подобного тотального *бытия-в-переходе*. Что из этого следует для человека лично? Имеет ли это отношение к нему? Думаю, самое прямое. Общество, конститутивной чертой которого являются конститутивная нестабильность, трансформация, реформа, накладывает определенный отпечаток на своих членов и, самое главное, *апеллирует к их соответствующим способностям*. «Человек перехода»²⁵ должен быть готов к кардинальным переменам, изменениям, должен решаться на прорывы, результат которых никогда предсказать невозможно, на риск, суть которого — переходность, на способ жизни в модусе «пере».

и опасности «переходного» общества / под ред. О.Н. Яницкого. — М.: Изд-во РАН; Ин-т социологии, 1998. — 237 с. Не случайно также в 1990-м г. в России был создан Институт экономики переходного периода, возглавляемый проф. Егором Гайдаром.

²⁴ О.Н. Астафьева, профессор РАГС при Президенте России, пишет: «Россия находится в переходной стадии своего развития, и эта “системная переходность” пронизывает буквально все сферы жизнедеятельности людей, проявляясь на разных уровнях культуры, создавая в обществе ситуацию неопределенности и неустойчивости» // Астафьева, О.Н. «Переходность» как принцип социокультурного развития: движение общества к новому типу культуры. — <http://spkurdyumov.narod.ru/Astaphyeva.htm>.

²⁵ Смирнов, С.А. Человек перехода / С.А. Смирнов // <http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/man.html>

Кроме «злободневных» причин возникновения фигуры переходности в контексте социальной теории, существуют и более глубинные, «всегдашние». Они связаны с тем, как устроена социальная реальность вообще. Мир человека организован множеством социальных институтов, отвечающих за переход человека из одного состояния в другое. В антропологии и этнологии есть достаточно много исследований, посвященных обществам, где обряды перехода занимали значительное место. Это переход из мира живых в мир мертвых, из детства во взрослое состояние, переход от болезни к здоровью и т.п. Сошлемся на одну книгу, которая во многом повлияла на таких классиков антропологии и фольклористики, как Тернер, Леви-Стросс, Пропп, Кэмбэл, Милетинский и др. Это книга французского антрополога ван Геннепа — «Обряды перехода» (1909). Ван Геннеп был «кабинетным ученым», не проводившим полевых исследований, но его идеи оказались необычайно продуктивными. Суть их состоит в том, что он объединил обряды, проводимые при пересечении границ племени, обряды жизненного цикла и даже календарные обряды в единую категорию *обрядов перехода*. Во многом это было обусловлено тем, что ван Геннепу общество представлялось исключительно в категориях *пространства*, в частности, в категориях *границ*. Социальные группы (по полу, возрасту, профессии и т.п.) разделены границами. Жизнь человека в обществе — это периодический переход из одного сообщества в другое, следовательно, периодический переход границ. Полная схема такого перехода у Геннепа содержит три элемента: *отделение* (его обслуживают прелиминарные обряды), *промежуток* (лиминарные обряды), *включение* (постлиминарные). Полностью вся схема реализуется только в инициационной и свадебной обрядности. В родинной и погребальной обрядности чаще всего присутствуют лишь включение или отделение: новорожденного принимают из иного мира, покойника отправляют обратно.

Подчеркнем еще раз, что ван Геннеп акцентирует внимание на *социальном смысле* трансформации человеческого существования, даже если это переход от мира профанно-

го к сакральному, от нечистого к чистому. А подобный кульбит совершается «всякий раз», поскольку в течение всей жизни «человек самой игрой восприятия и собственных оценок оказывается “обернувшимся вокруг себя”»: он смотрит на сакральное, будучи в состоянии светском, и наоборот»²⁶. Что сакрально, а что профанно различается контекстуально, только изнутри социальных оппозиций, в которых пребывают сообщества. Поэтому всякое изменение в общественном положении человека влечет за собой новую диспозицию мирского и священного. Подобные «полные повороты» человека вокруг собственной оси ван Геннеп мыслит социологически: как движение человека от одного общественного статуса к другому, от одного обособленного «магически-религиозного или мирского сообщества к другому»²⁷. И функция у обрядов перехода тоже социальная: они должны «смягчить вредные последствия» изменений общественной и личной жизни, «дабы общество в целом не испытало затруднений и не пронесло ущерба»²⁸.

Вместе с тем в архаическом и традиционном обществе, в отличие от общества Модерна, эти обряды носили не просто формальный характер, знаменуя переход личности в новый социальный статус, но реально приводили к экзистенциальной трансформации, «онтологической перемене», «переходу от одного способа бытия к другому»²⁹. Все обряды перехода, как полагает Мирча Элиаде, воспроизводя сюжеты мифа, подражая богам и космическим переходам от тьмы к свету, от доформенного к оформленному, от жизни к смерти, имплицитно предполагают специфическую концепцию человеческого существования. Она состоит в том, что, «родившись, человек еще не завершен,

²⁶ Геннеп, А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп. — М.: Восточная литература, 1999. — С.17.

²⁷ Там же. — С.16.

²⁸ Там же. — С.9,17.

²⁹ Элиаде, М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — С.113.

он должен родиться еще раз, духовно; он становится окончательно человеком, переходя от несовершенного, эмбрионального состояния к совершенному, взрослому. Одним словом человеческое существование обретает полноту посредством серии обрядов перехода, которые в конечном счете есть не что иное, как последовательные посвящения»³⁰. Таким образом Элиаде, в отличие от французского антрополога, фокусирует внимание на экзистенциальном смысле обрядовой переходности.

Экзистенциальный аспект подобной инициационной практики подчеркивает также Станислав Гроф: «В большинстве доиндустриальных обществ и древних цивилизаций существовали сильнодействующие ритуалы, имеющие целью преобразить и освятить отдельных лиц, группы людей или даже целые культуры. Эти трансформирующие события, называемые антропологами “обрядами перехода”, крайне важны для обсуждения символического переживания смерти и возрождения. Целью обрядов перехода является создание условий для полного перестроения личности. Данный процесс включает в себя не только изменяющиеся психологические или социальные компоненты, но и основные философские и духовные параметры человеческого существования»³¹. «Естественное», данное, мирское человеческое состояние должно было быть низвергнуто в сверхъестественном опыте смерти, за которым следовало второе рождение — рождение в пространстве священного. Перемена способов бытия от неподлинного, профанного к подлинному, сакральному достигалась, таким образом, на путях бытия-к-смерти, которое в свою очередь было априори пронизано бытием-к-заново-рождению.

Большинство антропологов и фольклористов, объясняя те или иные феномены культуры различного времени, в том числе современной, восходят в своих объяснениях к инициационным практикам перехода, архетипически воспроизводящимся на протяжении истории, и на этом

³⁰ Элиаде, М. Указ. соч. С.112-113.

³¹ Гроф, С. Человек перед лицом смерти / Станислав Гроф, Джоан Хэлифакс. — М.: АСТ, 2003. — С.201-202.

объяснение заканчивается. В лучшем случае обрядовые практики проецируются на первичные структуры коллективного бессознательного, построенные по принципу двоичного кода³². Однако как понять подобный двоичный код? Мирча Элиаде в этом отношении выгодно отличается тем, что предлагает *экзистенциально-онтологическое объяснение*, апеллирующее к фундаментальному опыту человека — стремлению «*существовать*, глубоко погрузиться в *реальность*, участвовать в *реальности*, вобрать в себя ее могущество»³³ (курсив автора — В.Л.). Сакральное для *homo religious* — это *подлинная* реальность, могущественная, вечная и насыщенная бытием, в отличие от реальности мирской, случайной, преходящей и произвольной. Этот источник архетипического двоемирия есть тот самый фундаментальный опыт, который Хайдеггер, следуя «по путеводной нити изречения Новалиса», называл «ностальгией, тягой повсюду быть дома»³⁴, ностальгией «по миру в целом», связывая этот опыт с *конечностью* как неотчуждаемым *способом нашего бытия*. Мирча Элиаде, таким образом, проанализировал способ бытия «первобытного вот-бытия»³⁵, о котором Мартин Хайдеггер, автор данного термина, только упомянул в «Бытии и времени». Хайдеггер не стал анализировать «первобытное вот-бытие», поскольку знание о нем дает нам

³² См., например, раздел «Чет и Нечет» в кн. Иванов, Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. / Вячеслав Иванов. — М.: Языки русской культуры, 1999. — 912 с. С точки зрения Вяч. Иванова, двоичные коды культуры коренятся в «генетических предпосылках психофизического устройства человека», связанных, прежде всего, с функциональной асимметрией мозга (С. 516).

³³ Элиаде, М. Указ. соч. — С.18.

³⁴ Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / Мартин Хайдеггер. — М.: Республика, 1993. — С.330.

³⁵ В дальнейшем в работе будет применяться перевод хайдеггеровского термина *Dasein* как вот-бытия (за исключением тех случаев, когда в комментируемых текстах значится другой вариант перевода или понятие сохраняется аутентичным). О самом термине и его переводах см. далее в этой главе.

антропология, которая «уже при первом “протоколировании” материала, его отсеивании и обработке движется в определенном предпонимании и толковании человеческого бытия вообще»³⁶. Вместе с тем он отмечал, что «первобытное вот-бытие» знает свое повседневное и неповседневное бытие и что оно «говорит часто прямее из исходного погружения в “феномены” (взятые в дофеноменологическом смысле)»³⁷, поскольку менее скрыто и усложнено самоистолкованием.

Интересно, что, анализируя архаическое вот-бытие в его основных бытийных модусах, Мирча Элиаде не только пользуется хайдеггеровскими терминами, но и как будто руководствуется фундаментальной для вот-бытия оппозицией подлинного и неподлинного (собственного и несобственного), оппозицией, выделенной Хайдеггером в ходе экзистенциальной аналитики на материале вот-бытия, принадлежащего «высокоразвитой и дифференцированной культуре»³⁸. Будучи основоструктурой вот-бытия, она имеет *всеобщую значимость*, могущую, однако, иметь разную интерпретацию для мира сакрального и профанного.

Сегодня перемещения человека в социальном пространстве называются социальной мобильностью. Социальная мобильность, конечно, не требует периодического экзистенциального обновления. Однако тема переходности в контексте современной социальной топики никуда не исчезла, наоборот, набирает все большую силу. Сменились также многочисленные *персонажи перехода*: паломник — на туриста³⁹, странствующий в поисках подвига рыцарь — на передислоцирующегося военного, номад — на мигранта. Однако и здесь по-прежнему сохраняется и время от времени реализуется возможность «оборота вокруг собственной оси», реальной встречи с тем, что вырывает тебя из

³⁶ Хайдеггер, М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. — М.: Ad Marginem, 1997. — С.51.

³⁷ Там же. — С.51.

³⁸ Там же. — С.50-51.

³⁹ Бауман, З. От паломника к туристу / Зигмунт Бауман // Социологический журнал. — 1995. — № 4. — С.133-154.

наличного бытия и бросает на собственные возможности, как бы ввергая в пере-живание как жизнь в модусе «пере».

Переходность имеет отношение не только к социальному пространству, как ее новаторски тематизировал ван Геннеп, но и к *социальному времени*. *Кризис, катастрофа, реформа, революция, переворот* — все эти понятия описывают различные онтические формы переходности как онтологической черты исторического времени. Я бы хотел подчеркнуть, что речь в данном случае идет не о простом чередовании эпох, не об этапности, последовательности, стадийности и т.п. Переходность — это не «стадии роста» истории или личной биографии. Идея «стадий роста», этапности, чередования эпох и возрастов основана на идее непрерывности существования, неизбежности развития по принципу «снежного кома». В предварительном пока порядке скажем, что чистое «пере» — это как раз *прерывность*, особые *перерывы во времени, дискретность, промежутки*. Так называемый «переходный возраст» — это не какой-нибудь закономерный и планомерный переход от одного возраста к другому, но возрастной разрыв, слом, болезненность, поэтому он такой сложный, неопределенный и непредсказуемый.

«Распалась связь времен», «Век мой, зверь мой, кто сумеет // Заглянуть в твои зрачки // И своею кровью склеит // Двух столетий позвонки»⁴⁰ — обычно в таких случаях говорят «переходная эпоха», «переходный период», «исторический перелом»⁴¹. Революция, в частности, одна из самых

⁴⁰ Мандельштам, О.Э. Сочинения: в 2-х т. Т.1. Стихотворения // Осип Мандельштам. — М.: Художественная литература, 1990. — С.145.

⁴¹ «Переходные периоды выпадают из обычных рамок периодизации исторических эпох. Они несут на себе отпечаток как уходящей, так и приходящей цивилизации, их противоборства, бремя неустойчивости, стремительной смены исторических событий, возможность рецидивов прошлого, перемещения эпицентров исторического прогресса. Переходные периоды бывают разной длительности — от нескольких месяцев для краткосрочных циклов... до нескольких десятилетий и даже столетий для цивилизационных циклов». Яковец, Ю.В. Циклы. Кризисы. Прогнозы / Ю.В. Яковец. — М.: Наука,

метафизических форм социальной переходности, поскольку она всегда направлена не столько на изменение наличного порядка, сколько на изменения бытия вообще. Метафизический смысл революции заключается не в отрицании конкретного наличного порядка, сколько в отрицании субстанциальности бытия как таковой. XX век — век разнообразных революций: «консервативной»⁴², «культурной», сексуальной, научно-технической, не говоря уже о различных политических революциях⁴³. В терминах революции сегодня рассматривается история науки⁴⁴. Например, говорят о революции в генетике, ставящей под сомнение будущую идентичность человеческой природы⁴⁵. Революция даже стала рекламным слоганом («революция в косметике», «революция в компьютерных технологиях»). Разумеется, это уже инфляция термина. Тем не менее, тут

1999. — С. 235. Проблематика «переходных периодов», «промежуточных зон» истории возникла в контексте классического историзма, для которого характерен стадийный и прогрессистский подход к истории. За время существования научной историографии в роли таких пограничных образований западной традиции выступали эпоха Возрождения, Реформации, Средневековья, как краткого, так и «долгого» (до XVIII в.), периоды «смутных времен», революций и т.п. Подробнее о понятиях «переходный период» и «переходная эпоха» см., например: Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность / под ред. В.Л. Малькова. — М.: Наука, 2003. — 482 с.; Журавлев, В.В. Переходные эпохи в истории / В.В. Журавлев // Новая и новейшая история. — 2004. — № 4. — С.154-163.

⁴² См. об этом: Руткевич, А.М. Что такое консерватизм? Монография / Александр Руткевич. — СПб.: Университетская книга, 2000. — 180 с.

⁴³ Подробнее о революции см.: Могун, А. Опыт и понятие революции / Артемий Магун // НЛЮ. — 2003. — № 64. — С.54-79; Революция и современность / под редакцией Д.У. Орлова, К.С. Пигрова, А.К. Секацкого. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — 178 с.

⁴⁴ Кун, Т. Структура научных революций / Томас Кун. — М.: Прогресс, 1977. — 304 с.

⁴⁵ Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Юрген Хабермас. — М.: Весь мир, 2002. — 144 с.

сказывается так называемый *катастрофизм* нашей эпохи, скорость инноваций, частота перемен. Такие понятия, как «неолитическая революция» или даже «буржуазная революция», обозначают гораздо большие отрезки времени. Тот факт, что мы сегодня так часто употребляем этот термин, свидетельствует о том, что у нас давно уже нет устойчивой картины мира. Она все время меняется. Революции все время ставят перед человеком все новые и новые вопросы о нем самом, так что он все время оказывается в подвешенном состоянии, в состоянии «пере». «Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина? (Психоанализ, по меньшей мере, положил начало этой неуверенности). Что же касается политической и социальной революции, послужившей прототипом для всех других, она, предоставив человеку право на свободу и собственную волю, с беспощадной логикой заставила его спросить себя, в чем же состоит его собственная воля, что он хочет на самом деле и чего он вправе ждать от самого себя?»⁴⁶.

Кризис — другая онтическая темпоральная форма социальной переходности. Обычно различают кризис и катастрофу⁴⁷. Кризис — ситуация, из которой еще возможен выход (есть надежда на выход). Катастрофа — ситуация, когда что-то потеряно безвозвратно («гуманитарная катастрофа», «техногенная катастрофа», «экологическая катастрофа», периодическая гибель всех видов флоры и фауны, согласно «теории катастроф» Ж.Кюве). Начиная с рубежа

⁴⁶ Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр. — М.: Добросвет, 2000. — С.38.

⁴⁷ Подробней см.: Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. материалов конференции / под редакцией Д.У. Орлова, К.С. Пигрова, А.К. Секацкого, Е.А. Смирнова. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. — 274 с.

XIX — XX вв. философия и различные науки все время говорят о кризисе. В.С. Соловьев — «Кризис западной философии», Альфред Вебер — «Кризис европейской культуры», Н.А. Бердяев — «Духовный кризис интеллигенции», Вяч. Иванов — «Кризис индивидуализма», Эрих Фром — «Кризис психоанализа», Джордж Сорос — «Кризис капитализма» и т.п.; кризис гуманизма, искусства, либерализма — все это постоянные темы гуманитаристики XX века. При этом под кризисом понимается нечто деструктивное, тяжелое переходное состояние, вроде кризиса среднего возраста, обострение, гипертонический криз.

Все эти процессы маркируют наш век как «переходную эпоху». Переходность оказывается сущностной чертой *современности* как *идеи*, как определенного истолкования исторического времени. Современность, как пишет К.С. Пигров, «предстает через метафору болезни, она всегда ”воспалена”». Это лихорадка времени», современность «при всем своем положительном звучании есть “сумерки истории”, — “безвременье” — переходная, кризисная эпоха, которая всегда неопределенна, двойственная»⁴⁸. Проблематика *модерна* как исторического истолкования *nostrum aevum* («наше время») в качестве *nova eatas* («новое время») со свойственной этому истолкованию риторикой нового рождения, перехода⁴⁹, находится сегодня в центре социальной теории и во многом определяет ее актуальные контуры. Многие диагностические выводы и конкретные социальные действия зависят сегодня от решения вопроса о незавершенности или исчерпанности модерна. Целый ряд явлений культуры поставлен на кон в дискуссиях о модерне, стратегиях его самообоснования, и о том, что идет (если

⁴⁸ Пигров, К.С. Топосы времени / Константин Семенович Пигров // Модусы времени: социально — философский анализ: сб. статей. — СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2005. — С.153.

⁴⁹ «Нетрудно увидеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с до сих пор бывшим миром своего наличного бытия и своего представления о себе и готов погрузить его в прошлое и трудиться над своим преобразованием». Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа/Г.В.Ф. Гегель. — СПб.: Наука, 1992. — С.6.

идет) на смену современности⁵⁰. Однако за концептом современности как актуализации и тотализации идеи переходности, за процессами исчерпания современности и перехода ее как определенной исторической эпохи во что-то иное нельзя упускать из виду переходность как онтологическую характеристику социального времени вообще, делающую возможной те или иные частные ее изводы. Именно поэтому Пауль Тиллих пишет: «В истории продолжается перманентный кризис, — кризис в двояком смысле этого греческого слова: суд и разделение»⁵¹. Эту же мысль развивает Фридрих Ницше: «Переходный век: так говорят о нашем времени — и вполне справедливо. Однако не в том смысле, что будто бы *наше* время имеет на такое название *больше* права, чем какое-нибудь другое время. На всем обширном пространстве истории, куда мы не ступим ногой, мы всюду находим неустойчивую почву? Старые понятия борются с новыми, и люди с более тонким чутьем, которых прежде называли пророками, но которые на самом деле только чувствовали и понимали то, что совершается вокруг них, знают и обыкновенно боятся того, что творится. Кажется, что мир в конце концов должен распасться на куски и погибнуть! Но он не погибает: *старые* деревья *падают* и на их месте вырастает *новый* лес: в каждый момент истории мы видим истлевающий и возрождающийся мир»⁵²(курсив автора. — В.Л.).

Все эпохи в определенном отношении переходные, причем не как ничтожащие себя в неумолимом, прогрессивном наступлении всяких последующих, но, наоборот, как «приостановки» (эпохе), зависания, топтания на месте, выпадения из графика, круговращения, повороты вокруг собственной оси, переборы вариантов — и в смысле их ритмического прощупывания, и в смысле их пре-избывания

⁵⁰ См., например, Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. / Юрген Хабермас. — М.: Весь мир, 2003. — 416 с.

⁵¹ Тиллих, П. Избранное: Теология культуры // Пауль Тилих. — М.: Юрист, 1995. — С.222.

⁵² Ницше, Ф. Утренняя заря / Фридрих Ницше. — Свердловск, 1991. — С.265.

(перебор — в значении зашкаливания, болезненного переизбытка). Опять-таки, отдавая долги устоявшимся историко-софским метанарративам, родившимся на пересечении теологии, эволюционизма и художественной литературы, скажем: История и есть один большой переход, осуществляющийся в бесконечном количестве малых. Человечество куда-то идет, но идет так, что продолжает пребывать в состоянии «пере». Совершенно непонятно, откуда оно вышло, из рая или из стада обезьян. И не ясно, куда оно идет — это тоже область мифа и футурологии. Ясно, что оно все время живет в этом модусе «пере», *от чего-то к чему-то*, как бы реализуя *брошенность* как бытийную черту вот-бытия, всегда «скрытую в своем откуда и куда»⁵³.

Переходность — не только черта социального времени и социального пространства, но еще и то, что вообще делает общество *возможным*. Постольку, поскольку непосредственная социальная действительность есть «связь между личными представлениями»⁵⁴, есть интенциональный предмет моего воображения, то общество становится возможным, если каждый из нас совершенно автоматически, рутинно и непрерывно соотносит себя с *другим*, выходит из себя (в своем сознании) и достигает (в сознании) *другого*⁵⁵. Общество, как определял еще Макс Вебер, есть ментальный акт соотнесения себя с *другим*. Присутствие на-

⁵³ Хайдеггер, М. Указ. соч. — С.135.

⁵⁴ Кули, Ч. Человеческая природа и социальный порядок / Чарльз Кули. — М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000. — С.91.

⁵⁵ Здесь не место подробно останавливаться на проблеме трансцендентально-генетического первенства интерсубъективности или субъективности, «Мы» или «Я», на проблеме изначальной опосредованности «Я» *другим*, являющейся традиционной темой философии от Гегеля и Маркса до Мида и Лакана. Равно как не разбирается тут и специальная феноменологическая контрверза, вырастающая из разных априорных логик: какой базовый опыт обуславливает все прочие — синтез, идентификация или различие. В данном контексте нам интересна лишь та сторона повседневной конститутивной активности сознания, которая явно содержит в себе феномен переходности.

личного другого онтологически факультативно, хотя он-тически его отсутствие для конституции общественного можно вытерпеть какое-то конечное время, пока хватает сил воображения. Что случается тогда, когда этих сил больше не остается, показал, в частности, Мишель Турнье в романе «Пятница или Тихоокеанский лимб», главный герой которого, Робинзон, периодически утрачивая «априорную структуру Другого», то и дело погружался в «жизну кабаньего болота», пока окончательно не идентифицировал себя с органической и оргазмической частью мира природных стихий.

Как осуществляется акт соотнесения? Я вижу (возьмем ситуацию с эмпирическим другим), как другой выглядит, как он движется, говорит — значит, делаю я вывод, он такой же, как я, он мое alter-ego. Он так же, как и я, обладает сознанием и может управлять собственным телом, ведь кинестетический опыт сознания как того оператора, который может управлять моим телом (Leib), у меня уже есть. Мы — что-то одно, мы тождественны, мы — люди «среди других людей», «взаимное бытие-друг-для-друга»⁵⁶. Так совершается акт аппрезентации, апперцепции по аналогии, «апперцептивный перенос из моего тела»⁵⁷, проанализированный Эдмундом Гуссерлем в пятой «Картезианской медитации» и являющийся, по сути, трансцендентальным и одновременно эмпирическим фундаментом социального. Трансцендентальным — для Эдмунда Гуссерля, эмпирическим — для одного из его последователей, Альфреда Шюца, и других представителей феноменологической социологии, исследующих те автоматические, рутинные, совершаемые в повседневности акты сознания, в которых интенционально и на базе «естественной установки» конституируется, воспроизводится общий, интересубъективный мир⁵⁸. Для социального опыта сначала необходимо отожд-

⁵⁶ Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т.4. Картезианские медитации / Эдмунд Гуссерль. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — С.116.

⁵⁷ Там же. — С.98.

дествление. Дальше я узнаю, что он (тот, кого я уже включил в одно сообщество с собой, сообщество людей) футболист, гражданин Франции, разделяющий националистские идеи. И тут я замечаю наши различия. Я не футболист, не гражданин Франции и не разделяю националистских убеждений. Так происходит разотождествление, расподобление. Затем я замечаю, что я, скорее, похож на других людей, то есть в основе социальности лежит ментальная интересубъективная *игра* подобий и различий, игра *метафорических* переходов от одного к другому.

Понятие *метафоры* в социофилософском контексте всплыло не случайно. Здесь, как и на своем привычном месте провокативного дискурсивного ресурса или способа восприятия, оно также предлагает нам нетривиальный мотив переходности, демонстрируя вездесущность искомого феномена. Метафора, разумеется, не только художественный троп, заключающийся в скрытом уподоблении вещей. Мета-фора как транзитивность, как пере-нос (а стало быть, как феномен «пере») — это и *способ существования социального как такого*. В социофилософском контексте понятие метафоры иногда фигурирует для того, чтобы обозначить парадигмы развития культуры и знания. В этом случае признается, что в основании таких парадигм лежит та или иная *базовая метафора*, например, антропоморфная метафора мира, метафора мира-машины (и человека-машины) или, наоборот, мира-организма⁵⁹. Однако связь социального и метафоры к этому свести нельзя. Понятием

⁵⁸ См.: Щюц, А. Структура повседневного мышления / Альфред Щюц // Социологические исследования. — 1988. — № 2. — С. 129-137; Он же. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. — М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. — 336 с.

⁵⁹ См.: статью Ортеги-и-Гассета «Две главные метафоры» в кн.: Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры / Хосе Ортега-и-Гассет. — М.: Искусство, 1991. — 588 с. Аналогичного подхода придерживается, например С.С. Гусев, один из авторов коллективной монографии, продолжающей некогда прерванную серию Санкт-Петербургских Чтений. Гусев, С.С. Метафора — знак неполноты небытия // С.С. Гусев // Перекрестки метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. — СПб.: Алетейя, 2000. — С.124-154.

метафоры может быть описано само существо *социального опыта*, то есть того опыта, в котором порождается социальная форма бытия.

Метафора как существо социального опыта имеет ту же структуру, что и метафора как базовая характеристика *опыта художественного*. Рассмотрим ее на примере художественной метафоры. Последняя имеет непосредственное отношение к производству своеобразной художественной онтологии, в рамках которой вещи начинают свое смысловое становление. Взятая в аспекте актуализации и самоактуализации вещи, метафора есть глубинная форма существования вещей в мире, впервые явленная (являемая) в событии художественного. В своем телосе она реализует две интенции. Первая — это *уподобление, отождествление вещей*, в результате чего устанавливаются связность их друг с другом, взаимопринадлежность, озабоченность существованием друг друга: каждая вещь живет, сознавая себя лишь в свете всех других. «Вещь — это часть Вселенной, в которой нет ничего абсолютно обособленного, застывшего, не имеющего подобий... Каждая конкретная вещь есть сумма бесконечного множества отношений»⁶⁰. Собственно метафора учреждает эти отношения. В данном аспекте метафорического существования вещи не одиноки, они дружны в коллективном качественности, в совместной обусловленности и согласованности. Поэтому «На самом деле куст похож на все» (И. Бродский). Так возникает подвижный универсальный мир, чреватый безграничными возможностями, мир становления, «книга перемен», где «все едино» и каждая вещь способна превратиться в другую.

Вторая интенция художественной метафоры — *разотождествление, расподобление, персонификация вещей*. Метафорическое бытийствование вещей означает то, что в общение вступают исключительно автономные, безподобные, не-сравненные вещи. «В метафоре живет ясное сознание неидентичности»⁶¹. В этой связи Ортега-и-Гассет приводит пример Макса Мюллера, обратившего внимание на то,

⁶⁰ Ортега-и-Гассет, Х. Указ.соч. — С.61,71.

⁶¹ Там же. — С.106.

что первоначально метафора не была скрытым или явным (со словом «как») уподоблением, но, наоборот, строилась как акт отрицания тождественности с чем-либо. Так в «Ведах» поэт «не говорил “твердый, как камень”, но “sa parvato na asyutas” — “он твердый, но не камень”»⁶², подчеркивая тем самым неидентичность уподобляемых вещей. Сравнивая себя с другими вещами, вещь сравнивает себя с собой же, смотрит на себя как бы со стороны, присматривается к своим возможностям и качествам. Игра различий и подобиий, в которые оказывается втянут предмет в метафоре, есть способ выяснения предметом своего собственного, поиска собственной целостности. Как пишет Г.Амелин, «метафора как целостное событие имеет дело не с отождествлением разных предметов, а с различием внутри одного предмета, отличением предмета от самого себя. Точнее — точка уподобления двух разных предметов является точкой расподобления предмета с самим собой... Предмет начинает длиться, времениться, делает шпагат во времени»⁶³. Во многом это связано с тем, что при отождествлении включается модус *как если бы*, как если бы тождество было осуществимо. Все напряжение, вся интрига и провокация художественной метафоры в том и заключаются, что сколь ни уподобляй, все равно каждая вещь есть персона и дорожит свой независимостью. Но чтобы она засверкала еще ярче, ее нужно спровоцировать на актуализацию своей «дружости»⁶⁴, различенности. Такая провокация не может быть не чем иным, как актом отождествления вещи. Вещь

⁶² Ортега-и-Гассет, Х. Указ.соч. — С.61,71.

⁶³ Амелин, Г. Метафора как темпоральная структура / Г. Амелин // Логос. — 1994. — № 5. — С.268.

⁶⁴ Как сообщает Х.Арендт, понятие дружости (лат.alteritas) в средневековой философии означало универсальную характеристику бытия, превосходящую каждое конкретное качество. Другость — аспект множественности, делающий все наши определения различениями. «В человеке другость, которую он разделяет со всем, что есть, и своеобразие, которое он разделяет со всем живым, становится уникальностью, и человеческая множественность — это парадоксальная множественность уникальных существ». — Арендт, Х. Ситуация человека / Ханна Арендт // Вопросы философии. — 1998. — № 11. — С.132.

среди других вещей и в совокупности с ними образует сообщество *независимых* вещей, каждая из которых может свободно собой распоряжаться. Неповторимость, самодостаточность и самосоотнесенность вещей, феноменологическая множественность бытия — вот другой аспект метафорической интенции. Иначе говоря, в метафоре как средстве поэтики мы прозреваем не столько реальность *единого*, сколько реальность *множественного* бытия⁶⁵.

Так и в социальной реальности, являющейся реальностью многого и единого. Человеческое «я» смотрится в целях самоидентификации в другое «я» (известный образ зеркала), пере-носит себя к нему, ставит себя на его место, учреджая единое intersubъективное поле типизаций, ролей, габитусов, институтов, но потом возвращается обратно, в апофатическую глубину собственного неповторимого и необобщественного бытия. Вроде бы все люди одинаковы, но и все различны. Разумеется, дело обстоит сложнее, и о простой последовательности актов говорить не приходится. Георг Зиммель поэтому выделяет сразу несколько как бы одноуровневых *социальных априори*, делающих общество возможным. Среди них априори типизации, обобществления, с одной стороны, и, с другой — априори всегда остающегося в нашем опыте необобществляемого остатка (и в отношении самотипизации, и в отношении типизации Другого) — того самого апофатического модуса нашего бытия⁶⁶. Зиммель, безусловно, прав, выводя разговор на уровень априорных структур, однако, постольку, поскольку мы вообще имеем право употреблять понятие акта, фактической активности, мы должны замечать эту реальную работу соотношения себя с Другим, как и работу самоотношения, эту непрерывную циркуляцию от себя к Другому и обратно, работу уподобления и различения, явля-

⁶⁵ Подробней об этом см.: Лехциер, В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта / Виталий Лехциер. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — С.154-166.

⁶⁶ Зиммель, Г. Как возможно общество? / Георг Зиммель // Зиммель, Г. Избранное. Т.2. Созерцание жизни. — М.: Юрист, 1996. — С. 509-528.

ющуюся универсальной сущностью метафорического опыта.

Широкое, существенно онтологизированное понятие метафоры дает нам и еще одну перспективную возможность мыслить «пере», возможность, продвигающую нас дальше, к еще более изначальным способам тематизации исследуемого феномена. Перенос, метафора — это не только и не столько перенос с места на место, перестановка, передислокация, но и перенос в смысле *претерпевания*, страдания, патоса. Например, мы говорим: «Это невозможно вынести» или «он перенес заболевание». Такой перенос предполагает тяжкое *бремя*, *ношу*, которую несет человек, ношу, имеющую непосредственное отношение к его существованию, как у крестоносца, Христофора или даже носителя неистребимой никакими препаратами инфекции. В любом случае перенос как претерпевание обнаруживает конечность экзистенции и ее пассивность, обнаруживает «жало-в-плоть» и преобразующую силу Иного, обнаруживает вос-приимчивость, учреждающую возобновляемое само-отношение и «заботу о себе», провоцирующую переход к себе другому, то есть ту же структуру «от... к...».

Однако, подводя итоги рассуждений на тему «переходность и социальность», мы должны заметить, что ни тематизация переходности как черты социального времени и пространства, ни истолкование ее как существа социального опыта не могут удовлетворить наш запрос относительно сущности «пере» как такового. Социология, антропология, историография способны лишь указать на наличие разнообразных форм проявления переходности на уровне социального бытия, предоставляя огромный и весьма разношерстный материал для осмысления. Разношерстность этого материала во многом связана с теми всегда уже имеющимися в социальных науках стереотипами относительно переходности, когда данное понятие используется как нечто само собой разумеющееся. Вместе с тем многие теории, рассматривающие переходность в контексте социальных структур, прямо оказываются перед необходимостью их истолкования, исходя из более глубинного философского бэкграунда, в частности, экзистенциально-онто-

логического. Без тематизации «пере» как необходимой структуры человеческой экзистенции вряд ли можно понять ее объективное наличие на уровне общественного устройства.

Думаю, что сказанное справедливо и в отношении других фундаментальных форм человеческой жизни. Например, точно так же невозможно остановиться на социологической версии того *коммуникативно-полемиического априори*⁶⁷, который управляет развитием и функционированием знания. Недостаточно просто сослаться на конкуренцию социальных групп в определении реальности или распределении материальных благ. Такие объяснения сегодня выглядят слишком абстрактными и необязательными, остающимися на уровне безличного социального взаимодействия. Они также абстрактны, как некогда привычные ссылки на «человеческую природу». Если методология истолкования не учитывает, говоря словами Бахтина, моего «единственного бытия-события»⁶⁸, то его результаты не могут иметь для меня никакой значимости. Поэтому та дилемма, которая намечается в нашем повествовании, — не отвлеченно-методологическая проблема, не вопрос о курице или яйце, а в конечном итоге вопрос выработки экзистенциального значимого знания. После того как фило-

⁶⁷ Понятие, коррелятивное понятию «трансцендентального полемоса» П. Слотердайка. Слотердайк, П. Критика цинического разума / Петер Слотердайк. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. — С.397.

⁶⁸ Бахтин, М.М. Указ. соч. — С.14. В отношении «голой» теории, коррелятом которой является объективный, самозаконный, равный себе мир, отвлеченный от моего незаменимого места в бытии и следующей отсюда императивности ответственного поступания, Бахтин пишет: «Никакая практическая ориентация моей жизни в теоретическом мире не-возможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в нем я не нужен, в нем меня принципиально нет. Теоретический мир получен в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, «как если бы меня не было»... , не может дать никаких критериев для жизненной практики, жизни поступка, не в нем я живу, если бы оно (теоретическое понятие бытия. — В.Л.) было единственным, меня бы не было». — Там же. — С.13.

софия все основные и принципиальные проблемы человека уже поставила на совершенно новое основание, на основание *экзистенциального переживания*, которое всегда мое, на основание *опыта*, тех смыслов, которые в нем возникают, апеллирование к абстрактным и безличным инстанциям выглядит естественнонаучным рудиментом в области, по своему существу являющейся гуманитарной. Поэтому нам необходимо двигаться дальше, безусловно, учитывая все коннотации и мотивы переходности, возникшие в социофилософском контексте, но все же двигаться в направлении экзистенциально-онтологической постановки проблемы «пере».

3. Территория «психе», трансформеры, переходный возраст

На пути в указанном направлении нас встречает психология с ее собственными и весьма многообразными сюжетами переходности. Настолько многообразными, что здесь можно по-настоящему завязнуть. Однако выделим ключевые смежные линии. Опыт «пере», что видно и по предыдущим рассуждениям, предполагает траекторию психической трансформации. И мы не можем поэтому миновать словечка *транс*. «Пере» в своем существе есть «транс». Транс как разновидность измененных состояний сознания — интимная тема психологии, сфера ее полномасштабного владычества. Психология изучает его формы и уровни, психические и социальные функции, работает с трансом как с конкретным психическим состоянием, располагая и оттачивая соответствующее техне. Исследуются физиологические, психологические, фармакологические средства достижения транса, его бытование в контексте архаических и современных культурных практик. Обобщая эти данные, Чарльз Тарт выделяет «гиперкинезийный транс, связанный с эмоциональным заражением, встречающимся в условиях группы или толпы», «целительный транс во время религиозных обрядов», «состояния шаманского и пророческого транса во время ритуальных церемоний», «транс при

хождении по углям», «транс во время оргий», «экстатический транс» дервишей, состояния духовной одержимости, гипнотический транс, музыкальный, «пассивное состояние ума», возникающее спонтанно или достигаемое путем медитации и т. п.⁶⁹ Эрика Бургиньон классифицирует состояния транса не по способу их индуцирования и функционирования, а по характеру самого опыта на два основных вида: транс одержимости и транс видений или путешествий⁷⁰. Сегодня это обширное поле междисциплинарных исследований, во многом инспирированных так называемой «психоделической революцией» и другими специфическими тенденциями западной культуры второй половины XX века⁷¹.

Между тем понятие транса и понятие измененных состояний сознания вообще все чаще становятся пристальным объектом взыскательной философской рефлексии. И тогда обнаруживаются связанные с этими понятиями парадоксы и противоречия, не только сугубо терминологические, но и фактические трудности определения и структурирования опыта. В частности, измененные состояния сознания предстают как такие состояния, в которых происходит выход из себя, потеря самотождественности и, наоборот, презентирование того, что уже есть в нас («что у трезвого на уме, у пьяного на языке»), как состояния, в которых отменяется диктатура идентичности, как отказ от цензуры «я», и, напротив, как характерный атрибут

⁶⁹ Тарт, Ч. Измененные состояния сознания / Чарльз Тарт. — М.: Эксмо, 2003. — С.18.

⁷⁰ Бургиньон, Э. Измененные состояния сознания / Эрика Бургиньон // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под ред. А.А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С.405-461.

⁷¹ Тимоти Лири: Искушение будущим / под общ. ред. Роберта Форте. — М.: Ультра; Культура, 2004. — 448 с.; Коллин, М. Измененное состояние. История экстази и рейв-культуры / Мэтью Коллин в соавторстве с Джоном Годфри. — М.: Ультра; Культура, 2004. — 360 с. См. также книгу пионера исследований измененных состояний сознания: Джеймс, В. Многообразие религиозного опыта / Вильям Джеймс. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992. — 418 с.

субъекта, поскольку только субъект может сам выводить себя из строя (из анонимности, данности), как нечто экстраординарное и вместе с тем повседневное. С одной стороны, это расставание с «человеческим, слишком человеческим» ради слияния с бытием, Абсолютом, с другой стороны, это как раз практики, создающие человеческое в человеке (осколки архаических и экзистенциальных практик). Это желание ухода и выхода, но также и возможность возврата в «то же самое место». Это, наконец, индивидуальный опыт, бытие-для-себя и в то же время это коллективный опыт, бытие-для-другого, поскольку, например, измененные состояния сознания шамана выполняют важную социальную функцию⁷².

Оставим психологическое психологам, тем не менее, справедливости ради следует сказать, что если придерживаться строгой логики последних обоснований, то *психическое должно быть фундировано в онтологическом*, и тогда психическую способность к трансу следует обосновать как изначально бытийную способность экзистенции. Вспомним, как Хайдеггер продолжил начатую Ф.Бретано феноменологическую тему интенциональности ее укоренением в экзистенциальной аналитике, отвечающей на вопрос о том, какого рода бытием обладает то сущее, сознание которого организовано интенционально. Поэтому проблематика транс-состояний вполне может и должна быть переформулирована в терминах экзистенциальной онтологии, в контексте исследования бытийных структур человеческого существования. Тем не менее, разнообразным материалом, который имеется в распоряжении психологии относительно «пере», пренебрегать нельзя, поскольку базовые структуры экзистенции не существуют нигде, кроме как реализуясь в том или ином конкретном опыте. Именно с конкретного опыта в его свершении, с опыта во всех его региональных разновидностях, как повседневных, так и неповседневных, может быть считано его онтологическое измерение.

⁷² См. подробней: Ужас реального / Т. Горичева [и др.]. — СПб.: Алетейя, 2003. — С.222-259.

Однако надо также отметить, что *транс* — вовсе не привилегированная тема психологии, но сфера интересов множества наук и сквозная структура внушительного многообразия опыта. Философия ведет разговор о трансценденции и трансгрессии, медицина — о трансплантации, физика, информатика и математика — о трансмиссии и транспозиции, экономика — о трансфертах и трансакциях, социология о транзитивности, как и лингвистика, которая также говорит о транслитерации, транскрипции и трансформационной грамматике, биология и экология — о трансгенной продукции и трансмутации, фольклористика — о трансфигурации героя. «Транс» есть там, где востребованы переносы и переходы, а мы видим из этого далеко не полного перечня, что востребованы они везде. Очевидно, что понятие транса все же существенно девальвировалось — не столько из-за его расхожести в психологической и, главным образом, околопсихологической литературе, сколько благодаря появлению на свет славного поколения *трансформеров*. Черепаха становится роботом-полицейским, полицейский — танком, танк — домом, который снова втягивает шею и прячет свою голову под прочным черепашьям панцирем. Понятно, что цепочка превращений может быть сколь угодно продолжена. Удачно найденный принцип трансформирующейся игрушки наложил свой отпечаток на понятие трансформации, его бытование в «усредненном» сознании. Трансформация легка, поскольку заложена в нас как наша естественная возможность. Естественная возможность опять-таки легко получает социальный эквивалент, интерпретируется в свете тех или иных социальных практик. Замена гардероба, квартирного дизайна, прически, режима питания — и перед нами, как уверяют телеведущие и персонажи телепередач, полная трансформация личности. Мы видим человека до и после приема пищевых добавок, использования всяких необыкновенно полезных штучек, применения всевозможных средств и методик, и убеждаемся в его полном на-личном преображении.

Кроме идеи легкости преображения трансформер явил нам абсолютизацию принципа трансформации, который

в своем телесе означает гарантированную возможность одного сущего стать каждым другим. Игрушечная мечта о бесконечных метаморфозах, калейдоскопическая расширяющаяся вселенная, детская утопия неограниченной силы, волшебная сублимация страхов собственной смертности! То, что это не имеет никакого отношения к человеческому бытию, вроде бы понятно априори, хотя, повторимся, легкость эффектных трансформаций, предъявляемых СМИ или саморазмножающейся популярной психологией, делает проблематичным и этот тезис. Легкость и неограниченный поток метаморфоз возможны только в киберпространстве или мире волшебной сказки. Одно сущее, запросто становящееся любым другим сущим, должно априори содержать его в себе, как, например, во множестве Мандельброта (фрактальном множестве), математическими средствами осуществляющем логику Всеединства, для которой характерно парадоксальное тождество целого и части⁷³. Метаморфозы фрактала, даже при учете нежесткой инвариантности, основаны на самоподобии, «рефлексивной» процессуальности и движении как бы по самому себе. Фрактальные трансформации частей поэтому есть своего рода псевдотрансформации, скорее, это бесконечное саморазворачивание самодостаточного целого. Они сродни чудесной способности к превращениям, присущей сверхъестественным силам, действующим в сакральных текстах и фольклорных сюжетах. И здесь, принимая любые облики, эти силы остаются сами собой, остаются абсолютным целым в каждой из своих частей. Как собственно и кусок пластмассы остается неизменным в чередующихся образах трансформера. Но человеческая экзистенция, конечная и частичная, не игрушка-трансформер, не тайная сверхъестественная субстанция, темная или светлая, не множество Мандельброта. Трансформация не заложена в ней как некая программа или автоматический часовой механизм. Это всегда *травматический опыт*, который не все могут вынес-

⁷³ «Фракталом называется структура, состоящая из частей, которые в каком-то смысле подобны целому», Мандельброт, Б. Самоаффинные фрактальные множества / Бенуа Мандельброт // Фракталы в физике. — М.: Мир, 1988. — С.12.

ти. Жизнь в модусе «пере» отнюдь не легка, не рутинна и не автоматична. Она может быть разрушительна и летальна или, наоборот, необычайно продуктивна и реанимационна, но она никогда не будет технологически привычна, то есть не будет иметь гарантированного программного обеспечения.

Неузнавание себя часто пугает: «Неужели вон тот — это я?» (В.Ходасевич). Реальная смена идентичности, начинающаяся даже с самого малого, может привести к трагедии. Мы помним персонажа стихотворения Николая Олейникова «Перемена фамилии» (1934 г.), которому надоело быть Козловым Александром и захотелось стать Орловым Никандром. Когда его возвышенная мечта о другой, более достойной судьбе после смены имени и фамилии осуществилась, он перестал себя узнавать. Дальше идут столь пронзительные и трогательные стихи, что их нельзя не процитировать полностью:

Я в зеркало глянул стенное,
И в нем отразилось чужое лицо.
Я видел лицо негодяя,
Волос напмаженный ряд,
Печальные тусклые очи,
Холодный уверенный взгляд.

Тогда я ощупал себя, свои руки,
Я зубы свои сосчитал,
Потрогал суконные брюки —
И сам я себя не узнал»⁴.

Телесный синтез и новая личностная реинтеграция так и не смогли завершиться: «И мне же моя же нога угрожала», «Сознание мое разрывалось». Новая идентичность оказалась еще невыносимей, чем старая. Герой понял, что «нельзя было этим шутить», купил яду и покончил с собой, сразу с двумя — Орловым и Козловым.

⁷⁴ Олейников, Н. Пучина страстей: Стихотворения и поэмы / Николай Олейников. — Л.: Советский писатель, 1991. — С.152.

Если у Олейникова сюжет «пере» аранжирован изрядной долей социальной сатиры, то у Александра Введенского он более метафизичен:

Мне страшно, что я при взгляде
на две одинаковые вещи
не замечаю что они различны,
что каждая живет однажды.
Мне страшно что я при взгляде
на две одинаковые вещи
не вижу что они усердно
стараются быть похожими
(Мне жалко что я не зверь)⁷⁵.

Разумеется, эти «не замечаю» и «не вижу» нужно понимать прямо противоположным образом: Введенский замечает и видит. Что же он видит? Он видит вещи в их динамическом бытии, в их абсолютной персональности и одновременно абсолютной похожести. Он видит вещи в процессе их становления самими собой. Они должны успеть это сделать — «стать собой» — поскольку «живут однажды». Это значит, что вещи по-своему *временят*. Они временят, потому что они конечны. Но они пытаются преодолеть свою конечность, отражаясь и как бы продолжаясь друг в друге. Они, таким образом, находятся в процессе перехода к самим себе. Почему же Введенскому страшно, а слово «страшно» тут не случайно, оно рефрен всего стихотворения? Ему страшно, потому что он так не может, он не может быть всеми этими вещами, или хотя бы одной из них, и его ситуация, то есть ситуация человека как таковая — гораздо драматичнее:

Мы сядем с тобою ветер
на этот камушек смерти....
Мне трудно что я с минутами,
меня они страшно запутали⁷⁶.

⁷⁵ Введенский, А.И. Полное собрание произведений: в 2 т. — Т. 1. Произведения 1926-1937 гг./ Александр Введенский. — М.: Гилея, 1993. — С.184.

⁷⁶ Там же. — С. 183.

Введенскому страшно времени. Страшная путаница проистекает из того, что он еще не определился с самим собой, и, более того, вряд ли это когда-нибудь произойдет — тут нет никакой ясной перспективы. Все стихотворение он определяет себя отрицательно, по принципу «я — не то»: «мне страшно что я не» орел, ковер, гортензия, чаша, семя, свеча, трава и т.д. Что же или кто же он в положительном смысле? Неизвестно. Вот это-то и страшно. «Мне страшно что я неизвестность», — пишет Введенский. Страх застигает поэта в минуту неопределенности в отношении самого себя, в минуту становления или перехода к самому себе, то есть в промежутке «пере». Собственно страх и есть этот неизбежный переход через «внутренние Альпы», в качестве которых может быть не только всегда брезжащая вдали последняя граница, но вообще все то бесконечно многое, что так или иначе ставит под вопрос нашу эго-идентичность. В стихотворении Введенского человеческое «я» уже *не в себе*, поскольку стремится, причем стремится болезненно и беспорядочно отождествиться с какой-либо вещью, но и не *вышло из себя* окончательно, поскольку чувствует временность своего бытия. Оно находится на границе самого себя, в точке перехода, интенсивного переживания⁷⁷.

Страх «пере», конечно, не противоречит идее создания своего рода трансформационной грамматики человеческого существования. Более того, он входит в нее как одна из существенных «грамматических» категорий. Однако он всячески сопротивляется психологической редукции «пере» к объективным закономерностям любого сорта. И здесь мы подходим к другому сюжету переходности, который предлагает нам психология.

Кроме проблематики транс-состояний психологическая наука тематизирует «пере» в контексте изучения процессов индивидуального развития, а именно в контексте феномена «возрастных кризисов». Возрастная психология

⁷⁷ Подробнее см.: Лехциер, В.Л. Я не трус, но я боюсь (онтологика страха как жизни в модусе «пере») / Виталий Лехциер // *Mixtura verborum* 2005: Тело, смысл, субъект / под общ. ред. С.А. Лишаева. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2005. — С.93-109.

изучает психические свойства среднестатистического индивида, находящегося на данной возрастной стадии, и процессы перехода с одной стадии на другую⁷⁸. Количество возрастов человека (фаз, стадий, этапов), как и их продолжительность, временные рамки, — вещь культурно обусловленная. У исследователей цифры тоже разнятся. Например, Эльза Френкель-Брунsvик выделяла пять четко очерченных фаз, Эрик Эриксон — восемь, Гейл Шихи меняла свою периодизацию по ходу собственной жизни. Вместе с тем есть и общая позиция по поводу универсальных стадий человеческого развития, таких, как детство, «переходный возраст», зрелость и старость. «Переходный возраст» — не только между детством и взрослостью, но и после половины прожитой жизни, когда наступает, так называемый, «кризис среднего возраста» (35-45 лет) — трактуется не как катастрофа, а именно как кризис, «неизбежный поворотный пункт», «момент изменения»⁷⁹. Возрастные кризисы идентичности *нормативны*, то есть являются неотъемлемым атрибутом жизненного пути человека. В эти периоды, которые могут продолжаться несколько лет, происходит разрушение бывших защитных механизмов, обостряется чувствительность, как у эмбриона. «Каждый переход на новую ступень заставляет отказываться от какой-то магии, от какой-то иллюзии безопасности и удобного привычного чувства “эго” во имя развития нашей неординарности. Я хочу сказать, что мы должны изменить что-то в жизни, если хотим расти..., во время перехода разрушающие или конструктивные изменения не только предсказуемы, но и желаемы»⁸⁰. То, что они предсказуемы и закономерны, психология индивидуального развития не устает повторять, хотя воспринимаются они, как правило, как неожиданные, несвоевременные и внезапные. Они могут

⁷⁸ Кон, И.С. Ребенок и общество / Игорь Кон. — М.: Наука, 1988. — С.71.

⁷⁹ Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Эрик Эриксон. — М.: Флинта; МПСИ; Прогресс, 2006. — С. 25,105.

⁸⁰ Шихи, Г. Возрастные кризисы. Ступени личностного роста / Гейл Шихи. — СПб.: Ювента, 1999. — С.36.

быть спровоцированы различными социальными обстоятельствами. В частности, Шихи пишет, что кардинальные изменения в ее жизни произошли после того, как она столкнулась со смертью в Северной Ирландии во время расстрела демонстрации в защиту гражданских прав католиков, после чего «в ней начала жить ее смерть». Но, по ее собственным словам, последующее полное изменение ее существования связано с тем, что эти события совпали с «кризисом среднего возраста». «Личность обладает скрытой тенденцией к изменению, которая реализуется под воздействием знаменательных событий»⁸¹.

Действительно, «скрытую тенденцию» можно проинтерпретировать онтологически, и тогда она станет основой структурой бытия человека. Верно и то, что эта структура существует только в своих фактических проявлениях, в конкретных обстоятельствах места и времени. Однако есть в рассуждениях и возрастных классификациях психологов педалирование какой-то все обесмысливающей неизбежности переходов, так как будто мы опять имеем дело с математически программированным сущим. Только роль математики здесь выполняет биология, скрещенная с социальным контекстом. Ценные и многочисленные наблюдения над существом переходного периода соседствуют в психологии с недооценкой *событийности*, непредсказуемости «пере». Не говоря уже о том, что периоды переходности не имеют для психологии самостоятельной цены: кризисы — это то, что должно быть обязательно снято очередной фазой личного развития в логике неумолимой жизненной цикличности. Однако как понять тогда слова Шихи: «Мы должны изменить что-то в жизни, если хотим расти?» Как связаны долженствование «изменить что-то в жизни» и нормативный, закономерный характер переходных периодов? Тут, возможно, кроется продуктивная мысль о том, что «пере» всегда не только *дано* (по тем или иным причинам, которые сейчас опускаем), но и *задано*. То есть оно возникает как некоторое задание, которое ты должен выполнить: принять решение, определиться, выбрать, собраться заново и т.п.

⁸¹ Шихи, Г. Указ. соч. С. 37.

Подытоживая психологические сюжеты переходности, мы оказываемся в той же ситуации, что и немногим ранее, когда разбирали «пере» в структурах социальности. Все психологические способности и феномены, связанные с «пере», должны быть обоснованы исходя из более изначального истолкования, каковым является истолкование онтологическое. Мы должны перенести наше внимание с поверхностных и не всегда ясных психических процессов в глубину, к основоструктурам человеческого бытия, к более фундаментальным измерениям опыта.

4. «Пере- что хочешь...».

О возможности и необходимости феноменологии «пере»

Апелляция к переходным формам и феноменам социальной реальности, языка или психической жизни в ее возрастных закономерностях или нетривиальных транс-состояниях не может сама по себе пролить свет на сущность «пере», хотя и предоставляет обширный материал для ее исследования. Все это частные проявления, отдельные стороны переходности, которые возможны только на основе соответствующего фундаментального опыта. Еще менее полезными следует признать те смысловые контексты переходности, которые предлагает нам логика. В классической формальной логике переходность — понятие, характеризующее процесс создания умозаключения, в котором вывод с дедуктивной необходимостью или индуктивной вероятностью *следует* из посылок. Переходность здесь есть само это следование, обозначаемое чертой. Но что означает это «следовательно», как оно само возможно? Форма мысли, коль она имеет всеобщую силу, также должна иметь онтологические основания. Логическая сущность «пере» есть его абстрактная, пустая эссенция, верификация которой находится по ту сторону моего «единственного бытия-события», на основании которого только и возможна выработка экзистенциально значимого знания. Вообще любая эссенциалистская тактика в концептуализации пере-

ходности будет также беспомощна, как беспомощными оказались любые попытки эссенциалистской философии искусства, на смену которой поэтому пришли, с одной стороны, различные позитивные исследования искусства, с другой стороны, его философская феноменология.

Относительно «переходности» как категории диалектической логики еще будет сказано в дальнейшем. Переходность здесь также предельно абстрактна и не учитывает, согласно Серену Кьеркегору, исторической свободы. В диалектической логике «переход становится простым переходом»⁸², а потому, как справедливо полагал датский мыслитель, является просто «остроумным выражением», не обозначающим никакого действительного «состояния» или опыта.

Тот, кто не может смириться с бесплотностью, бесцветностью «пере», царящей в позитивных науках и логическом эссенциализме, кто кровно заинтересован в выведении переходности из бесконечных понятийных аппаратных игр на воздух, на «вольные хлеба», для кого это не очередная симулятивная «научная проблема», а прежде всего жизненная проблема, момент реальной практики, тот хотя бы попытается что-то предпринять. Толчок к исследованию должен исходить, как писал Э.Гуссерль, не от доставшихся по наследству проблем, не от спекулятивных задач философии, а от самих вещей. Я спрашиваю: есть ли за понятием переходности что-то реальное, в смысле «реальной философии» М.Мамардашвили, означает ли оно какое-то реальное событие, состояние, реальный человеческий опыт? Возможно ли нечто такое, как *опыт пере*? Если возможно, то «пере» здесь уже не будет ничему и никому прислуживать. Оно не будет только предикатом при переменных логических субъектах, типа эпохи, исторического периода, грамматической формы, возраста, мышления и т. п. Оно само станет логическим субъектом. Только опыт, человеческое переживание могут влить кровь в опустевшие сосуды «пере», могут придать ему его собственную бытий-

⁸² Кьеркегор, С. Страх и трепет: Пер. с дат. / Серен Кьеркегор. — М.: Республика, 1993. — С.160.

ную полноту, вернуть собственное незамутненное значение.

Поможет нам поставить проблему в экзистенциально-онтологическом аспекте маленькое акмеистическое стихотворение Ходасевича:

Перешагни, перескочи,
Перелети, пере- что хочешь —
Но вырвись: камнем из пращи,
Звездой сорвавшейся в ночи...
Сам затерял — теперь ищи...
Бог знает, что себе бормочешь,
Ища пенсне или ключи⁸³.

Всякое переживание пропажи обнажает, во-первых, мир как «целое средств» и способ их бытия в качестве *подручных*⁸⁴. Во-вторых, благодаря своей структуре «не здесь, но где-то» (в этом отличие опыта *пропажи* от опыта *безвозвратного ухода*), благодаря открытию того, что нечто (некто) вдруг оказалось не на своем месте, пропажа обнаруживает нечто такое, как «свое место» и «быть не на своем месте». Все это придает опыту пропажи немалый метафизический потенциал. В полном объеме он реализуется, в частности, в таких идиомах бытовой антропологии, как «пропавший человек», «ходить как потерянный», «потерять лицо» и др. Так и стихотворение Ходасевича — не о пропаже «пенсне или ключей», но о более серьезной пропаже, «потерянности среди людей и вещей»⁸⁵, для которой пропажа подручных предметов — только повод о себе заявить. Герой стихотворения чувствует себя не на «своем месте», на месте, которое переживается как не «свое», он как бы «где-то», а не у себя, тогда как «свое место» действительно находится неизвестно где. Но для него важнее всего нега-

⁸³ Ходасевич, В.Ф. Стихотворения / Владислав Ходасевич. — Л.: Советский писатель, 1989. — С.139.

⁸⁴ Хайдеггер, М. Указ.соч. — С.71.

⁸⁵ Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / Мартин Хайдеггер. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С.212.

тивность — чтобы больше уже не быть «здесь-не-у-себя». Б.Вальденфельс, имея в виду такую ситуацию, пишет: «Чуждость означает, что нечто или некто никогда полностью не находятся на своем месте. Такого рода чуждость находится не вне меня самого, а в нас самих как в форме внутрисубъективной, так и внутрикультурной чуждости... Я как рожденное существо, которое обнаруживает себя всегда уже в мире, который оно не сотворило, которое носит имя, полученное от других, и которое открывает себя в чужих глазах, как в зеркале, определяется с помощью пропасти, расщепления, которые препятствуют тому, что тот, кто говорит «я» (je), когда-нибудь совпадет с высказанным я (moi)»⁸⁶.

Ситуация пропасти мелких бытовых вещей, их машинный и, судя по всему, безрезультатный поиск выводят на свет работу бессознательного: «перешагни, перескачи», перелети...». Человек призывает самого себя к трансценденции, к рывку, к резкому изменению своего статуса, состояния, как бы заклинает себя и тут же пугается собственных слов и желаний. Он надеется найти себя в рывке, в полете, в новом месте, куда во что бы то ни стало должен перенестись. «Пере- что хочешь» — так в автоматизированном режиме работы психики рождается на свет фундаментальная онтологическая формула. Делай, что хочешь, но только в горизонте «пере». Перефразируя Бродского, можно сказать: от всего человека остается только часть слова, часть слова *вообще*.

«Пере» преобразуется в стихотворении из обычной приставки в обозначение вполне определенного *способа бытия*⁸⁷, способа, находящегося в одном ряду с другими фор-

⁸⁶ Вальденфельс, Б. Мотив чужого: Сб. пер с нем. / Бернхард Вальденфельс. — Минск: ПроPILEI, 1999. — С.127.

⁸⁷ Акцент на задаче экспликации *способов бытия* в рамках создания фундаментальной онтологии, то есть попытки ответить на вопрос о смысле «бытия вообще», сделал Мартин Хайдеггер. С его точки зрения, ни античность, ни средние века, когда бытие все целиком было сведено к *наличию, бытию-в-наличии* (Vorhandensein), ни даже Новое время, с декартовским разведением *res cogitans* и *res extensa*,

мами экзистирования, такими как «про», «пред», «со», «или», «и», каждая из которых либо уже становилась, либо еще может стать предметом онтологического истолкования⁸⁸. Всего несколькими строчками достигая такого обобщения, Ходасевич успевает подчеркнуть исключительно негативный характер «пере». В структуре «от... к...» он акцентирует момент «от...», момент самого сдвига, смещения — «но вырвись» всеми доступными тебе средствами. Таким образом, вместо семантики и грамматического понимания переходности, не совсем адекватного искомому феномену, благодаря ювелирному шедевр Ходасевича мы получаем возможность обсуждать феномен «пере» в пределах компетенции онтологической интерпретации. «Пере» дол-

по существу, так и не увидели, не проблематизировали вообще различие в том, *как* бытийствует то или иное сущее. Хайдеггер же полагает, что «каждое сущее есть *нечто*, то есть оно имеет свое *«что»*, и как сущее обладает определенным *способом быть*», в том числе и сущее под названием «мы сами», человеческое Dasein, «как и всякое другое, имеет специфический способ быть. Способ бытия Dasein мы определяем как экзистенцию (Existenz)». Хайдеггер, М. Указ. соч. — С.21. Напомним, что специфический «способ-быть» (Weise-zu-sein), каковым обладает Dasein, интересовал Хайдеггера постольку, поскольку «бытие как бы имеет основу в некотором сущем, а именно в Dasein» (Там же. — С.23), и, следовательно, аналитика бытийного основоустройства этого сущего должна была по замыслу философа пролить свет на смысл «бытия вообще».

⁸⁸ Примером онтологической аналитики «или» может служить книга С.Кьеркегора «Или-или». У Хайдеггера мы находим глубинную герменевтику таких способов экзистирования, как «пред» (тема де-струкции пред-ставляющего мышления и культуры «поставы»), «со» (аналитика совместности как экзистенциала), «при» и «в» («бытие-в») и др. Подобное экстравагантное философствование вполне справедливо обосновывалось Хайдеггером тем обстоятельством, что «одно дело сообщать о *сущем*, другое — схватить сущее в его *бытии*. Для второй из названных задач не хватает не только большей частью слов, но прежде всего *грамматики*». Хайдеггер, М. Указ. соч. — С.34. Поэтому заработал «дефисный топорик» (В.Подорога), и от слов и синтаксических конструкций, как в различных поэтических практиках, от футуризма до концептуализма, начали оставаться только их минимальные и вместе с тем самые смыслогенные единицы.

жно рассматриваться в качестве *как* экзистирования, то есть в качестве одного из фундаментальных способов бытия. В качестве онтологической структуры она должна быть отличена от тех или иных частных форм ее реализации, а также должна служить условием того или иного конкретного опыта сущего.

Воспользуемся идеей *онтологической дифференции*, которая знает разные редакции, от Парменида до Хайдеггера, и применим ее к морфологической структуре слова. Онтологическое различие, как известно, различает сущее и бытие. Сущее — это то, *что* есть, это все вещи, вся совокупность наличных вещей, которые встречаются или могут встретиться в нашем опыте. Бытие — это *условие* или *горизонт* явления сущего, то, что делает *возможным* сущее как сущее⁸⁹. Можно также вспомнить различие фона и фигуры, важное для феноменологии и гештальт-психологии⁹⁰. Бытие — это фон, на котором только и возможно появле-

⁸⁹ В книге «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер трактует кантовскую критику чистого разума как попытку обоснования онтологии. Познание, которое Кант называл трансцендентальным или априорным, Хайдеггер называет «онтологическим», то есть познанием бытия, предваряющим и обуславливающим познание онтического, «встречу сущего». «Предмет» онтологического познания — бытие — именуется в книге не иначе как «горизонт предметности как таковой», «горизонт предваряющего обращения», «горизонт трансценденции», «горизонт *пред*-стояния», «чистое напротив» и т.п. Вот характерная цитата: «Если онтологическое познание является раскрывающим горизонт, то его истина заключается именно в разрешении выступления (*Begegnenlassen*) сущего внутри горизонта». Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. / Мартин Хайдеггер. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — С. 70. Метафора «горизонтности», экстраполированная во многих феноменологических текстах на проблему бытия, ничто, мира, восприятия, трансценденции, времени, выдает изначальную приверженность феноменологии «визуальной парадигме» философствования, восходящей к понятиям эйдоса, интуиции, очевидности, спекуляции, феноменальности, репрезентации и т.п.

⁹⁰ См., например, у С.Франка: «Философия есть ориентирование как бы в беспредельно разлитой *атмосфере* бытия, как в общем фоне, на котором вырисовывается предметное бытие и особенностями

ние фигуры. Так вот *корни слов* можно коррелятивно отнести к *сущему*, так как они отсылают к каким-то вещам, конкретным видам сущего (так, например, переживание отсылает к *живому*, тому, что *живет*, а это только вид сущего). А различные аффиксы и союзы можно соотнести с бытием, потому что они обеспечивают связь слов в предложении или «судьбу» одного слова в пределах его изменений, то есть в конечном итоге те горизонты, на фоне которых появляются конкретные смыслы. В таком случае все языковые формы, имеющие онтологическую значимость, можно назвать чистыми, априорными смыслами. «Пере» — тоже чистый априорный смысл, заключающийся в *чистой способности к перемене*; само собой, что данная специфическая и одновременно всеобщая *способность быть*⁹¹ («умение быть») принадлежит «бытийному основоустройству» человека.

которого определена сама его предметность». Франк, С. Л. Сочинения / Семен Франк. — М.: Правда, 1990. — С.304. Различение формы и фона нужно было Франку для ограничения компетенции предметного знания и обоснования его первичным опытом неизвестного «Х» или непостижимого бытия, что в конечном итоге «работало» в концепции философа на создание апофатической онтологии.

⁹¹ Хайдеггеровское понятие *способности быть* («Бытие и Время», Первая часть, §41), а не просто *способа* бытия употреблено здесь намеренно, дабы включить феноменологию опыта «пере» в традицию критической философии, в частности, в традицию кантовской критики способностей. Такое осмысление экзистенциальной аналитики осуществлено В.А. Коневым в его книге «Критика способности быть» (Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — 174 с.), изданной по материалам проведенного им семинара по «Бытию и времени», а также в ряде других работ. Автор утверждает, что Хайдеггером была обнаружена «новая универсальная чистая способность — способность быть, которая делает возможным само существование и анализ которой открывает дорогу к построению онтологии как критики чистой способности быть». Конев, В.А. Философия XX века: от философии знания к философии понимания / Владимир Конев // История философии и герменевтика: материалы межвузовской конференции. Москва, 4–5 декабря 2002 г. — М.: РГГУ, 2002. — С.7. Формулировка «критика способности быть» также стала именем для собственной философской платформы В.А. Конева.

Исходная интуиция существа опыта «пере» как онтологического феномена заключается в том, что «пере» предполагает балансирование как бы между чем-то и чем-то, интервал, промежуток, перерыв обычной эмпирической длительности, вызванный вмешательством посторонних сил и требующий твоего личного ответа, требующий «перехода через внутренние Альпы». «Пере» — это место и время, где ищется и вырабатывается ответ и где *при твоём участии* совершается событие твоего же преобразования. «Пере» как перерыв и зависание, как попадание в точку поворота, как пункт выработки ответа на провокацию, вызвавшую сбой в инерционности жизни и необходимость перезагрузки всех значимых программ, можно проиллюстрировать следующими примерами. Предложу картинку-модель: шаг, занесенная нога, как бы ищущая то место, куда ей опуститься. Обычно шаг совершается автоматически. Однако есть *ситуации*, когда автоматизм нарушается, и занесенная нога на мгновение зависает, так что может быть при необходимости возвращена на прежнее место. Вспомним анекдот про Чапаева, который доплыл до середины реки и решил вернуться обратно. Или знаменитый в новейшей политической истории России разворот в воздухе на 180 градусов самолета Примакова и его возвращение на базу. Или, наконец, сценографию, заканчивающуюся «ударом быка» — неожиданный разворот Зидана во время финального матча чемпионата мира по футболу и его удар головой в грудь явно не ожидавшего такого продолжения событий Мадерацци. Камеры запечатлели этот теперь уже хрестоматийный разворот: вот Зидан отходит от Мадерацци, тот что-то кричит ему вслед, Зидан еще идет несколько шагов, потом решительно разворачивается, наносит удар — и Мадерацци падает, как подкошенный. Собственно удар был совершен до удара. Он был совершен на протяжении двух-трех шагов, непосредственно предшествовавших развороту. Медленный режим просмотра дает почувствовать длительность вырабатываемого ответа. Кульминация чемпионата, явно подстегнувшая в тот момент и без того учащенный ритм сердечной деятельности всех поклонников футбола, теперь по прошествии времени смотрится как типичный фрагмент голливудского фильма. Это действительно

стало киношным штампом — медленный поворот героя, смена вектора движения, олицетворяющая принятие им того решения, которое от него все так ждут, включая зрителя.

Начавшееся движение, набравшее инерционную силу, может быть прервано, возвращено к нулевой точке или резко изменено. Синергетика отмечает на различных микроуровнях движения, — например, вращения балерины, — нестабильные состояния с непредсказуемым продолжением. Так занесенный для удара кулак может остановиться в момент удара или изменить траекторию. То есть любое движение предполагает, что *при определенных обстоятельствах* может возникнуть момент «пере», интервал, промежуток, в котором происходит выбор дальнейшей траектории движения, где оно должно определиться или переопределиться.

А теперь радикализируем нашу модель: не просто шаг с занесенной ногой, а хождение по минному полю. Нога занесена — куда ее ставить? Ведь можно нарваться на мину. Вроде бы выбрал место, куда ступить, уже начал движение, но вдруг в самом его начале что-то резко остановило тебя, пробил холодный пот. Что дальше? Вот ситуация, в которой возникает «пере»: ее отличие в том, что она вводит опасность, риск, смерть. Она наглядно показывает сущность «пере». «Пере» обнажает себя тогда, когда шаг, движение делаются ввиду конечности собственного существования («ввиду конечности» также означает, что в этой ситуации показывает себя *Иное*: смерть, Бог, сакральное, вечность, бытие, судьба, невыразимое, Лицо). Лексикон прописных истин гласит: «случай — язык судьбы». Когда случай случается, и мы воспринимаем это как «знак свыше», как язык судьбы, мы оказываемся окликнутыми, потревоженными в нашем существовании, и во вновь заявившей о себе *тревоге* мы должны решить, что же случилось, что из этого следует, что это означает для нас, короче, должны заново выбирать свою идентичность. Здесь уже не может быть речи об автоматизме, проскакивании необходимости определиться и пере-определиться на ходу, по ходу дела, поскольку «вторжение Иного» (К.С. Пигров) в твоё существование *принуждает* тебя к ответу.

Всю эту микрокартину шага, перехода с места на место, перехода, нуждающегося в особом топосе «пере» для выбора себя ввиду собственной конечности, культура с самого начала превращала и превращает до сих пор в мифологическую макрокартину, в глобальную метафизику, распространяющуюся на всю человеческую жизнь. «Жизнь прожить — не поле перейти», именно потому, что жизнь — это минное поле или поле уходящей из-под ног земли, поле топи, а не размеченных и устойчивых топосов. Вся жизнь в целом есть такое «пере», шаг, замеревший в воздухе, движение, борющееся с собственным автоматизмом, выбирающее свою траекторию. Кальвин, например, говорит: «Надо жить как бы “уже занеся ногу”, надо каждую минуту быть готовым к уходу»⁹².

Итак, было сказано, что «пере» («пере- что хочешь») есть некое априори в отношении тех разнообразных онтических реализаций, где есть место переходным образованиям и явлениям. Между тем это, скорее, добровольная терминологическая дань благородной традиции трансцендентальной философии, всегда занимавшейся исследованиями условий *возможного* опыта, а не самим опытом в его свершении. Это также и жест методологической политкорректности в сторону «Бытия и времени», где основоструктуры вот-бытия («способы бытия» или «способности быть») мыслились Хайдеггером по традиции как трансцендентальные, а сама экзистенциальная аналитика как дальнейшее развитие феноменологии в качестве фундаментальной трансцендентальной онтологии⁹³. Здесь не место вдавать-

⁹² Цит. по: Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес. — М.: Прогресс; Погресс-Академия, 1992. — С.262-263.

⁹³ Вот-бытие, не являясь в строгом смысле субъектом, тем не менее «является носителем трансцендентальной активности в том смысле, что структуры его существования — экзистенциалы — суть конститутивные Априори в отношении всякого смысла, всякой предметности и всякого познания. Поэтому вот-бытие есть как бы “правопреемник” гуссерлевского трансцендентализма в феноменологии Хайдеггера». Борисов, Е. К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера / Евгений Борисов // Мартин Хайдеггер и современность XX века. — Минск: Менск, 1997. — С.68.

ся в проблему судеб трансцендентализма, его адекватности современному состоянию философствования и культуры в целом. Достаточно сослаться на *трансцендентальный эмпиризм* Жиль Делеза, парадоксально сочетающий трансцендентализм и эмпиризм, нацеленный на раскрытие трансцендентальных оснований свершающегося, «реального, а не лишь возможного, опыта»⁹⁴. Поэтому «пере» в лучшем случае есть «апостериорное априори» (М.Мамардашвили), о чем еще будет обстоятельная речь впереди. Важно, что «пере» — это опыт, базовый, фундаментальный, онтологический, но опыт, который должен быть испытан, пережит, осуществлен как бы «внутри», в подкладке тех или иных многообразных процессов, реакций, действий, переживаний. Только опыт, только апелляция к опыту способна вдохнуть жизнь в понятия, чей смысл давно затерялся в «самозаконных» (М.Бахтин) концептуальных металлоконструкциях, утративших всякую связь с действительно и единственным образом переживаемым миром.

Сложность, правда, состоит в том, что опыт в реальном осуществлении не раздроблен, не расслоен на составляющие, как кусок горной породы. Это жизнь в своей целост-

⁹⁴ Делез, Ж. Различие и повторение / Жиль Делез. — СПб.: ООТК «Петрополис», 1998. — С.342. Понятие «трансцендентального эмпиризма» вводится в этой работе — С.42. В.А. Конев так комментирует новацию Делеза: «Что идет от традиции, а что нового? От традиции — Кант, критический анализ условий опыта. Традиция говорит — критический анализ должен выявить трансцендентальные основания опыта. Эти основания должны быть априорны. Но это *реальный* опыт, значит, это должны быть *априорные* основания, но реального опыта, основания, которые определяют *свершающийся* опыт. А это уже не в традиции, так как *a priori* = впереди, до... опыта. А здесь речь идет о тех основаниях, которые находятся в уже самом свершающемся опыте. Может быть, они должны быть названы апостериорными основаниями? Но дело в том, что это основания, которые *реально, сейчас* организуют опыт, не из него вытекают. Они *входят* в опыт и потому они априорны по отношению к нему» (курсив автора. — В.Л.). Конев, В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж.Делеза: Семинары по «Различию и повторению» / Владимир Конев. — Самара, 2001. — С.130.

ности и единстве. Октавио Пас в замечательной статье «Явленная тайна» (1929 г.), стремясь различить опыт священного и поэзию, пришел к весьма неутешительным выводам относительно такого предприятия: «Человек — существо удивляющееся. Удивляясь, человек творит поэзию, любит, обожествляет. В любви есть удивление, поэтизация, обожествление, фетишизм. Поэзия тоже рождается из удивления, поэт обожествляет, как мистик, и любит, как влюбленный. И ни одно из этих переживаний не дается в чистом виде. Все они состоят из одних и тех же компонентов, и трудно сказать, какой из них изначальнее»⁹⁵. Хотя он все же нашел возможность различить переживания по тому, на что они направлены, как бы случайно переоткрыв исходные принципы феноменологии сознания. Целостное осуществление опыта и обычная неразличимость его внутри себя не означают, тем не менее, что целостность эта проста, гомогенна, сплошна. Феноменология позволяет рассмотреть опыт в увеличительное стекло. И тогда становится очевидно, что для самого опыта не всегда так уж безразличны его собственные основания, что не всегда он осуществляется слепо, не ведая и не проблематизируя собственной идентичности.

Возможно, что кому-то понятие опыта, предполагающее *некоторое* единство, покажется анахронизмом. Не будем так уж настаивать на обратном. Действительно, историческое *многообразие* каждого *типа опыта* давно вроде бы одолело его *единство*, смело все мыслимые границы, когда-то казавшиеся незыблемыми. И вместе с тем что-то вынуждает сопротивляться такому положению дел. Прежде всего — опыт личный. Опыт — это всегда то, что переживаешь сам, в чем убеждаешься *на собственном опыте*. Из этого методологически важного положения вытекают и отказ от репрессивной всеобщности и источники *сообщаемости*. На последнее, по крайней мере, рассчитывает феноменология.

⁹⁵ Пас, О. Поэзия. Критика. Эротика / Октавио Пас. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — С.85.

Итак, феноменология. Феноменология опыта переходности. Имя феноменологии возникло здесь не случайно. Во-первых, необходимость прояснения опытного характера «пере» отсылает нас к феноменологической методологии, поскольку феноменология есть эмпирическая философия (но преодолевающая эпистемологические предубеждения классического эмпиризма). «Феноменология стремится раскрыть опыт только на основе самого опыта... *Apriori* переосмысливается в философии как первичный опыт, предшествующий любым теориям и конструкциям... Феноменология — это, прежде всего, «философия с эмпирической точки зрения»⁹⁶. Во-вторых, для феноменологии проблематика переходности не нова. Она присутствовала и в теме интенциональности, и в теме смены установок сознания, и в тематизации трансценденции как структуры бытия вот-бытия, так что можно сказать, она имманентно ей присуща. Наконец, в поисках онтологических оснований переходности не следует забывать радикальный и парадигмальный для развития философии тезис Хайдеггера, согласно которому «Онтология возможна только как феноменология»⁹⁷ (курсив автора. — В.Л.).

Феноменология знает несколько парадигм описания опыта: как *сознания*, как *тела* и как *существования* в целом⁹⁸. Мы исходим из последней стратегии, представленной,

⁹⁶ Молчанов, В.И. Различие и опыт: феноменология неагрессивного сознания // Виктор Игоревич Молчанов. — М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. — С. 123-124.

⁹⁷ Хайдеггер, М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. — М.: Ad Marginem, 1997. — С.35.

⁹⁸ Свою версию типологизации феноменологии попытка предложила О.Шпарага в чрезвычайно емкой обзорной статье. Она выделила два генеральных подхода к опыту в феноменологии: опыт — это *сознание* (Гуссерль) и опыт — это *существование* (Мерло-Понти, Хайдеггер, Рикер и др.). Шпарага, О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания / Ольга Шпарага // Логос. — 2001. — № 2. — С.103-122. Соглашаясь с основным пафосом статьи, ее методологическими предпочтениями (опыт — это *существование*, внутри которого и ради которого возникает познание), я все же выделяю три подхода и соответственно три языка описания опыта в указан-

прежде всего, экзистенциальной аналитикой, как *фундирующей* две предыдущие⁹⁹. Экзистенциальная аналитика в качестве феноменологической методологии разделяет «первый методический принцип», сформулированный Э.Гуссерлем, — следование максиме «к самим вещам», приведение к очевидной данности феноменов, заслоненных как различными теориями, так и повседневными стереотипами, то есть достижение такого модуса данности вещей (феноменологичности), когда они показывают сами себя. Обращение «к самим вещам» требует признания методического приоритета *описания*, которая при этом должна быть *аналитической*, то есть различающей принципиальные компоненты в сфере опыта. Расходится Хайдеггер с Гуссерлем в отношении «второго методического правила» и,

ной традиции, что, по всей вероятности, адекватней тем методологическим размежеваниям, которые до сих пор присущи феноменологии. Лехциер, В.Л. Краткая биография «опыта» в феноменологической философии / Виталий Лехциер // Философия: Прошлое и настоящее. — М.: Аспект Пресс, 2003. — С.108-135.

⁹⁹ Безусловно, фундирует ли феноменология вот-бытия феноменологию сознания или тела — вопрос спорный. Есть как сторонники такой позиции, так и ее принципиальные оппоненты. Например, Херман вслед за Хайдеггером безоговорочно полагает, что чистая жизнь сознания, с его актами, или на языке Хайдеггера, «отправлениями» (*Verhaltungen*), есть уровень *сущего*, онтической самоданности и что, соответственно, сознание укоренено, *онтологически фундировано* в экстатической бытийной конституции вот-бытия. Херман, Фр.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля: Сборник / Фридрих-Вильгельм фон Херман. — Минск: Пропиеле, 2000. — С.58. Напротив, В.И. Молчанов считает, что элиминация Хайдеггером проблемы сознания не означает, что его феноменология фундирует гуссерлевскую. Скорее, наоборот, феномен «как себя-в-себе-самом-показывающее предполагает сознание, способное описать это показывание». Молчанов, В.И. Философия Мартина Хайдеггера и проблема сознания / Виктор Игоревич Молчанов // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М.: Наука, 1991. — С.157. Однако оба оппонента соглашаются с тем, что *встреча* феноменологии бытия и феноменологии сознания, полемика между ними необходима, что это два полюса Феноменологического Движения.

разумеется, тематического поля анализа. «Второе методическое правило», как его формулирует Фр.-В. Херман, касается организации подходов (доступа) к предмету феноменологического исследования¹⁰⁰. У Хайдеггера в отличие от Гуссерля, у которого эта организация осуществляется с помощью трансцендентально-феноменологической редукции и эпохе, данная процедура составляет *единство редукции, конструкции и деструкции*. Редукция обеспечивает негативный исход из сущего и перевод взгляда на его бытие, конструкция — набрасывание сущего в направлении его бытия, деструкция — критическое прохождение сквозь исторически осуществленные или только возможные искажения искомого феномена, что было реализовано Хайдеггером в деструкции истории онтологии¹⁰¹.

Модифицированным по отношению к феноменологии сознания тематическим полем анализа в экзистенциальной аналитике является *бытийная конституция вот-бытия* (Dasein)¹⁰², взятая в целости своего опытного осуществления. Эта целость имеет *методический* смысл, закрепленный в понятии *экзистенции*, исследуемой на предмет фундаментальных способов или возможностей ее осуществления — *экзистенциалов*. Экзистенциалы выражают не «что», а «как» человеческой реальности, ее экзистенциально-опытный характер. «Как» человеческого существования может быть описано только в его целом. Хайдеггер подчеркивает отличие своего подхода от той антично-христианской антропологической традиции, где человек есть телесно-душев-

¹⁰⁰ Херман, Фр.-В. фон. Указ. соч. — С.60-65.

¹⁰¹ Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / Мартин Хайдеггер. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 23-29.

¹⁰² О смысле термина Dasein см.: Ахутин, А.В. Dasein (Материалы к толкованию) / Анатолий Валерьянович Ахутин // *Философия в поисках онтологии: сборник трудов Самарской гуманитарной академии*. Вып.5. — Самара: СаГА, 1998. — С.3-58; Херман, Фр.-В. фон. Указ.соч. — С.79-83; Конев, В.А. Критика способности быть // Владимир Александрович Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — С.17-18; Инишев, И.Н. О термине Dasein / Илья Николаевич Инишев // *Топос*. — 2000. — № 1. — С.46-49.

но-духовное единство, от редукции бытия человека к бытию психическому, биологическому (жизни), духовному, вообще от того ракурса рассмотрения человека, когда он дробится на те или иные отдельные уровни, аспекты, стороны. «Вопрос стоит о бытии целого человека, кого привыкли считать телесно-душевно-духовным единством. Тело, душа, дух могут опять же именовать области феноменов, поддающихся тематическому обособлению в видах определенных исследований; в известных границах их онтологическая неопределенность может не тяготить. Но в вопросе о бытии человека это бытие нельзя суммирующе вычислять из подлежащих сверх того опять сначала определению способов бытия тела, души, духа. И для самой развертывающейся таким путем онтологической попытки предпосылкой должна была бы стать идея бытия целого»¹⁰³. Еще раз подчеркну, что для меня здесь важен лишь «формальный» смысл понятия целого экзистенции, подразумевающий альтернативную феноменологии сознания и тела стратегию феноменологического исследования человеческого опыта. Хотя сам Хайдеггер, начиная тему целостности бытия вот-бытия чисто методически, имея в виду «методическое понятие» феноменологии, ее исследовательское «как», связывает эту тему с проблемой выявления способности-быть-целым, присущей вот-бытию, то есть уже с «что» исследовательского интереса.

Фундирующий экзистенциальный подход к опыту, не дифференцирующий его на те или иные способности познания и деятельности, не редуцирующий его до тех или иных отдельных привилегированных регионов, имеет явные преимущества для всякого, кто знаком с тем или иным опытом не понаслышке. Иначе просто остается либо признавать безысходный дуализм, либо до конца защищать честь соответствующего мундира, не считаясь с «данными опыта». «Искусство, Поэзия, осмелюсь сказать, требует все-

¹⁰³ Хайдеггер, М. Бытие и время... — С.48. О взаимоотношениях Хайдеггера с философской антропологией см., например: Дорофеев, Д.Ю. Хайдеггер и философская антропология // Д.Ю. Дорофеев // Мартин Хайдеггер: сб. статей. — СПб.: РХГИ, 2004. — С.368-396.

го человека»¹⁰⁴ — эта старая мысль, в данном случае озвученная Константином Батюшковым, как бы безыскусно и почти ненароком преодолевает вечный дуализм души и тела. Она напоминает, что ни «язык тела», ни «язык сознания» не могут быть автономными и конкурирующими, взаимоисключающими поставщиками понятий для описания опыта, хотя вообще не выступать в этой роли они не могут. И тот, и другой языки, разумеется, вполне продуктивны и неизбежны. И тот, и другой получили окончательную лицензию на право снимать с опыта свои мерки. Но они должны быть всего лишь подручными инструментами в экзистенциальном ателье опыта, где принимается во внимание «весь человек», то есть они должны иметь совсем другой, не частный смысл. Они должны отсылать к экзистенциалам, к способам бытия вот-бытия.

И последнее методологическое замечание, без которого сегодня не может обойтись ни одна эпистемологическая стратегия. Философское высказывание исконно являлось одной из форм производства власти — постольку, поскольку выступало как нормирующая инстанция, как инстанция, задающая нормативное *всеобщее*. Любая норма производится в тот момент, когда водящий пером начинает вести его *от имени всеобщего*: «разума вообще», «духовности вообще», «рациональности вообще» и т.п. Так действовал классический гносеологический субъект европейской метафизики, во многом несущий ответственность за процессы стандартизации и тоталитаризации социальной жизни, зловеще проявившиеся в XX веке. Возможна ли альтернатива? Или более радикально (перефразируя Т.Адорно): как возможна философия после Освенцима? Этот вопрос актуален сегодня не только для философии и других гуманитарных дисциплин, но и для литературы. Правда, для философии проблема осложняется вдвойне, поскольку затрагивает не только притязание философского знания на всеобщность и нормативность, но и природу самого рационального мышления. Возможна ли нерепрес-

¹⁰⁴ Батюшков, К. Опыты в стихах и прозе / Константин Батюшков. — М.: Наука, 1978. — С.22.

сивная, непринудительная рациональность, если рациональность всегда есть некоторое ограничение, разграничение, исчисление, следовательно, исключение? Думаю, что возможна. Не вдаваясь специально в проблему соотношения знания и власти, отметим два пути. Первый заключается в изменении языка философии. Язык «неклассической рациональности» перестает быть сухой деловой банкетой, имеющей, как и всякая деловая бумага, силу нешуточной принудительности. Он театрализуется, проникается игрой, отказывается от амбиций захвата предмета и его хранения в пуленепробиваемом жилете понятий, - он как бы заигрывает с предметом, он знает о своих ограниченных возможностях, погрязая в рефлексии, он приглашает к диалогу, интонируя каждое слово живой иронией. Второй путь заключается в признании за отправной пункт описания опыта собственный опыт, в осознании себя в качестве «подопытного наблюдателя», в принципиальном обсуждении поднимаемых проблем, как говорил М. Бубер, в первом лице. «Мистическое богословие» — формула такого знания, она содержит в себе своеобразный оксюморон, поскольку мистика есть сокровенный, личный опыт, а богословие - теория всеобщего. Но поставленные вместе они не противоречат друг другу: общее в качестве *сообщаемого* ищется в личном, как это делал Серен Кьеркегор, провозгласивший принцип «единичности» и экзистенциальной истины, но погрузившийся в нее настолько глубоко, что нашел в ней огромные возможности общности, интересубъективности. Не коммунальная общага всеобщности, а личное и ни к чему не принуждающее общение — вот цель актуальной и вменяемой феноменологии опыта.

ГЛАВА

2 ПЕРЕХОДНОСТЬ И ПЕРЕЖИВАНИЕ: онтологическая экспликация опыта «пере»

1. Проблема переходности в философии XX века

Предыдущее рассмотрение дисциплинарных аспектов переходности поставило перед нами задачу их онтологического фундирования посредством феноменологической апелляции к целостному экзистенциальному опыту «пере». Однако прежде чем предпринять систематическое рассмотрение опыта «пере», провести соответствующие аналитические дескрипции, выясним, что говорит об этом опыте историко-философская традиция. При этом важно иметь в виду, что из самого характера поставленного вопроса, а именно вопроса об опытной природе переходности, следуют те пути, где искать ответы на него. Они указывают на новейшие поиски *постметафизической* философии¹. Поэтому наш следующий шаг — прояснение опыта «пере», экспликация его существенных характеристик в рамках историко-философской реконструкции репрезентативных по данной проблематике текстов.

Европейская метафизическая традиция, ставящая и решающая проблемы в парадигме *on he on*², время от вре-

¹ Постметафизические поиски философии часто обозначаются как антропологический, лингвистический, либо герменевтический поворот, либо как парадигма *existenz*. — Конев, В.А. Онтология культуры. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. — С.7.

мени возвращалась к пониманию бытия как становления, впервые выраженному Гераклитом и схватывающему существо переходности в одном из ее бытийных аспектов. Подвижный, изменчивый, разгорающийся и затухающий гераклитовский космос, движимый всеобщим полемосом, то и дело заявлял о себе в различных спекулятивных построениях, в прямых антиэллейских интуициях бытия. Мы сталкиваемся с ним, прежде всего, в философских учениях Гегеля, Ницше, Бергсона. Гегель в поисках «спекулятивной конкретности»³ раскрыл диалектические переходы противоположностей друг в друга, как «принцип всякого движения, всякой жизни, всякой деятельности в сфере действительности»⁴. Понятие *перехода* (прежде всего, скачкообразного) сыграло в его философии одну из ключевых ролей. Он употребляет его для обозначения принципа движения категорий в учении о бытии, в особенности тогда, когда речь идет о переходе количества в качество и обратно. Ильин усмотрел в гегелевской диалектике определенный трагический опыт, интуицию космического страдания, переживание предмета, борющегося с собой в противоречиях⁵. Поздние интерпретаторы Гегеля (Ильин, Кожев⁶), конечно, правы в том, что это не столько он практикует диалектику, сколько сам предмет, что Гегель инту-

² Конев, В.А. Указ. соч. — С.4.

³ «"Все *реальное* подлежит закону *спекулятивной конкретности*" — вот содержание того кардинального опыта и той основной идеи, которому посвящена вся философия Гегеля. "Конкретность" составляет не только основной характер спекулятивной мысли, ее "существенный признак", ее *essentiale*; она не только определяет собою итог *каждого* диалектического распада и высший результат всего диалектического движения; но она оказывается главной "движущей силой" и в то же время "верховной целью" всякого бытия и становления». — Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / Иван Александрович Ильин. — СПб.: Наука, 1994. — С.133-134.

⁴ Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. Т.1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С.206.

⁵ Ильин, И.А. Указ.соч. — С.113.

итивист по философскому методу, а диалектика лишь плод чуткого и точного следования тому, как открывается бытие конечной человеческой мысли. Однако прав и Кьеркегор, заявлявший, что диалектическая логика «имманентного перехода одного определения в другое»⁷ не знает подлинного перехода, не знает *опыта* перехода. Она лишь улавливает его логическую структуру, но остающуюся отвлеченной метафизической спекуляцией, разворачивающейся по ту сторону, как сказал бы Бахтин, моего единственного места в бытии, по ту сторону единственного и единого бытия-события.

Иная проблематизация перехода станет возможна только в XX веке, в рамках уже новой парадигмы философствования, пережившей антропологический поворот. В этом отношении и ницшеанская *философия жизни* как становления, как творческого органического потока, подчиненного силам *вечного возвращения*, еще принадлежит метафизической традиции философии, хотя и симптоматично свидетельствует о ее кризисных тенденциях. «Жизнь» в философии Фридриха Ницше — все еще отвлеченный, спекулятивный принцип, фундаментальная онтологическая категория, заменившая «бесплотную» категорию бытия во имя реабилитации телесности и собственного интимного сродства со всем «здоровым» сущим.

Пограничная фигура — это Анри Бергсон. Он попытался проникнуть в эмпирическую и одновременно метафизическую сущность *длительности*, составляющую основу психики и бытия вообще. Длительность есть категория

⁶ Кожев пишет: «Гегелевский *метод*, стало быть, никоим образом не “диалектичен”, он является чисто созерцательным и описательным, то бишь, *феноменологическим* в гуссерлевском значении термина. В Предисловии и во Введении к “Феноменологии духа” Гегель настойчиво подчеркивает пассивный, созерцательный и описательный характер “научного” метода. Он особо отмечает, что диалектика “научного” мышления существует только потому, что существует раскрываемая этим мышлением диалектика Бытия». Кожев, А. Введение в чтение Гегеля / Александр Кожев. — СПб.: Наука, 2003. — С.556.

⁷ Гегель, Г.В.Ф. Указ. соч. — С.206.

непрерывного становления и перехода, настолько непрерывного, что Бергсон полагает даже невозможным выделять нечто такое, как «состояние сознания». В целом можно сказать, что переходность понимается Бергсоном именно как *непрерывность*, причем неизбежная непрерывность. Он отрицает автономию настоящего и в отличие от многих последующих философов — Бахтина, Хайдеггера, Левинаса — детерминирует процессы непрерывного изменения прошлым. «В самом деле, что мы собой представляем, что такое наш характер, если не экстракт истории, прожитой нами с рождения, даже до рождения, ибо мы приносим с собою врожденные способности. Конечно, для мышления нам нужна лишь частица нашего прошлого, но делать, стремиться, действовать заставляет нас все наше прошлое, в том числе и прирожденные свойства нашей души»⁸. Такое понимание не дает увидеть многие феномены сознания и существования человека, например, забывание и усилие воспоминания того, что забыто. Или настоящее, которым мы можем быть *захвачены*. Или ключевые состояния нашей жизни, которые как бы выпадают из обычного потока психических актов, например, моменты принятия решения. Это некоторые промежутки в сплошном потоке. Оказываясь в них, мы не знаем, что будет в следующий миг и вообще будет ли он. Бергсон говорит, что такие промежутки возможны только на фоне сплошной непрерывности: «Это удары литавр, раздающиеся время от времени в симфонии. Наше внимание останавливается на них, ибо они больше его затрагивают... Каждое из них — лишь наиболее освященная точка в подвижной сфере, охватывающей все, что мы чувствуем, думаем, желаем, — словом, все, что мы собою представляем в данный момент»⁹.

Вот этими «наиболее освященными точками», промежутками, выделенными состояниями метафизическая традиция понимания переходности пренебрегла. Именно на них сосредоточилась экзистенциально (антропологически)

⁸ Бергсон, А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1 / Анри Бергсон. — М.: Московский клуб, 1992. — С. 43.

⁹ Бергсон, А. Указ. соч. — С. 41.

ориентированная философия XX века. Остановимся на них — в движении реконструкции, определяемой насущной задачей онтологической экспликации опыта «пере». Авторы, к которым мы обратимся, будут интересовать нас не сами по себе, не в свете автономной и самодовлеющей историко-философской реконструкции (такой задачи данное исследование не ставит), но исключительно в *направлении феноменологии «пере»*. По этой причине мы ограничимся теми фигурами, которые по нашей проблеме наиболее репрезентативны в *типологическом* смысле, то есть за каждым из них стоит определенный *тип проблематизации и концептуализации* искомого феномена. Выделим четыре таких типа: «пере» осмысляется как *совокупность конкретных практик и техник «заботы о себе»*; как *этическая основа бытия человека*; как *онтологическая структура экзистенции*; как *существо художественного опыта, явленное в произведении искусства*. Соответственно в орбиту нашего анализа попадают М.Фуко, М.Бахтин, М.Хайдеггер, Ж.Делез. Хайдеггер истолковал переходность как универсальную трансцендентальную структуру, необходимо присущую бытийной конституции вот-бытия. Бахтин в свою очередь, исходя из собственного контекста философии поступка, сделал почти то же самое, однако придал онтологическим структурам этический смысл. Делез, развивая постбергсоновскую философию становления, обнаружил смысловую переходность в художественном опыте, в художественном произведении. Фуко проанализировал переходность на материале античной культуры как совокупность совершенно конкретных повседневных практик. Движение исследования от сущего к его бытию побуждает нас начать реконструкцию с Фуко, с *онтической* тематизации того опыта, который у Бахтина и Хайдеггера находит свое онтологическое обоснование.

**1.1. Мишель Фуко о проблематизациях
принципа «заботы о себе» в античности
и переходность как его онтологический смысл**

Впервые принцип *заботы о себе* (*epimeleia heautou*) вводится Платоном в диалоге «Алкивиад I», с которого и начинается первая фаза развития принципа (платоновская). Сократ раскрывает молодому Алкивиаду, который мечтает о политической деятельности, об управлении полисом, его неготовность к этому поприщу, поскольку юноша пребывает в невежестве относительно важнейших понятий, в частности, понятия справедливости. «Однако, что ты собираешься делать с самим собою? — спрашивает Сократ, — Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу?» (А.І. 119). На вопросы Алкивиада о том, каким образом нужно проявлять заботу о себе и на что она должна быть направлена, Сократ с помощью нехитрых рассуждений, оперирующих различием средства и того, что или кто использует данное средство, отвечает, что, во-первых, предметом заботы о себе является душа, а не тело или имущество. Душа понимается им не как некая сущность, а как то, что движет телом, использует тело (*chresis*) или как «субъект действия»¹⁰. Так понимаемая душа, говорит Сократ, есть «самое само» человека или просто человек. Во-вторых, основным способом заботы о себе, то есть о своей душе, является самопознание. Самопознание Сократ называет искусством, улучшающим душу, подобно тому, как сапожное искусство улучшает башмаки. Называя самопознание искусством, *техне*, Сократ ничего не говорит о каких-либо конкретных техниках самопознания, лишь впоследствии он описывает его понятиями «воспоминания», «катарсиса», но пока что оно остается чистым требованием. Самопознание призвано открыть в душе ее «божественную составляющую», мудрость, способность различать истину и ложь. В результате человек получает доступ к исти-

¹⁰ Фуко, М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981 — 1982 гг.) / Мишель Фуко // Социо-Логос. — Вып 1. — 1991. — С.290.

не, теперь он знает, как себя вести, как и зачем действовать, он знает свои свойства, а также свойства других людей и государства, он становится добродетельным. Новое состояние человека делает его тем самым способным управлять полисом. Забота о себе, таким образом, вводится Платоном как практика, необходимая для заботы о других, в частности, для государственного управления. Забота о себе, в конечном итоге, есть эффект политики как управления власти. Поэтому она не только привилегия, но и долг всех управленцев или тех, кто собирается ими стать.

Для самого Фуко, который ко времени написания двух последних томов «Истории сексуальности», имел уже достаточно большой опыт активной политической жизни, такая проблематизация заботы о себе была чрезвычайно близка. Он также считал, что для нашего времени необходима этика «Я», этика субъекта, озаботившегося собой, как элемент анализа и функционирования политики: «анализ власти должен сводиться к этике субъекта, определяемой отношением его “я” к самому себе»¹¹.

Однако одного самопознания как формы *mathesis'a* для постижения истины и формирования умения управлять другими недостаточно. Наряду с *mathesis'om* необходим и *askesis*, необходимо «деятельно заботиться о себе самом, упражняться и преобразовывать себя»¹². Аскеза создает практические условия для постижения истины. Фуко особо отмечает этот момент: «Истина не может существовать без обращения и преобразования субъекта»¹³, причем речь идет о преобразовании субъекта в его бытии. Впоследствии, с точки зрения Фуко, во многом благодаря научной практике и философии Нового времени, для постижения ис-

¹¹ Фуко, М. Указ. соч. — С.307.

¹² Фуко, М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Мишель Фуко. — СПб.: Академический проект, 2004. — С.115.

¹³ Фуко, М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981 — 1982 гг.) / Мишель Фуко // Социо-Логос. — 1991. — Вып 1. — С.287.

тины стало достаточно только познания или самопознания, требование модификации своего бытия перестало быть актуальным. Вместе с тем тренировка души в классическую эпоху, за исключением пифогорейской традиции, не предполагала каких-то специальных, выделенных техник: «аскетика не организуется и не рассматривается как корпус особых практик, складывающихся в некое специфическое искусство души с собственными техниками, процедурами, рецептами и предписаниями. С одной стороны, она не отличается от собственно практики добродетели: она предваряет последнюю, представляя собой просто ее повторение. С другой стороны, она использует те же упражнения, что используют и для формирования гражданина»¹⁴, являясь тем самым составным элементом *paideia* свободного человека.

Сквозным мотивом духовного *askesis'a*, сопряженного Платоном с принципом заботы о себе, является мотив или задача практиковать власть над самим собой, над своими желаниями. В период греческой классики обязанность такой практики связана, как и самопознание, с положением, занимаемым гражданином в полисе, с его властными полномочиями. Чтобы управлять другими, лицо, наделенное властью, должно уметь властвовать собой. Власть над самим собой описывается в текстах Платона, Ксенофонта, Аристотеля в очень близких по смыслу понятиях *enkrateia* и *sophrona*. Но если *sophrona* означает благоразумие, рассудительное владение собой, спокойную умеренность, то *enkrateia* динамичное, агонистическое отношение к самому себе, автополемическую борьбу, сражение, схватку с противником, который находится в самом себе.

Этот принцип сохранится и в последующей фазе развития идеи *epimeleia heautou* — эллинистической. Он также будет здесь частью политической жизни: политический деятель должен уметь владеть собой, своими страстями, «устанавливать свой собственный *ethos*»¹⁵. Но этот прин-

¹⁴ Фуко, М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. / Мишель Фуко. — СПб.: Академический проект, 2004. — С.121.

цип также действенен и за пределами интересов политики, например, медицинская мысль (Гален) советует избегать слепого подчинения порывам души и механике тела, избегать состояния пассивного объекта (пассивность, *pathos* — основа болезней души и тела), но, наоборот, субъекту «следует устанавливать здесь свою власть исключительно в строгом соответствии с потребностями природы»¹⁶.

Еще один важнейший для судьбы заботы о себе принцип, который Платон вводит в «Алкивиаде» и который сохраняется в эллинизме, заключается в том, что осуществление заботы о себе с необходимостью нуждается в наставнике. «Наставник — это тот, кого заботит забота, которую субъект проявляет по отношению к самому себе»¹⁷. Анализируя этические доктрины стоицизма, Фуко выделяет термин *stultia*, означающий, например, у Сенеки состояние невежества как душевного нездоровья. Нездоровое состояние души сказывается в подверженности влияниям извне, разбросанности во времени, самотеке, бесцельности, бесконечной изменчивости, отсутствии подлинной воли и желания. «Истинная» же воля, согласно Сенеке, это воля, направленная на самого себя, истинное желание — желание самого себя. «Я» — это объект, который можно желать безусловно, свободно и всегда. Только возжелав самого себя, можно стать человеком *sapiens* и преодолеть состояние *stultus*. Но между *sapiens* и *stultus* необходим посредник: вмешательство другого необходимо, поскольку воля *stultus* не может сама по себе о себе заботиться. Таким посредником стоики считали прежде всего философа: именно он выводит из состояния *stultus*, он проводник к самим себе, к искусству управления собой и другими. При этом философ превращается в «жизненного советчика», философия

¹⁵ Фуко, М. История сексуальности — III: Забота о себе / Мишель Фуко. — Киев: Дух и Литера; Грунт, М.: Рефл-бук, 1998. — С.101.

¹⁶ Там же. — С.154.

¹⁷ Фуко, М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981 — 1982 гг.) / Мишель Фуко // Социо-Логос. — 1991. — Вып 1. — С.291.

перестает быть чистой профессией и интегрируется в повседневность, реагирует на конкретные ситуации.

Однако, если практика управления собой и необходимость в наставнике — это общие моменты принципа заботы о себе в его платоновский и эллинистический период, то во всем остальном, что касается *epimeleia heautou*, эпоха эллинизма существенно отличается. Главное изменение заключается в том, что в I и II вв. н.э. в понимании и в самой практике заботы о себе произошел ее решительный отрыв от заботы о других. Ни политическая, ни матримониальная практика не опровергают этого тезиса. «Я» перестало быть мостиком к чему-то другому: политике, истине, и т.п., оно стало единственным, конечным объектом заботы о себе, а сама эта забота стала самоцелью, универсальной ценностью жизни и культуры, правда, реально доступной немногим. «Человек проявляет заботу о себе для самого себя, и именно в этом забота о себе получает свое вознаграждение»¹⁸. Наступает золотой век «культуры себя»¹⁹, в которой «призыв “заботиться о себе” стал императивом многих отличных друг от друга доктрин, он стал образом действия, манерой поведения, пропитал различные стили жизни, оформился в многочисленные процедуры, практики, предписания, которые осмыслили, развивали, совершенствовали, преподавали»²⁰. К этому надо добавить, что, несмотря на автономность и самоценность принципа и его отрыв от заботы о других, он не предполагал нечто асоциальное, уход в себя, синекуру и т.п. Наоборот, он оформился в масштабную общественную практику, опирающуюся на разветвленную социальную базу в виде специализированных институций (кружков, общин, «тренингов», института частных консультантов и т.д.), а также

¹⁸ Фуко, М. Указ. соч. — С.298.

¹⁹ Понятие «культуры самого себя» мы находим у Канта в «Метафизике нравов», там, где он пишет об «обязанностях по отношению к самому себе» (Кант, И. Сочинения: в 8 т. Т.6 / Иммануил Кант. — М., 1994. — С.461).

²⁰ Фуко, М. История сексуальности — III: Забота о себе. / Мишель Фуко. — Киев: Дух и Литера; Грунт, М.: Рефл-бук, 1998. — С.52.

на привычные отношения родства, дружбы или долга. Более того, поскольку заботящийся о себе нуждается в наставнике, взывает к нему, принцип этот послужил интенсификации социальных отношений.

Итак, мы видим, что, раскрывая значимость заботы о себе в античной культуре, описывая ее конкретные проявления, Фуко исходит из вполне определенного образа человека: это человек, который благодаря осознанию своего существования как своей собственной задачи, делает себя сам, формирует собственный этос, культивирует в себе субъекта действия. Процесс *конституирования себя в качестве субъекта* (морального, политического, разумного) Фуко называл *субъективацией*. Некоторая терминологическая туманность данного понятия связана с тем, что Фуко нигде не говорит о субъекте вообще²¹, но только о том или ином субъекте, например, о субъекте патологическом или безумном, говорящем или трудящемся, политическом или желающем. В «Использовании удовольствий» и «Заботе о себе» Фуко анализирует способы субъективации субъекта желания, который посредством этической проблематизации своего сексуального поведения или использования удовольствий (*ta aphrodisia*), а также выстраивания его с помощью специальных техник, конституирует себя в качестве субъекта морального. Главная цель Фуко заключается в том, чтобы понять морального субъекта не на основе объективированных и всеобщих моральных кодексов, норм, законов и запретов, а на основе тех конкретных *техник субъективации*, которые он сам свободно применяет к самому себе, озаботясь самим собой. Эта забота, реализующаяся посредством техник, превращает существование в «искусство», «эстетику», «стиль», нацеленные на то, чтобы отнести к нему как прекрасному произведению²².

²¹ Данная мысль принадлежит Д. Михелю. См. его работу «Мишель Фуко в стратегиях субъективации» (рукопись).

²² Понимание существования (становления субъектом) как искусства было свойственно, в частности, Кьеркегору: «Экзистирование — это искусство. Субъективный мыслитель достаточно эстетичен, чтобы

Идея «заботы о себе», актуализированная Фуко, его исторические исследования техник себя, сами эти практики предполагают негласно «работающую» онтологическую модель. Однако здесь нас подстерегает одна трудность. Состоит она в том, что Фуко не дал нам отчетливого онтологического прояснения принципа заботы о себе, но описал его на большом онтическом материале, касающемся практики использования удовольствий в браке, в гомосексуальной эротике, в отношении к собственному телу, к истине (экономика, эротика, диететика, философия). Единственным, пожалуй, онтологическим контекстом введения принципа заботы о себе являются ссылки Фуко на его стоическое понимание (Сенека, Эпиктет, Мусоний) в качестве *способа бытия человека* постольку, поскольку оно *не готово, не завершено*, но в то же время свободно и разумно.

Вместе с тем имплицитно забота о себе подразумевает совершенно определенную онтологическую структуру — и ее можно вычленировать как на основе текстов Фуко, так и на основе сквозного философского и экзистенциального мотива его творчества. Попробую предложить свою интерпретацию онтологических предпосылок фукианской тематизации заботы о себе. Основная идея такая — *онтологическая структура заботы о себе есть структура перехода* и, следовательно, онтология заботы о себе должна быть онтологией переходности. Действительно в заботе о себе, такой, какой ее описывает Фуко, мы имеем дело с переходом от незнания к знанию, от неготовности к восприятию истины к готовности ее воспринять, от неспособности управлять собой и другими к наличию такой способности, от нездоровой души к здоровой душе («излеченной»), от зла к добродетели, от воли неистинной к воле подлинной, наконец, от детства к взрослости (если вспомнить статью «Что такое Просвещение?», которая была опубликована

его жизнь получила эстетическое содержание, достаточно этичен, чтобы ее регулировать, достаточно диалектичен, чтобы, мысля, ею владеть» (Киркегор, С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Серен Киркегор. — Минск: И. Логвинов, 2005. — С.403).

на в том же, что и два последних тома «Истории сексуальности», 1984-м году). В целом в рамках идеи субъективации — это *переход от состояния несубъектности к субъектности* (или, в терминах Кьеркегора, от состояния «так называемого субъекта» к настоящему субъекту²³). Фуко пишет: «Не-субъект — это индивид, который находится в состоянии не-отношения к себе»²⁴. Отсюда косвенно можно заключить, что *субъект — это индивид, находящийся в «состоянии» отношения к себе*. Рассматривая разные способы субъективации, Фуко выделяет такие понятия, как «обращение» (*epistrophe*), предполагающее реальное «перемещение», поворот к себе; *metanoia* (внезапное потрясение, событие преобразования — в христианстве), этопоийетическое знание (*ethopoienen*), то есть знание, трансформирующее этос. Фуко называет спасение, достигаемое в результате перехода, «орудием перехода»²⁵ и т.п.

Кроме того, пафос «пере», перехода от себя одного к себе другому — это сквозной пафос философского творчества Фуко и его личного экзистирования. Он, в частности, распространяется на тематические и методологические сдвиги в его творчестве и на его подход к исследовательской работе. Вот характерные цитаты по этому поводу: «работать — значит думать иначе, чем думал прежде»²⁶ (из беседы с Ф. Эвальдом, 1984 г.); «Я — экспериментатор, поскольку пишу для того, чтобы измениться самому и уже не думать так, как думал прежде»²⁷ (из беседы с Тромбадори, 1978 г.); «опыт — это то, из чего ты сам выходишь измененным»²⁸

²³ Кьеркегор, С. Указ. соч. — С.155.

²⁴ Фуко, М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981 — 1982 гг.) / Мишель Фуко // Социо-Логос. — 1991. — Вып 1. — С.295.

²⁵ Там же. — С.299.

²⁶ Фуко, М. ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко. — М.: Касталь, 1996. — С.309.

²⁷ Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Мишель Фуко. — М.: Практис, 2005. — С.213.

²⁸ Там же. — С.406.

(из беседы с Тромбадори). Отсюда — этика интеллектуала, заключающаяся в том, чтобы «постоянно быть в состоянии отделить себя от самого себя»²⁹ (из беседы с Ф.Эвальдом). Отсюда «критическая онтология нас самих», состоящая в историко-практическом испытании пределов, поставленных нам историей и, соответственно, «работе нас самих над нами самими в качестве свободных существ»³⁰. Отсюда — интерес к Ницше, Батаю и Бланшо и идее *трансгрессии* как *десубъективации*. Отсюда — понимание истории, и в частности, истории знания как истории самосозидания человека, истории изменения его отношения к самому себе³¹. Десубъективация поэтому будет лишь формой субъективации, каковой она и была в творчестве Фуко³². Постановка субъекта под вопрос, определенная методологическая десубъективация, осуществленная Фуко в период «археологии знания», была очередной субъективацией на его пути, выработкой нового самопонимания, изменением отношения субъекта к самому себе. Также, если быть верным Фуко, следует понимать и основной структуралистский почин, расщепляющий субъект на фундирующие его структуры (языковые, эпистемические, социальные, бессознательные).

²⁹ Фуко, М. ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко. — М.: Касталь, 1996. — С.320.

³⁰ Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко. — М.: Праксис, 2002. — С.354.

³¹ Ср.: «Для Фуко нет противопоставления материального — идеального в истории, нет даже противопоставления объективного — субъективного. Для него человеческий мир, бытие человека — это определенный опыт, который всегда локален и специфичен, это опыт самосозидания и самоизменения человека». Конев, В.А. М.Фуко: Проблематизация как история мысли / Владимир Александрович Конев // Ничто и Порядок. Самарские семинары по французской философии: коллективная монография. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — С.63.

³² В этой связи характерно название работы Д.Михеля: «Мишель Фуко в стратегиях субъективации». Михель П.В. Указ.соч.

Итак, онтологическая структура онтической практики заботы о себе, исследованной Фуко, есть структура «пере». Как может быть описана данная структура, в каких понятиях она схватывается?

1.2. Михаил Бахтин: переходность как «предстояние» и бытие-в-ответе

Моральная практика «заботы о себе», описанная Фуко, практика, несущая в себе интенцию перехода от «состояния несубъектности к субъектности», вполне может получить онтологическое обоснование. В рамках этого обоснования будут добыты первые характеристики «пере» как способности быть. Онтологическую версию переходности с очевидным этическим истолкованием онтологии мы находим в ранних произведениях Михаила Бахтина.

В работе «Автор и герой в эстетической деятельности» Бахтин, различая, с одной стороны, эстетическое бытие, достигаемое благодаря завершающему (объективирующему) ценностному взгляду другого (автора), каковой возможен в силу присущих другому позиции *внеаходимости* и *избытка виденья*, и, с другой стороны, мою имманентную жизнь, мое бытие-для-себя, придает последнему принципиально незавершенный характер. Незавершенный — в смысле постоянного *перехода* к себе *предстоящему*, перехода, враждебному всякому наличному бытию и превращающему его в «еще-не-бытие»: «Быть для себя самого — значит еще предстоять себе...»³³. Предстояние себе означает, что быть для меня в моем бытии я могу только *из будущего*. В будущем находится мое единство, которое мной непрестанно завоевывается, центр моего самоопределения, делающий невозможным мое совпадение с самим собой здесь и теперь. Будущее, таким образом (как и время вообще), вводится Бахтиным как особая смысловая, ценностная категория, уходящая корнями в особенности христи-

³³ Бахтин, М.М. Собрание соч. Т.1. Философская эстетика 1920-х годов / Михаил Михайлович Бахтин. — М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. — С.194.

анской этики. Не случайно будущее противопоставляется Бахтиным настоящему как «спасение, преобразование и искупление»³⁴, оно априори чище и бесконечно ценней наличного, данного.

Таким будущим живет и движется любое переживание, которое поэтому *есть* «вне себя», предстоит себе в своей активности и может лишь оборваться, но не завершиться. Темпоральная интерпретация бытия-для-себя как бытия переходного сущностно сопряжена с его этической интерпретацией. Предстояние самому себе определяется Бахтиным как *заданность*, как зависимость от бесконечно требовательного смысла, требования-задания. Перед лицом этого требовательного смысла, в котором «всегда нудительна заданность»³⁵, любое «самодовольное» замыкание на наличном бытии, самодостаточности, остановка движения становится отменой себя в своем смысле, самоотрицанием бытия, превращением себя в личину своего бытия. В известном смысле можно сказать, что такой выход из мира заданности есть как бы забвение собственной онтологичности, поскольку содержанием человеческого бытия, по Бахтину, является как раз заданность как этическое напряжение жизни. Предвосхищая анализ Хайдеггера, скажем, что подобная онтическая стратегия реализует неподлинный способ бытия.

В онтологической структуре бытия-для-себя мы, таким образом, обнаруживаем двойную и неизбежную *автополичность* как *амбивалентную*³⁶ структуру переходности. В-первых, это разорванность и непримиримая конфликтность между данным и заданным, между «есть» и «долж-

³⁴ Бахтин, М.М. Указ. соч. — С. 190.

³⁵ Там же. — С.195.

³⁶ Понятие *амбивалентности*, употребляемое Бахтиным, как известно, при описании карнавала, Т.В. Щитцова предлагает применить к онтологической структуре бытия человека в целом, какой она понимается в философии русского мыслителя. Амбивалентность означает «равноисходность» двух соотносящихся между собой и друг друга определяющих конститутивных моментов в структуре того или иного «бытия». Щитцова, Т.В. Событие в философии Бахтина / Татьяна Валерьевна Щитцова. — Минск: И.П. Логвинов, 2002. — С.40.

но», во-вторых, попытка примирить конфликт, выбрать сторону данности также оказывается самопротиворечием, конфликтом со своей онтологической природой, «грехопадением», как пишет Бахтин. При этом возможность «грехопадения», «открывающаяся в рамках амбивалентной бытийной структуры, не снимает эту амбивалентность, но является ее *исполнением*»³⁷ (курсив автора. — В.Л.).

Именно потому, что такое напряжение, держание себя в своей заданности, — дело не из легких, эстетическое завершение собственного бытия, могущее быть осуществленным только другим, называется Бахтиным *даром* другого сознания. В этом слове мы должны слышать не только то обстоятельство, что завершить, объективировать, окончательно ценностно собрать меня может лишь другой, но и мотив «милования». Это действительно подарок со стороны другого — восполнение моего бытия трансгредиентными моему самосознанию моментами, достижение определенной целостности, которая мне самому в моем бытии только нудительно (читай — мучительно) задана и которая принципиально не реализуема.

Многие философские, феноменологические страницы «Автора и героя», как и ряда последующих работ философа, восходят к его первой незаконченной философской рукописи, озаглавленной издателями «К философии поступка». И когда мы, ведомые проблемой взаимоотношений автора и героя художественного произведения, читаем: «Самый момент перехода, движения из прошлого и настоящего в будущее... есть момент чистой событийности во мне, где я изнутри себя причастен единому и единственному событию бытия»³⁸, мы понимаем, что объяснение употребляемых здесь терминов нужно искать в тексте основной философской рукописи Бахтина. В.А. Конев, один из первых среди интерпретаторов Бахтина, высказал мысль о том, что в этой незаконченной философской рукописи содержатся идеи, которые потом Бахтин будет реализовывать в своих работах по филологии и эстетике: «Возможно,

³⁷ Щитцова, Т.В. Указ. соч. — С.127.

³⁸ Бахтин, М.М. Указ. соч. — С.190.

текст “К философии поступка” так и остался единственным чисто философским текстом русского мыслителя. Но вот что после этой публикации хорошо видно: философская идея единого и единственного бытия-события, открывающегося в поступке, лежит в фундаменте всех его дальнейших исследований»³⁹.

Несмотря на незаконченный характер рукописи, в ней представлена достаточно стройная философская программа Бахтина, которая в данном случае интересует нас лишь в аспекте экспликации опыта переходности. Бахтин пытается построить новую «первую философию» в целях своеобразной терапии современной культуры, для которой характерен «кризис поступка» или полный отрыв культуры от жизни, сферы объективных значимостей от живой историчности и индивидуальности деяния, отрыв смысла от факта моей единственности в бытии. Этот отрыв делает полностью невозможным практическую ориентацию человека, обоснование долженствования. По-своему «работают» на такую ситуацию, с точки зрения Бахтина, современные ему философские учения, которые впадают в «роковой теоретизм», отвлекаясь в своих теориях от факта единственного места, занимаемого мной в бытии, места, из которого только и возможно вывести долженствование. Первая философия, таким образом, обсуждается русским философом в перспективе нравственной философии. Не случайно появляется понятие «поступок», по сути, этически истолкованное понятие *акта-деятельности*.

Культура и жизнь, смысл и его индивидуальная реализация могут быть объединены, взаимно определены, по Бахтину, лишь в бытии, понимаемом как *событие*, в *бытии-событии* и имманентно открытом только моему индивидуальному поступку. Замена термина «бытие», характерного для «рокового теоретизма», на термин «*бытие-событие*» преследует следующие цели. Событие означает прежде всего бытие *свершающееся* («бытие-событие... действи-

³⁹ Конев, В.А. Философия бытия-события М. Бахтина / Владимир Александрович Конев // Конев, В.А. Онтология культуры. — Самара: Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. — С.119.

тельно и безысходно свершается через меня и других...», «поступок действительно свершается в бытии»⁴⁰), а значит, *динамическое и неповторимое*. Динамизм и неповторимость связаны друг с другом, поскольку свершающееся, *становящееся* бытие может быть только всякий раз единственным, уникальным, неповторимым. «Бахтин подчеркивает, что его интересует не абсолютное бытие, всегда равное самому себе, и не вечно изменяющееся проявление бытия, а такое их единство, которое абсолютно в своей единственной уникальности... Бахтин поворачивает внимание первой философии к конкретности бытия...»⁴¹. Событие, таким образом, — это переосмысление бытия в рамках философии *становления*, это изменяющееся бытие. Во-вторых, это переосмысление бытия в *рамках антропологического поворота*, поскольку событие бытия имеет непосредственное отношение к бытию человека в его единственности, через нее только доступное, в ней только переживаемое всякий раз уникальным, единственным образом. Вместе с тем бытие-событие, имеющее ко мне непосредственное отношение, в моем переживании открывающееся и сбывающееся, не является моим продуктом, не находится в моей власти, не входит в сферу моего произвола, наоборот, априори вызывает к моему «участному мышлению», накладывая на него ограничения и обязанности⁴².

⁴⁰ Бахтин, М.М. Указ. соч. — С.16,17.

⁴¹ Конев, В.А. Указ.соч. — С. 106.

⁴² С последним обстоятельством связана одна дискуссия. Часто подчеркивается «рукотворный характер бытия» у Бахтина, бытие-событие трактуется как «результат человеческих усилий». Давыдов, Ю.Н. У истоков социальной философии М.М. Бахтина / Юрий Николаевич Давыдов // Социологические исследования. — 1986. — № 2. — С.172. Биbihин также полагает, что в трактовке события как того, что субъект может устроить «сам себе по собственному почину», «философия поступка» в отличие от хайдеггерианской философии события как *дара*, «взяла слишком резкую ноту волевого активизма, идеологической доминанты той эпохи», в силу чего оборвалась в мысли, а не только в рукописи. Биbihин В.В. Слово и событие // Владимир Вениаминович Биbihин. — М.: Эдиториал,

Событие бытия *едино и единственно*: оно *едино*, поскольку сразу и событие бытия, и событие моего поступка, поскольку также оно стягивает в себя и исторический факт моего свершения и его содержательный смысл; оно *единственно*, поскольку преходяще, поскольку реально только на основе моего переживания и моего единственного и неповторимого места в бытии. Только в таком бытии, в единственном и едином бытии-событии, я действительно живу и умираю, только в нем возможно обретение подлинного долженствования и практической ориентации.

2001. — С.98. Щитцова заочно возражает Бибихину в том русле, что нет смысла править Бахтина Хайдеггером, что Бахтин предостерегал от «одержания бытием» и что *практическая* нацеленность его первой философии выдвинула в центр рассмотрения этическую активность человека как ответственного бытия с другими. Щитцова, Т.В. Указ.соч. — С.86-89. В этом споре я бы занял свою позицию. Заключается она в том, что бытие-событие у Бахтина, или просто событие, не является рукотворным, чем-то, что находится во власти произвольного субъекта. Действительно «бытие-событие не существует без образующего его центра — действующего, мыслящего и переживающего человека» (Конов, В.А. Указ. соч. — С.107), однако оно совершается *через* него, «через меня и других». Моя единственность мне не принадлежит, мое единственное место в бытии — не в моей власти, поскольку вообще бытие не в моей власти. Событие есть событие моей бытийной единственности и сразу — единственности *бытия*. В известном смысле так понимаемое событие есть *дар* мне со стороны бытия, дар моему существованию, которое по своему бытию оказывается (всякий раз) единственно-событийным. Как бы ни важна была наша активность, наша воля и свобода, они носят ответно-продуктивный характер на факт нашей онтологической единственности и, следовательно, не-алиби в бытии. *Топологически* свершающееся бытие-событие, делающее меня единственным, дает мне возможность иметь свой неповторимый мир, открывающийся мне с моего единственного места, дает реализовать свое ценностное отношение ко всему, что входит в этот мир: к другим людям, к вещам. Поэтому не только завершающий меня вненаходимый взгляд другого одаривает меня, поскольку, как полагает Бахтин, сообщает мне целостность, но и индивидулирующее меня бытие-событие является «бесценным подарком» (Б. Пастернак), «радостью бытия». Последнее утверждение прямо следует из всей логики бахтинского понимания бытия-события.

Переосмысление бытия на путях философии становления и этически скорректированной философии жизни (ведь событие — это *живое* бытие), введение в философский дискурс понятия события уже само по себе прокладывает дорогу к экспликации переходности как «чистой событийности во мне». Однако переходность у Бахтина «организуется» довольно отчетливо, если иметь в виду *амбивалентность* в его понимании единственности бытия и должноствования, о которой уже шла речь применительно к «Автору и герою». Амбивалентная структура должноствования фундирует опыт перехода, релевантный концепции Бахтина, как этический опыт. Суть этического опыта перехода заключается в никогда не редуцируемой необходимости признавать свою причастность единственному бытию-событию, в возобновляемости акта такого признания. С одной стороны, моя единственность мне *дана*, это самое первое, непосредственное переживание: «я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, незаместимое и непроницаемое для другого место. В *данной* (курсив мой. — В.Л.) единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находится. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может»⁴³. С другой стороны, этот «факт моего не-алиби в бытии... не узнается и не познается мною, а *единственным образом признается и утверждается*»⁴⁴ (курсив автора. — В.Л.). То есть, с одной стороны, «моя единственность дана, но в то же время есть лишь постольку, поскольку действительно осуществлена мною как единственность, она всегда в акте, в поступке, то есть задана...»⁴⁵. Две стороны этой амбивалентно растянутой структуры скреплены тем обстоятельством, что данность

⁴³ Бахтин, М.М. Указ. соч. — С.38-39.

⁴⁴ Там же. — С.39.

⁴⁵ Там же. — С.40.

не просто мне дана, но дана *нудительно*, это не просто пассивная данность (сам факт моего присутствия в бытии), но *запрос*, требование, задание: «Единственность наличного бытия — нудительно обязательна»⁴⁶. Поэтому действительное, активное, *эмоционально-волевое* признание своей единственности, своего не-алиби в бытии, подтверждение *верности* ему есть *ответ* на запрос со стороны единственности собственного бытия. Ответственность — «поступок на основе признания должествующей единственности»⁴⁷ — есть, таким образом, *бытие-в-ответе*⁴⁸, перманентно возобновляемый бытийный ответ на онтологическое задание. Мое этическое бытие устроено *респонзивно*, поскольку запрошено к ответу со стороны единого и единственного бытия-события. Переходность в том этико-онтологическом контексте, который мы видим в рукописи Бахтина, оказывается *респонзивным амбивалентным опытом* возобновляемого признания собственной единственности, причастности единому и единственному бытию-событию.

Справедливости ради следует отметить мысль Бахтина, согласно которой поступок, причащенный единственному бытию-событию, совершается «безысходно, непоправимо и невозвратно», как «последний итог, всесторонний окончательный вывод», поступок стягивает смысл и факт, общее и индивидуальное «в последнем контексте», «раз и навсегда» преодолевая гипотетичность⁴⁹. Соответственно, бытие, отрешенное от поступка, чистая смысловая гипотетичность есть «черновой набросок, непризнанный возможный вариант единственного бытия; только через ответственную причастность единственного поступка можно выйти из бесконечных черновых вариантов, переписать свою жизнь набело раз и навсегда»⁵⁰. Образ *черновика*, при-

⁴⁶ Бахтин, М.М. Указ. соч. — С.39.

⁴⁷ Там же. — С.40.

⁴⁸ Щитцова, Т.В. Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт / Татьяна Валерьевна Щитцова. — Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2006. — С.260.

⁴⁹ Там же. — С.29.

⁵⁰ Там же. — С. 42.

званный обозначить здесь лишь *возможное* бытие в противовес *действительному* бытию-событию, на самом деле может быть адекватно применен и к этико-онтологической структуре данности-заданности. Пусть даже поступок имманентно переживается как «окончательный вывод», но и он, если хочет оставаться в сфере этики, не может редуцировать структуру данности-заданности, темпоральную структуру предстояния. Поступок не устраняет онтологического задания, обращенного ко мне изнутри моей единственности, ее «нудительную обязательность», обрекающую меня на принципиальное несовпадение с самим собой. В этом смысле *поступок* — *чистовая редакция вечно творимого мной черновика*. Моя единственность — чистое «пере», бесконечный черновик, возобновляемый, автополемичный, незавершаемый, тщетно ищущий и не могущий найти действительно последних решений.

1.3. Мартин Хайдеггер: трансценденция и амбивалентность бытийной конституции вот-бытия

В экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера мы видим разнообразные траектории высвечивания искомого феномена (во многом перекликающиеся с теми, что мы уже прочертили, анализируя тексты Бахтина: на параллели в философских интуициях двух мыслителей указывают практически все пишущие о Бахтине). Более того, кажется, что интуиция «пере» присутствует едва ли и не во всех ключевых тезисах и открытиях фундаментальной онтологии. Мы можем опознать ее уже в самом дефисном письме Хайдеггера, где «пере» располагается как раз на месте дефисов. Тем не менее, выделим два существенных для экзистенциальной аналитики контекста, где «пере» показывает себя как черта, характеризующая бытийную конституцию вот-бытия. Первый — это контекст, где «пере» хоть и присутствует терминологически и, соответственно, тематически, но все же является, по сути, «снятым», обозначая, скорее, некую квазипереходность. Второй же — контекст, где терминологически «пере» не обозначается в качестве таково-

го, но по смыслу именно здесь содержится его истинный и актуальный мотив.

Первый контекст — обнаружение *экстатически-горизонтальной* структуры бытия вот-бытия, фундирующей все его основные экзистенциалы и делающей возможной как разомкнутость вот-бытия для самого себя, так и разомкнутость бытия вообще.

Кратко логика аналитики здесь такая⁵¹. Различая *экзистирующее* вот-бытие и сущее, которое ему встречается в опыте, по *способу бытия*, Хайдеггер подчеркивает, что экзистенция не *есть* наличие. «Экзистенция и наличие еще более несовместимы, чем, скажем, определения бытия Бога и бытия человека в традиционной онтологии, поскольку оба эти сущие все еще понимаются как наличные»⁵². Вот-бытие в отличие от сущего, бытийствующего по способу наличного, например, природы, всегда в-мире всегда понимает свое бытие, отнесено к нему. У наличного же сущего нет мира и нет соотнесенности со своим бытием. Бытие-в-мире, включающее бытие-при некотором наличном сущем, практическое обхождение с подручным сущим, бытие друг-с-другом и бытие-в как таковое, представляет собой особую «транспозицию». Дефисы призваны показать, что бытие-в-мире является единой и неразрывной структурой, что нет какой-то автономной субъективной сферы, из которой вот-бытие должно было бы наводить мосты с миром, как это часто обсуждается в гносеологии. Мир уже заранее брошен перед вот-бытием, так что «*Dasein всегда уже вы-ступило из себя вовне, ex-sistere, оно есть в мире*»⁵³ (курсив автора. — В.Л.). Поэтому сущностью экзистирования и фундаментальным определением онтоло-

⁵¹ Подробней см.: Конев, В.А. Критика способности быть (Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера) // Владимир Александрович Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — 174 с.

⁵² Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / Мартин Хайдеггер. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С.232-233.

⁵³ Там же. — 225.

гической структуры вот-бытия является трансценденция. Поскольку трансценденция характеризует бытие вот-бытия, оно «в своем бытии есть *по ту сторону самого себя...* Трансценденция означает *понимать себя из некоторого мира*»⁵⁴ (курсив автора. — В.Л.).

Кроме фундирования отношений с внутримирным сущим, онтологически проинтерпретированная трансценденция служит и фундаментом вот-бытия как имеющего характер *самости*. Трансценденция фундирует бытие самостью, поскольку самость наряду с миром и бытием вообще всегда нетематически со-разомкнута для вот-бытия и поскольку в понятии «самости лежит “по-направлению-к-себе” и “прочь-из-себя”», что в свою очередь служит предпосылкой для *фактического* вот-бытия быть *подлинно* или *неподлинно* (о чем речь впереди). Сам же трансцендирующий характер бытия вот-бытия возможен на основе *временности* или базовой экстатически-горизонтальной структуры бытийной конституции вот-бытия.

Разбирая понятие времени у Аристотеля как в конечном итоге коренящееся в *расхожем* понимании времени, Хайдеггер интерпретирует существо времени как «теперь». Время не есть бесконечная последовательность *точечных* «теперь», не точка рядом с другой точкой и не граница. Время и есть «теперь», понятое как *континуум*, как непространственная протяженность «от и до», «от больше не» к «еще не», где «больше не» и «еще не» не нечто наличное и пристегнутое к «теперь», но начало и конец перехода, заключенного в «теперь». В «теперь» обнаруживается глубинное измерение. Оно само имеет характер перехода, есть нечто преходящее: «в самом себе переход»⁵⁵. Как переход оно всегда смотрит и назад, и вперед и всегда уже выходит за свои пределы.

Однако «хайдеггеровская критика философской теории времени означает, что времяобразующее (Zeithafter) не предполагается первоначально в *теперь* и его модификациях, что в этом мы постигаем все еще не изначальный, а лишь

⁵⁴ Хайдеггер, М. Указ. соч. — С. 398.

⁵⁵ Там же. — С. 326.

производный феномен времени»⁵⁶ (курсив автора. — В.Л.). А *изначальный* феномен времени нужен Хайдеггеру для ответа на вопрос о смысле бытия вообще постольку, поскольку бытие вообще присутствует в *первоначальной* разомкнутости *в единстве* с разомкнутой самостью. Изначальный феномен времени, *временность*, усматривается Хайдеггером в исходном единстве трех *экстазисов* — будущего (*наступающего*), бывшего (*отступающего*) и настоящего (*настояния, вовлечения в настоящее*). В экзистенциальном смысле структурой экстазисов являются соответственно «*подступание к себе*», «*возвращение к*» и «*удерживание себя при*». Целостная структура временности «подступание к себе — возвращение — удерживание при» *индифферентна* в отношении экзистенциального различения подлинности и неподлинности и как таковая лежит в основе подлинной и неподлинной временности. Как единство трех экстазисов «временность есть *исходное «вне-себя», ἐκστατικόν*»⁵⁷ (курсив автора. — В.Л.). «Время смещено не задним числом и не случайно, но будущее как «по направлению-к» смещено в себе самом, то есть эксталично. И то же самое верно для бывшего и настоящего. Поэтому мы называем будущее, бывшее и настоящее тремя экстазисами временности, которые равно-исходно взаимно принадлежат друг другу»⁵⁸.

Итак, исходное *вне-себя* (понятие, с которым мы уже сталкивались в текстах Бахтина, там, где речь шла о темпоральной структуре перехода), исходная временность приобретает *эксталический* характер (здесь также важна близость понятию *эк-зистенции*), обуславливающий трансцендирующую сущность бытия вот-бытия, экзистирующего в целости своих экзистенциалов. Как основанная во временности экзистенция есть «исходное единство подступающего к себе, возвращающегося к себе, вовлекающего в настоящее и настаивающего на настоящем бытия вне себя»⁵⁹.

⁵⁶ Херман, Ф.-В фон. Указ. соч. — С.150.

⁵⁷ Хайдеггер, М. Указ. соч. — С.353.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

«Экстатически определенная временность есть условие бытийного устройства Dasein»⁶⁰.

Наряду с *вне-себя*, принадлежащего каждому экстазису и их исходному единству, временности принадлежит также горизонтная структура или *горизонт*. «То, в направлении чего каждый экстазис распахнут, мы обозначаем как *горизонт этого экстазиса*. Горизонт — это распахнутая ширь, в направлении которой отстранение как таковое есть вне себя. *Отстранение распахивает этот горизонт и держит его распахнутым...* Временность как исходное единство будущего, бывшего и настоящего в самой себе *экстатически-горизонтальна*»⁶¹ (курсив автора. — В.Л.). В конечном итоге временность как исходное бытийное устройство вот-бытия образует *трансцендентальный* (связанный с трансцендирующим характером экзистенции) *экстатический горизонт* понимания (разомкнутости) бытия вообще, которая отомкнута всегда вместе с открытостью вот-бытия для самого себя и *благодаря ей* (обе разомкнутости сходятся в «*вот*»), что является феноменологическим ответом на вопрос о смысле бытия вообще.

Безусловно, проблематика экстатически-горизонтальной структуры бытия вот-бытия, временности, темпоральности (то есть временности в функции горизонта понимания бытия вообще), трансценденции, бытия «по ту сторону самого себя», структур «вне-себя» представляет собой мощную онтологическую разработку переходности. Скорее всего, и та эмпирическая *забота о себе*, которую тематизировал Фуко, в предельном смысле коренится во временности бытийной конституции вот-бытия, делающей возможной экзистенциал *заботы*, выражающий «почленную» целостность бытия вот-бытия (единство *наброска, заброшенности и бытия-при*). Однако кроме формальной, обосновывающей фундированности такое укоренение ничего не дает. Оно имеет исключительно теоретическую значимость — в плане обосновывающей все и вся стратегии. Эта, так сказать, значимость-в-себе. Кроме того, пред-

⁶⁰ Хайдеггер, М. Указ. соч. — С. 353.

⁶¹ Там же. — С. 354.

ставляется, что переходность в данном контексте оказывается все-таки «снятой», во-первых, поскольку выявлена в горизонте трансцендентального типа философствования, занятого разысканием априорных условий опыта, а не самим опытом в его свершении. Во-вторых, содержательно трансценденцию как бытие-в-мире, время как «вне себя» можно только метафорически интерпретировать как переходность, по крайней мере, в той ее первоначальной интуиции, которая предполагает совмещение перерыва и перемены, интервальность и интенсивность, опыт предела и респонзивность. Структурная трансценденция у Хайдеггера, означенная дефисами, в известном смысле противостоит истинному опыту перехода. Если трансценденция как бытие-в-мире и «вне-себя» как сущность временности содержат в себе формальный мотив переходности, чистого «пере», то в каком-то обстоятельно свернутом, редуцированном до молекулярного уровня виде. Хотя, конечно, разомкнутость, открытость вот-бытия самому себе и открытость ему бытия вообще (просвет-ленность) — всему голова, в том числе и опыту «пере».

На мой взгляд, не менее ценна, а в плане проблематики данного исследования наиболее релевантна другая хайдеггеровская идея, экспликация которой, разумеется, органически принадлежит всему контексту экзистенциальной аналитики и уже рассмотренным ее результатам, в частности. Это идея фундаментальной дихотомии бытийной конституции вот-бытия, ее характеристики как *подлинной* или (и) *неподлинной*. Именно она, помимо того что имеет теоретическое и методическое значение, несет в себе явно ценностные и, следовательно, практические корреляты. В этой части фундаментальная онтология становится не только теоретически релевантной, как подводящая исходный фундамент под региональные онтологии, но и практически значимой. Что и нашло потом свое подтверждение и реализацию в экзистенциально ориентированной психологии, успешно развивающейся на основе открытий хайдеггеровской экзистенциальной аналитики. В этой части хайдеггеровское исследование ближе всего подходит к философии Бахтина, амбивалентной структуре данности-заданности, пронизывающей бытие-событие.

Идея дихотомии подлинности и неподлинности бытия вот-бытия содержит в себе без понятийной артикуляции истинный экзистенциальный мотив переходности. Он заключается в «динамической протяженности между этими “полюсами”», в понимании вот-бытием «своего бытия в качестве выбора между этими модусами, которые суть его собственные возможности»⁶². Этот онтологический выбор, совершаемый вот-бытием «всякий раз», «уже всегда» и означающий либо обретение себя, либо потерю, обусловлен следующими фундаментальными чертами бытийной конституции вот-бытия. Во-первых, вот-бытие — это сущее, бытийствующее не по способу наличного сущего («по сути никогда не наличное»⁶³), а так, что оно доонтологически всегда себя понимает. Это понимание носит не отвлеченный характер, а *бытийный* (есть «бытийное отношение»), то есть осуществляется *фактически* в самом бытии, что составляет онтическое отличие вот-бытия: «Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично»⁶⁴. Во-вторых, тот факт, что вот-бытие всегда отнесено к самому себе, означает, что оно «препоручено своему собственному бытию»⁶⁵, что последнее вручено ему как его собственная задача (очевидная параллель у Бахтина: мое не-алиби в бытии нудительно требует признания, оно дано в качестве данной заданности). Поэтому, далее, вот-бытие никогда не есть просто, но «имеет быть» (*Zu sein*), то есть *становится*, оно есть «своя возможность»⁶⁶. «Динамическое единство не-бытия и фактичности как основных конститутивных структур экзистенции определяют ее как *актуальное бытие* — бытие, содержание которого составляет бытийная активность соответствующего сущего... В этом смысле само вот-бытие можно определить как *актуально*

⁶² Борисов, Е.В. К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера / Евгений Борисов // Мартин Хайдеггер и философия XX века. — Минск: Менск, 1997. — С.71-72.

⁶³ Хайдеггер, М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. — М.: Ad Marginem, 1997. — С.144.

⁶⁴ Борисов, Е.В. Указ.соч. — С.12.

⁶⁵ Хайдеггер, М. — С.42.

⁶⁶ Там же.

сущее»⁶⁷ (курсив автора. — В.Л.). Наконец, бытие вот-бытия, как пишет Хайдеггер, «всегда-мое», всегда «в возможности *собственное*, то есть само свое», в чем соответственно коренится возможность потерять себя или найти, возможность собственного или несобственного (перевод понятия *Eigentlichkeit* В.В. Библихиным) бытия «в строгом смысле слова»⁶⁸. Надо также отметить, что *фактическое* осуществление вот-бытием своего бытия, выбор им своих бытийных возможностей имеет структуру «брошенного наброска». Фактичность или *брошенность* («единственность» у Бахтина), открываемая вот-бытию в расположении, втягивает его в экзистенцию, вбрасывает в «так оно есть», в загадочность «вот», в голый факт существования, в абсолютную неопределенность «откуда и куда»⁶⁹. С другой стороны, вот-бытие как понимающее и как бытие-*вот* понимает себя всегда из возможностей, экзистирруя фактически как *набросок*. Набросок не есть жизнь в соответствии с планом, планированием, но «бытийное устройство фактического умения быть», то есть вот-бытие нетематически, экзистирруя, всегда уже себя на что-то бросило, забежало вперед, и то, на что оно себя бросило, а это всегда его сущностные возможности, *этим* оно и есть. Таким образом, в качестве брошенного вот-бытие «вброшено в способ бытия наброска»⁷⁰.

Таковы фундаментальные черты бытийной конституции вот-бытия, делающие возможным выбор вот-бытием своего бытия как подлинного или неподлинного. Неподлинное бытие заключается в *бытии не самим собой*. Оно осуществляется, как везде говорит Хайдеггер, «чаще всего» и «по большей части» тогда, когда я вручаю свое бытие другим (в модусе *Das Man*) или онтифицирую себя, то есть определяю себя, исходя из внутримирного сущего, которым я самозабвенно захвачен в повседневности. Подлин-

⁶⁷ Борисов, Е.В. Указ. соч. — С.69.

⁶⁸ Хайдеггер, М. Указ.соч. — С.42-43.

⁶⁹ Там же. — С.134-135.

⁷⁰ Там же. — С.145.

ное бытие заключается в том, что я сам беру ответственность за свое бытие, обретаю некую целостность, «решаюсь» на *бытие самим собой*. «Быть подлинно значит быть в соответствии со своей онтической сущностью»⁷¹, которая, как было сказано, состоит в том, чтобы экзистенциально-действенно относиться к своему бытию как препорученной тебе задаче. Это, с точки зрения Хайдеггера, происходит тогда, когда я принимаю свою смерть как «самую свою» возможность, как абсолютную возможность быть собой, когда откликаюсь на зов совести, обретаю бытие-виновным, и когда в непредметном ужасе тонет внутримирное сущее и я оказываюсь один на один со своей «уединенной», брошенной способностью-быть-в-мире, «освобожденностью для» бытия самим собой. Это хорошо известные положения Хайдеггера, не требующие особой расшифровки.

Но важно то, что подлинность и неподлинность Хайдеггер определяет как *равноисходные* и *нередуцируемые* модусы бытия вот-бытия, его модификации, которые в принципе не могут быть сняты. Здесь мы сталкиваемся с драматической *амбивалентностью* бытийной конституции вот-бытия, с его онтологической *антиномичностью*, заключающейся в экзистенциальном «курсировании» между двумя универсальными модусами, которые вовсе не индифферентны друг к другу. Прав Отто Ф. Больнов, когда говорит, что «между ними оказывается невозможен непрерывный переход и потому также невозможно пошаговое приближение к подлинности — к данному состоянию своего бытия человек приближается лишь в категорическом отказе от состояния неподлинности»⁷². Но и в категорическом отказе, в мгновенноочной решимости неподлинность не может быть преодолена полностью. Здесь просматривается как бы неустранимая *автополемическая* структура бытия вот-бытия. Поскольку вот-бытие никогда полностью не *подлинно* и не *неподлинно*, то, будучи в одной моди-

⁷¹ Борисов, Е.В. Указ.соч. — С.70.

⁷² Больнов, О.Ф. Философия экзистенциализма // Отто Фридрих Больнов. СПб: Лань, 1999. — С. 53-54.

фикации, оно всегда «чувствует» в своем бытии тяготение и возможность другой, хотя бы в модусе *бегства* от нее, и, таким образом, вот-бытие бытийствует по способу «пере». Заступание в смерть размыкает возможность подлинности как не-обходимую, но и как в своей достоверности неопределенную: «Самая своя, безотносительная, необходимая и верная возможность в плане своей достоверности *неопределенна*»⁷³ (курсив автора. — В.Л.). Вот-бытие экзистировало в самом «пере», в *переходе* между собственным и несобственным, относящимся друг к другу не по принципу взаимодополнения, но по способу конфликта, конфронтации, неустранимой никакими фактическими победами и поражениями. Ни одну из возможностей я в силу своей фактичности, заброшенности никогда не могу осуществить полностью. Мое собственное бытие в качестве брошенного всегда дано мне как моя собственная бесконечная задача. Подобная сущностная *заданность* делает мое бытие принципиально незавершенным в своем реальном, фактическом осуществлении. Динамическая, незавершаемая, никогда не осуществляемая «до конца» заданность, учреждающая вечный конфликт между подлинным и неподлинным во мне, и есть — в контексте хайдеггеровской экзистенциальной аналитики — *переходность* как сущностная черта бытийной конституции вот-бытия.

Также важным моментом для понимания существа «пере» в рамках экзистенциальной аналитики является тот феноменологический ход Хайдеггера, когда он, желая обосновать возможность подлинности не внешним образом, не навязывая вот-бытию «идеалы» экзистенции⁷⁴, а «из са-

⁷³ Хайдеггер, М. Указ.соч. — С.265.

⁷⁴ Хайдеггеру это, к счастью, не удалось. Тема бытия-подлинным, может быть, помимо воли Хайдеггера с самого начала была воспринята в ценностном контексте. Думаю, что такое отступление от чистоты жанра во многих рецепциях хайдеггеровского текста, практически-заинтересованное отступление от исключительно теоретического смысла проведенных Хайдеггером различий в способах существования человека пошли (и еще пойдут) только на пользу его философии.

⁷⁵ Там же. — С. 276.

мого своего умения быть»⁷⁵, обращается к *свидетельству* экзистентного опыта совести. «Избрание выбора», кьеркегоровский *выбор выбора* в опыте совести описывается Хайдеггером как удар, потрясение, *прерывание*, прослушавшее себя *прислушивание* к людям. Совесть есть особый *зов*. «Зов совести имеет характер *призыва* присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой, причем в модусе *взывания* к его наиболее своему бытию-виновным...»⁷⁶ (курсив автора. — В.Л.). Здесь важно несколько моментов, каждый из которых «работает» на общий смысл «пере». Совесть вызывает мою самость как бытие-виновным, означающее такой способ бытия вот-бытия, когда оно берет на себя *бытие-основанием* своего подлинного бытия, которое, тем не менее, *никогда* не находится в его полном обладании, не становится наличным. Бытие-виновным, другими словами, есть экзистирование в постоянном понимании своего бытия как препорученной тебе задачи, понимании, фактически незавершенном и возобновляемом. Эта неустранимая *заданность* есть онтологический аспект перехода. Кроме того, Хайдеггер подчеркивает, что зов (как и ужас) *настигает* вот-бытие в его повседневных идентификациях. Он не находится во власти вот-бытия: «Зов ведь... ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен нами самими. “Оно” зовет против ожидания и тем более против воли. С другой стороны, зов несомненно идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет от меня и все же сверх меня»⁷⁷. В опыте совести, таким образом, заявляет о себе брошенность, конечность и *репозивность* бытийной конституции вот-бытия. Вот-бытие должно *ответить* зову совести, услышать ее оклик в молчании (особый модус речи). Не так важно, кто зовет, не важна его наличная идентификация («чужая сила», «Бог» и т.п.), важно, что зов доносится из *не-по-себе* самого вот-бытия, которым вот-бытие всегда *задето*, даже в модусе бегства от него. Вот-бытие сразу и зовет, и отзывается. «От меня и все же сверх меня» вырывает вот-бытие из социаль-

⁷⁶ Хайдеггер, М. Указ.соч. — С.269.

⁷⁷ Там же. — С.275.

ной обезличенности (без-ответственности) и ввергает в «пере» как в *промежуточное* респонзивное состояние выработки ответа, ответственного принятия своего бытия на себя. Такое «пере» онтологически не может быть завершено или снято, так как всегда «не-по-себе преследует присутствие и угрожает его самозабывчивой потерянностью»⁷⁸. В этом смысле «пере» как способ бытия вот-бытия онтологически неотчуждаемо.

Итак, трактовка ключевых положений хайдеггеровской экзистенциальной аналитики вот-бытия в свете экспликации онтологического смысла переходности позволяет в конечном итоге выделить такие ее сущностные характеристики, как *амбивалентность* (подлинного и неподлинного), *незавершенность* (неустраняемая заданность и возобновляемость ее осуществления) и *респонзивность* (ответ на онтологическую задетость).

1.4. Жиль Делез: произведение искусства как опыт «пере»

...искусство имеет абсолютное преимущество.

Ж. Делез

Свои взгляды на искусство Делез изложил во многих работах. В известном смысле вся его философия является искусствовцентричной. По крайней мере, опыт искусства XX века — живописи, театра, к которому он имеет непосредственное отношение, литературы, кино — служил для него парадигмальной основой при обсуждении фундаментальных проблем философии. Как философ он был поистине переходной фигурой в том смысле, что творил на границах философии и литературы, науки и провокации, жизни и текста. В качестве основной и достаточно репрезентативной работы для демонстрации взглядов Делеза на искусство именно в аспекте переходности смыслового бытия произведения выберем его книгу «Марсель

⁷⁸ Хайдеггер, М. Указ.соч. — С.277.

Пруст и знаки» (1964). Она написана как философский анализ многотомной эпопеи Пруста «Поиски утраченного времени». Подобный случай — конгенитальность романиста и его интерпретатора — не оставляет никаких шансов отделить в философском тексте действительное содержание литературного произведения от концептуальных предпочтений самого философа. Да такое отделение по существу и не нужно. Сегодня понятно, что всякое нетривиальное гуманитарное исследование осуществляется по принципу, сформулированному Мариной Цветаевой: «Мой Пушкин». Тому примеры — книги М. Бахтина о Рабле и Достоевском, книги Ф. Ницше о греческой трагедии, историко-философские работы М. Хайдеггера и М. Мамардашвили и многие другие. Уже сам выбор материала для гуманитарного исследования не может быть случаен, интерпретатор, как правило, видит в нем нечто родственное, близкое себе самому. На этом основании можно утверждать, что те взгляды на искусство, знание и человеческую жизнь, которые выявляет Делез в эпопее, являются в определенной степени и его собственными. Поэтому мы охотно соглашаемся с тем, что сквозная тема «Поисков утраченного времени» — это поиск истины, а главная «проблема Пруста — это проблема знаков вообще; что знаки образуют различные миры: пустые светские знаки, лживые знаки любви, материальные чувственные знаки, наконец, важнейшие, трансформирующие все другие, знаки искусства»⁷⁹.

Делез, опираясь на Пруста, рассматривает человеческую жизнь как опыт постоянного и повседневного познания истины. Однако это познание выглядит совсем иначе, нежели то, которое культивировала и обосновывала классическая европейская философия, начиная с Сократа. Делез в альтернативу абстрактному, рациональному познанию, осуществляющемуся в стерильных условиях отвлеченного и безучастного разума, рисует образ «мирского обучения», знания, которое добывается человеком в жизненном мире путем постоянных процедур интерпретации. Образ чело-

⁷⁹ Делез, Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи // Жиль Делез. — СПб: Алетейя, 1999. — С. 39.

веческой жизни как перманентной герменевтической практики объясняется тем обстоятельством, что человек есть бытие-в-мире, существующее способом понимания. Для Делеза, отчасти следующего в этом вопросе за Хайдеггером, бытие-в-мире означает бытие-в-мире-знаков. Мир задан человеку как знак, *принудительно* требующий расшифровки. Это требование — исходная онтологическая ситуация человека. Поэтому человеческое познание всегда «конкретно и ответственно»⁸⁰, оно творческий *ответ* на требование знака; поэтому же субъект такого познания — не чистый разум, не *cogito*, а эмпирический субъект, заброшенный в ситуацию обращенного к нему вопроса, в ситуацию, вынуждающую мыслить и расшифровывать. Им, по Делезу, может быть светский лев, ревнивец, «тонко чувствующий человек», читатель романа и т. п.

Бытие-в-мире-знаков разнородно, как разнородны и сами знаки. Каждый из них востребует, «запускает»⁸¹ определенную человеческую способность — нервное возбуждение, ощущение, память, воображение, мышление — каждая из которых, следовательно, незаменима, но и ограничена сферой своей компетенции. Каждая способность в конце концов «мобилизует мышление, вынуждая думать о сущности»⁸². Реализуется такое «сущностное» мышление только в сфере искусства. Мир — не просто совокупность знаков, но их иерархия. Знаки неравноценны для Делеза. На вершине иерархии находятся *художественные знаки*, то есть *произведения искусства*. Почему искусство превосходит все остальные знаки? Ответ на этот вопрос и будет наброском философии искусства Жюль Делеза (в свете проблемы «пере»), выраженной в ходе интерпретации эпопеи Пруста.

1. Во-первых, произведения искусства превосходят все остальные знаки в том отношении, что они представляют собой «единство материального знака и абсолютно духовного смысла»⁸³. Здесь смысл полностью идеален, духовен,

⁸⁰ Делез, Ж. Указ. соч. — С.128.

⁸¹ Там же. — С.45.

⁸² Там же. — С.127.

⁸³ Там же. — С.67.

тогда как в знаках светских, любовных или чувственных он как бы идеален не до конца. Эти знаки еще слишком материальны — и потому, что основательно погружены в несущий их предмет и потому, что отсылают в своем значении опять-таки к материальному, как, например, память, которая всегда вспоминает предметы, или воображение, которое также предметно. Смысл, который заключают художественные знаки, не отсылает ни к чему предметному, но непосредственно отсылает к сущностям. Весьма вероятно, что подобное утверждение Делеза имеет самое непосредственное касательство к беспредметному искусству XX века. Во всяком случае, Делез здесь высказывает то, что в 1910 г. провозглашал один из основателей абстракционизма Василий Кандинский в своей книге «О духовном в искусстве»: «... искусство уже на пороге того пути, где безошибочно сможет найти утраченное “Что”, которое будет духовным хлебом наступающего теперь духовного пробуждения. Это “Что” уже больше не будет материальным, предметным “Что” миновавшего периода, оно будет художественным содержанием, душой искусства... Это “Что” является содержанием, которое может вместить в себя только искусство; и только искусство способно ясно выразить это содержание средствами, которые только ему, искусству, присущи (курсив автора. — В Л.)⁸⁴.

2. Из первого пункта следует, что только в искусстве истина действительно находится, «только на уровне искусства сущности приоткрываются полностью»⁸⁵. Это происходит потому, что искусство, по Делезу, успешно преодолевает как «объективистские иллюзии», по-другому — «естественную установку», так и «ловушку субъективности». Истина находится не в предмете, «излучающем» знак, и не в мире субъективных ассоциаций, компенсирующих разочарование в «объективистских иллюзиях», она «некий мир, некая населенная сущностями среда»⁸⁶. То, к чему ведет

⁸⁴ Кандинский, В. О духовном в искусстве // Василий Кандинский. — М.: Архимед, 1992. — С.22.

⁸⁵ Делез, Ж. Указ. соч. — С.64.

⁸⁶ Там же. — С.63.

искусство, — это ни много ни мало «конечное откровение», поэтому «сущность всегда художественна»⁸⁷. Делез, таким образом, выражает новые приоритеты и ориентиры философии XX века, как бы оспаривающей Гегеля в вопросе о том, чему отдать предпочтение в самопознании идеи — религии, философии или искусству. Гегель, как известно, отдавал его систематической, научной философии. Делез, соответственно, — искусству. Истины философии (как и дружбы), полагает Делез вслед за Прустом, слишком конвенциональны, слишком произвольны («добровольны»), слишком интеллектуальны и абстрактны. Они стремятся быть «объективными значениями», легко передаваемыми. Истины искусства *страдательны*, основаны на принудительности знака, в этом залог их эпистемологической эффективности. «Произведение искусства стоит большего, чем философский трактат, ибо разворачиваемое в знаке — глубже любых ясно выраженных значений. То, что нам причиняет страдание — богаче всех результатов нашей добровольной или сосредоточенной работы, т. к. то, что “вынуждает мыслить” — более значимо, чем сама мысль»⁸⁸.

Таким образом, здесь, как у Хайдеггера и Бахтина, значимым моментом концепции Делеза становится страдательный характер опыта. В контексте эстетики вспоминается ключевое понятие философии искусства В.Кандинского — «внутренняя необходимость». Произвол, проективность субъекта имеют свои границы, поскольку, как сказал бы Хайдеггер, человеческое бытие есть бытие *брошенное*. Страдательность опыта, которую отмечает Делез, указывает на *событийный* характер человеческого присутствия, в силу чего его деятельность, творчество, как в сфере эстетики, так и этики, приобретают характер *ответа* (на призыв, заключенный в событии призыва). Отвечая, вырабатывая ответ, человек всегда уже вырван из повседневного конвенционализма и экзистировать как *бытие-в-переходе*. Делез выделяет у Пруста слова «случайность» и «неотвратимость», противопоставляемые философскому понятию

⁸⁷ Делез, Ж. Указ. соч. — С.76,77.

⁸⁸ Там же. — С.55,56.

«метода». К истине нельзя прийти произвольно, методично (мысль, общая с онтологической герменевтикой Гадамера). Необходим случай, необходима эмпирическая *встреча*, столкновение с тем, что принуждает к интерпретации, мышление начинает испытывать давление неотвратимости. Истины искусства нельзя передавать, им можно только научиться самому.

Правда, не всякое искусство ведет к «конечному открытию». Не ведет так называемое искусство «наблюдения и описания», реалистическое и популярное искусство, поскольку оно разделяет «объективистские иллюзии», отождествляя знак с предметом, который его носит или «излучает». Оно также нацелено на ясные и определенные значения, на «простоту узнаваний», на своеобразное поклонение перед предметом.

То, что говорит Делез, вполне характерно для модернистской критики предшествующего искусства. Пруст немало об этом писал. Но здесь есть один спорный момент. Вряд ли реалистическое и натуралистическое, в целом позитивистское отношение к предметам можно назвать поклонением. Наоборот, литературный позитивизм не замечал вещей как таковых. Они для него выступали плоскими знаками социального мира, представлялись воплощениями исключительно социальных сущностей. Таковы, например, вещи в «Мертвых душах» Н. Гоголя, рассказывающие не о себе, а о своих владельцах. Только модернизм по-настоящему сосредоточился на вещах, как бы внимая гуссерлевскому призыву возвращения к самим вещам. Возвращение произошло, в частности, в акмеизме, который действительно поклонился простой вещи, но вещи, не доступной «простому узнаванию». Вместе с тем вещь в акмеизме сделалась таинственной сама по себе, без того, чтобы становиться символом невыразимого, как это произошло в символизме. Думается, что поэтика Пруста в отношении вещи, если отталкиваться от заданной модернистской парадигмы, находится где-то между символизмом и акмеизмом. Его романы полны и вполне акмеистскими «вещами, опьяненными собой» (О. Мандельштам), и символис-

тскими вещами-трамплинами в сферы *realiога*. В любом случае Делез слишком быстро расправляется с проблемой предметности в литературе и искусстве.

3. Наконец, искусство имеет привилегированное место в ряду знаков еще и потому, что в нем *обретается* время, причем не то, которое отыскивается «в недрах времени утраченного», то есть в прошлом, а «абсолютно подлинное, действительно вечное, время»⁸⁹. Это время — начало всех времен, точка их разворачивания. Думаю, что речь идет о времени художественного переживания. Делез употребляет термин аналогичный «переживанию» — «состояние», «чистое состояние обретенного времени»⁹⁰, а на последних страницах книги он говорит о времени как «периоде интерпретации»⁹¹. Так или иначе феноменологическое различие времени переживания и переживания времени в книге не просматривается. Время художественного переживания — это время «вечного Теперь», бергсоновская длительность, в которой коренятся все времена.

Теперь остается ответить на главный вопрос: почему собственно только искусство открывает истину? И что такое эта истина? Истина — это сверхлогичная сущность, обитающая по ту сторону от субъекта и объекта. «Это различие, предельное и абсолютное различие. Различие, что составляет бытие и заставляет нас его постигать»⁹². Думаю, не будет большим промахом сказать, что понятие различия в данной работе Делеза вполне коррелирует с понятиями уникального или индивидуального, правда, не репрезентируемыми предметно, интеллектуально не идентичными. Бытие как различие — это бытие как уникальное и множественное одновременно. Бытие как множественность, как внутреннее, качественное *разнообразие* (понятие Пруста) мира. Эти уникальности абсолютны, то есть устанавливаются не относительно друг друга, не внешне, не в рамках тождества, а непосредственно, безотносительно, как бы

⁸⁹ Делез, Ж. Указ. соч. — С.42.

⁹⁰ Там же. — С. 72.

⁹¹ Там же. — С.115.

⁹² Там же. — С.67.

прямым попаданием в уникальную сущность, непосредственным утверждением. В более поздней своей работе «Различие и повторение» Делез в этой связи пишет: «В сущности, различие — объект утверждения, само утверждение. В сущности само утверждение — это различие»⁹³. «Утверждение, аффирмация, — как пишет В. А. Конев, — трансцендентальное основание различия и одновременно есть его действительность, ибо утверждение всегда перформативно = равно, если оно становится основанием чего-то, то это что-то сразу и появляется»⁹⁴.

Онтологическая множественность мира становится всеобще доступной благодаря искусству. Художник является как бы проводником уникальных сущностей в сферу выражения. Художник выражает сущность. Без такого выражения, конечно, сущностей для нас нет, однако, они не принадлежат художнику, они безличны: «Сущность не сводится ни к психологическому состоянию, ни к психологической субъективности, ни даже к форме некоторой высшей субъективности. Сущность есть последнее свойство сердцевины субъекта. Но такое свойство более глубинно, чем сам субъект; оно — другого порядка... Это не субъект, который выражает (*expliquer*) сущность, это скорее сущность, которая заключена (*impliquer*) в субъекте, свернута в нем и оборачивает его. Мало того, обернутая вокруг себя самой, она-то и образует субъективность. Не индивидуумы конституируют мир, но свернутые миры, сущности конституируют индивидуумов. Сущность не только индивидуальна, она индивидуализирована...»⁹⁵.

Подобная трактовка искусства, направленная против его субъективизации и одновременно против сведения искусства к мимезису, имеет своих влиятельных сторонни-

⁹³ Делез, Ж. Различие и повторение / Жиль Делез. — СПб.: Петрополис, 1988. — С.74.

⁹⁴ Конев, В.А. Трансцендентальный эмпиризм Жили Делеза: Семинары по «Различию и повторению» / Конев Владимир Александрович. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. — С.35.

⁹⁵ Делез, Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи // Жиль Делез. — СПб: Алетейя, 1999. — С.69-70.

ков в XX веке. В частности, она была близка М.Хайдеггеру. Для него искусство тоже было не самовыражением художника и не отражением внешней действительности, а «домом бытия», про-из-ведением истины бытия. Перед нами очевидная онтологизация искусства, надделение его специальными полномочиями — быть зеркалом, голосом не субъекта и объекта, а самого бытия. В отечественной эстетике онтологический поход к искусству отстаивал Вл.Соловьев: «Поэт неволен в своем творчестве. Это — первая эстетическая аксиома. Настоящая же свобода творчества имеет своим предварительным условием пассивность, чистую потенциальность ума и воли... И сама поэтическая душа свободна в том смысле, что... повинуетя лишь тому, что в нее входит или приходит к ней из той надсознательной области, которую сама душа тут же признает иною, вышею, а вместе с тем родною»⁹⁶.

А. К. Толстой формулировал так:

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений
твоих ты создатель!

Вечно носились они над землею, подобные оку...⁹⁷.

Медиумическую роль художнику первый в европейской философии искусства присвоил Платон. Имя Платона неоднократно упоминается в книге «Марсель Пруст и знаки». Делез называет Пруста платоником, да и сам, как кажется, мыслит платонически. Но платонизм Делеза совсем другого плана, чем тот, который обычно имеется в виду. Фигура Платона очень значима в философии Делеза — и как полюс отталкивания, и как полюс притяжения. Делез относится к Платону противоречиво: «Задача современной философии была определена: низвержение платонизма. Сохранение при этом многих черт платонизма не только неизбежно, но и желательно»⁹⁸. Что нужно сохранить

⁹⁶ Соловьев, Вл. Литературная критика / Владимир Сергеевич Соловьев. — М.: Современник, 1990. — С.234.

⁹⁷ Толстой, А.К. Царь Федор Иоаннович / Алексей Константинович Толстой. — Л.: Советский писатель, 1958. — С.127.

⁹⁸ Делез, Ж. Различие и повторение / Жиль Делез. — СПб.: Петрополис, 1988. — С.82.

и что нужно отбросить в платонизме, по Делезу? Этот вопрос имеет непосредственное отношение к его взглядам на искусство и к тематизации «пере». Платон ценен для Делеза тем, что первый провел фундаментальные различия, которые нельзя сводить к различиям образца и копии: «Но в более глубоком смысле подлинное платоновское различие смещается и сущностно изменяется: это не различение оригинала и образа, но двух видов изображений. Это не различение образца и копии... копии (иконы) — лишь первый их вид, второй составляют симулякры (фантазмы). Различение образец-копия здесь только обосновывает и применяет различение копия-симулякр...» (курсив автора. — В.Л.)⁹⁹.

Однако затем Платон подвергнул симулякры остракизму «прежде всего из моральных соображений»¹⁰⁰: «...Платоном было принято философское решение огромного значения: подчинить различие предположительно изначальным силам одинакового и подобного, объявить различие само по себе невысказанным и столкнуть его и симулякры, в бездонный океан... Но по этой причине — потому что Платон принимает решение, потому что победа еще не одержана как это будет в утвердившемся мире репрезентации, — враг ворчит, вкравшись в платоновский космос, различие сопротивляется его игу, Гераклит и софисты поднимают адский шум. Странный двойник, идущий за Соократом по пятам, неотступно преследующий даже стиль Платона, проникает в стиливые повторения и вариации»; «в платонизме рокошет гераклитовский мир»¹⁰¹ (курсив автора. — В.Л.).

Платонизм, следовательно, может быть истолкован как *философия становления*. Даже ключевое для Платона понятие идеи Делез понимает нетрадиционно, как «*чистое присутствие*». Заметим, что здесь французский философ — безусловный наследник Хайдеггера, подвергнувшего критике европейскую традицию метафизики за то, что она отошла

⁹⁹ Делез, Ж. указ. соч. — С.160.

¹⁰⁰ Там же. — С.161.

¹⁰¹ Там же. — С. 162.

от изначального понимания бытия как чистого присутствия (Anwesen) и превратила бытие в наличное присутствие объекта, в сущность (Wesen). И первая вина возлагалась на Платона и его понятие идеи. Но Делез менее категоричен по отношению к Платону, чем Хайдеггер: «Идея — еще не понятие объекта, которое подчиняет мир требованиям репрезентации, но, скорее, чистое присутствие, о котором в мире можно упоминать лишь как о том, что «непредставимо» в вещах»¹⁰².

Такой «первоначальный» платонизм, еще как бы не отредактированный Аристотелем, и лежит в основе делезовской эстетики¹⁰³. Сущность в делезовской транскрипции еще не отделилась от существования, она *тождественна существованию*, чистому присутствию, бытию. Аристотель разработал теорию сущности как предметной «чтойности», имеющей категориальный состав и познаваемой, соответственно, в категориях. В философии Аристотеля получила свое завершение концепция бытия как представления (репрезентации) и наметилась перспектива обладания бытием. Делез апеллирует к платонизму, еще ни в чем таком не засвеченному, еще вполне безгрешному, не уличенному в жажде власти. Его платонизм обитает в пространстве чистого непредметного присутствия, не репрезентируемого в понятии.

¹⁰² Делез, Ж. Указ. соч. — С.82.

¹⁰³ По отношению к философии Делеза, наверно, более, чем к какой-либо другой, правомерно отождествление философии искусства и эстетики, поскольку искусство, по Делезу, основано на чувстве, есть область трансцендентального эмпиризма. В «Различии и повторении» Делез заметил, что в рамках теории репрезентации эстетика неслучайно разделилась на две области — *теорию чувственного* и *теорию прекрасного*, поскольку традиционно философия искала условия *возможного опыта*, которые обнаруживались в категориях. «Все меняется, когда мы определяем условия *реального* опыта, которые не шире обусловленного и сущностно отличны от категорий: оба смысла эстетики совпадают, когда *бытие чувственного* открывается в произведении искусства, а произведение искусства одновременно предстает как экспериментаторство» (курсив мой. — В.Л.) (Делез, Ж. Указ. соч. — С.92).

Однако в человеческом опыте бытию как чистому присутствию все же место есть. Это место — искусство, художественный опыт. Художественный опыт оказывается способен «представить непредставимое» — в этом его «абсолютное преимущество». Искусство есть всегда экспериментальная постановка (performance) непредставимого¹⁰⁴. Искусство — тоже своего рода *постав* (Gestell), что отмечал Хайдеггер. Но постав иной, не технологический, не научно-производственный, основанный на добыче и использовании, а постав, осуществляющий бытие, позволяющий потаенному пребывать в непотаенном¹⁰⁵, то есть позволяющий различию пребывать в различии, не становясь тождеством. Произведение искусства, в особенности — подчеркивает Делез — современное, производит различие, воплощает сущности или бытие именно как непредставимое различие: «Каждая вещь, каждое существо должно видеть поглощение собственной идентичности различием, быть лишь различием среди различий. Следует показать различие как отсроченное. Известно, что современное искусство стремится к выполнению этих условий: оно становится настоящим театром, состоящим из метаморфоз и перестановок... Произведение искусства покидает сферу репрезентации, чтобы стать «опытом», трансцендентальным эмпиризмом или наукой о чувственном» (курсив автора. — В.Л.)¹⁰⁶.

Произведение искусства не отсылает к какой-либо идее и не воплощает какую-либо идею, оно не имеет априорного или апостериорного тождественного содержания, которое можно было бы выявить в определенном понятии или описании — подобное содержание, как справедливо полагает французский философ, потерпело окончательный крах. Произведение воплощает сущность только в том пара-

¹⁰⁴ Лехциер, В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта / Виталий Леонидович Лехциер. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — С.143.

¹⁰⁵ Хайдеггер, М. Вопрос о технике / Мартин Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. — С.221-238.

¹⁰⁶ Делез, Ж. Различие и повторение / Жиль Делез. — СПб.: Петрополис, 1988. — С.79.

доксальном симулятивном и единственно должном, по Делезу, смысле, что *само и есть сущность*, есть *симулякр* — «система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия»¹⁰⁷. Симулякр ничего, кроме себя самого, не выражает. Он есть образ, без оригинала, «дьявольский образ, лишенный подобия»¹⁰⁸, он сам для себя сразу и оригинал, и копия. То, что выражено в нем, — это и есть сущность. Но это «что» — *не определенный и завершенный смысл, а различие*. Произведение как реальный, а не возможный опыт *суб-репрезентативно*, это переживание чистого присутствия; единицей измерения которого является *разрозненное*, «то есть постоянное различие различия в качестве непосредственной составляющей»¹⁰⁹. О содержании как различии, как чистом присутствии нельзя сказать ничего определенного, оно забрасывает нас вопросами, на которые нет и не может быть ответа. Оно приковывает к себе как обращенный к нам вопрос, как знак, вынуждающий нас мыслить. В «Различии и повторении» Делез очень удачно назвал различие «бытием вопроса»¹¹⁰.

Здесь следует оговорить одну очень существенную деталь. Нередко подобная апология различия понимается просто как признание многозначности произведения искусства, из чего вытекает необходимость множественности его интерпретаций. Например, Н.Б. Маньковская, переводчица Делеза и авторитетный специалист в области постмодернистской философии искусства, заключает статью о делезовской ризоме, вошедшую в Лексикон неклассической эстетики, таким выводом: «Авторы, таким образом (Ж. Делез и Ф. Гваттари. — В.Л.), разделяют герменевтические идеи о множественности интерпретаций как основной черте эстетического восприятия»¹¹¹. По-моему, тут явное упрощение основной интуиции Делеза. Чтобы раз-

¹⁰⁷ Делез, Ж. Указ. соч. — С.334.

¹⁰⁸ Там же. — С.361.

¹⁰⁹ Там же. — С.93.

¹¹⁰ Там же. — С.89.

¹¹¹ Маньковская, Н.Б. Ризомы / Н.Б. Маньковская // Корневищев ОА: Книга неклассической эстетики. — М.: ИФ РАН, 1999. — С.196.

делять «герменевтические идеи о множественности интерпретации», вовсе не требуется кардинальным образом реформировать онтологию, осуществлять фундаментальную критику теории репрезентации, не нужно изобретать новые модели понимания, человеческого опыта вообще и т. д. Герменевтическая идея множественности интерпретаций вполне классична и укладывается в рамки теории представления. В том-то и дело, что философия искусства Делеза гораздо радикальней и ориентируется на принципиально другое обращение с произведением искусства, другой тип его переживания, который по праву полагается называть собственно художественным. В ряде своих книг Делез специально останавливался на этом моменте. Он говорил, что недостаточно просто множить интерпретации, хотя бы до бесконечности, поскольку при этом все равно сохраняется *тождество* как объекта (произведения искусства), так и субъекта (реципиента), поскольку такая процедура не становится опытом чистого присутствия, а только множит сущности: «Бесконечная репрезентация напрасно умножает точки зрения, выстраивает их в ряды; эти ряды все так же подчинены условию их сходимости на одном и том же объекте, на одном мире. Бесконечная репрезентация напрасно умножает образы и моменты, располагая их кругами, способными к самодвижению; у этих кругов, тем не менее, остается единый центр — центр большого круга сознания... Чтобы заниматься перспективизмом, недостаточно умножить перспективы. Нужно, чтобы каждой перспективе точки зрения соответствовало бы автономное произведение, обладающее достаточным смыслом: значимо именно расхождение рядов, смещение кругов, «чудо-вище». Итак, совокупность округов и рядов — неоформленный необоснованный хаос, у которого нет иного «закона», кроме собственного повторения, своего воспроизведения в расходящемся и смещающемся развитии»¹¹².

Дело не в том, что в романе «Евгений Онегин» можно увидеть не только энциклопедию русской жизни, но и что-то еще, дело в качественно ином переживании искусства.

¹¹² Делез, Ж. Различие и повторение / Жиль Делез. — СПб.: Петрополис, 1988. — С.92-93.

В таком, при котором вообще нет нужды сводить роман к чему-либо, выискивать его «чтойности». Дело в некорректности самой формулы: роман «Евгений Онегин» — это... Трудность состоит в умении находиться в состоянии не снимаемого вопроса без редукции его к тому или иному ответу, то есть умении держать незавершенное и незавершаемое событие смыслового становления. *Художественные смыслы именно как художественные существуют только в форме своего становления и перестают быть таковыми, если это становление прекращается, если из него извлекается какой-либо определенный смысл или ряд определенных смыслов.* Традиционное понимание, отягощенное хватательными рефлексам, нацелено на *по-имание*, имение смысла как собственности, как готовой вещи, некоего наличия. Понимание, разворачивающееся как представление, уличено в жажде обладания завершенным смыслом-знанием, то есть в жажде власти над понимаемым, в данном случае над произведением. Делез, возвращающий опыту онтологическое измерение, решительно против такой модели понимания. Нужно понимать (читать, воспринимать...) так, чтобы понимаемое не становилось понятием понимающего, чтобы оно не прекращало становиться, различаться, множиться, смещаться. Понимание должно быть поэтому непониманием, правда, непониманием умным, протекающим в сфере смысла. *Умное непонимание* — это интенсивное держание пространства смысловой актуализации как бы на периферии смысла, усилие сдвига возникающих и стремительно формирующих центр смыслов в сторону периферии, это одновременное разрушение самой оппозиции центр-периферия, перманентная ризоматическая перегруппировка любых намечающихся структур и оппозиций¹¹³.

Итак, Делез акцентирует тот аспект переходности, который может быть описан понятием *становления*. Смысловая автохтонная полнота художественного произведения (то, что Делез называет симулякром), не имеющая за пределами себя никакой референции, порождает игру беско-

¹¹³ Лехциер, В.Л. Указ.соч.— С.105 и далее.

нечных различий, существует актуально как бытие вопроса, как радикальная *неопределенность* и *незавершенность*. Смысл художественного произведения, неуклонно прибывая, живет в модусе «пере». Он и от нас требует соответствующих навыков — умения жить незавершенным смыслом, способности оставаться на кромке «пере», *становиться* вместе с ним, не присваивая в качестве наличного понятия.

Подобный суб-репрезентативный опыт практикует и культивирует современное искусство. Как ему удастся такой трюк? Делез отвечает: с помощью *стиля*. Стил — довольно традиционное для философии искусства понятие и едва ли, начиная с Гете, не ключевое. Но Делез переосмысляет его в онтологическом ключе. Именно стиль ставит непредставимое. Стил не антропоцентричен, а онтологичен. «Стил — это не человек, но сама сущность»¹¹⁴, то есть это не просто индивидуальная манера художника, но вход в бытие. Стил делает возможным «трансмутацию материи», полное одухотворение материала произведения искусства — звук, цвет, слово, камень, превращение его в прозрачное тело, преломляющее сущность. Стил — это «сущностная метафора», таким он становится тогда, когда осуществляет «метаморфозу предмета»¹¹⁵. Иными словами, стил тогда превращает произведение искусства в симулякр, в голос бытия как различия, когда предметы, которые мы замечаем в материальной «среде» произведения, начинают растворяться, перетекать друг в друга, развоплощаться, «обмениваться своими определениями», именами, претерпевать коренную метаморфозу. «Так происходит на картинах Эльстира, где море становится землей, а земля — морем, где город проступает сквозь «морские границы», а вода — сквозь «границы городские». Именно стил, необходимый для того, чтобы одушевить предмет и сделать его адекватным сущности, воспроизводит неустойчивое противопоставление, изначальную простоту, борьбу и обмен

¹¹⁴ Делез, Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи // Жиль Делез. — СПб: Алетейя, 1999. — С.75.

¹¹⁵ Там же. — С.74,75.

первичными элементами, которые конституируют сущность как таковую»¹¹⁶.

В целом можно сказать, что Делез ориентируется на искусство, все же не до конца порвавшее с предметностью, включающее ее, но не как «просто узнаваемую», а как «сдвинутую», развеществляющуюся, текучую, мутирующую до состояния «борьбы и обмена первичными элементами» — только она открывает бытие как различие. Позиция Делеза применима к многим явлениям в современном искусстве, действительно олицетворяющим бытие вопроса. Скажем, в изобразительном искусстве — к эстетике авторов альманаха «Синий всадник», редактируемого В.Кандинским и Ф.Марком, к некоторым положениям дадаизма и, конечно, к сюрреализму, С.Дали, М.Эрнсту и другим. В особенности же — к произведениям, как бы балансирующим на грани предметного и беспредметного, например, к произведениям Х.Миро и П.Клее.

Произведение есть воплощенное различие. Создается впечатление завершенности процесса. Тем не менее, подчеркивает Делез, различие не таково, что раз воплотившись, оно на этом как бы останавливается, оно *должно воспроизводиться как различие*, заново переживаться как различие — для этого оно должно повторяться. «Различие и повторение противопоставляются только внешне»¹¹⁷. Что можно сделать с поэмой, не изменив различию, воплощенному в ней? Ее можно только еще раз прочитать или исполнить. Как говорил Лев Толстой: «Чтобы пересказать, о чем “Анна Каренина”, мне нужно ее переписать». Поскольку стиль конкретного произведения есть различие, его нельзя перевести в другие формы, на другой язык, не изменив ему, не введя различие в тождество. Единственная возможность такого «перевода» — это создание другого произведения, другого стиля, то есть другого события воплощения сущности. Художник, чтобы не устареть, должен повторяться, но не внешне, механически, что выдает утрату таланта, чув-

¹¹⁶ Делез, Ж. Указ. соч. — С.74-75.

¹¹⁷ Там же. — С.75.

ства «внутренней необходимости», способности реагировать на знаки, а внутренне, сущностно: он должен воспроизводить, повторять первичную различающую «силу». Поэтому внешне его произведения будут отличаться. С этим связана и проблема подражания, эпигонства или плагиата в искусстве. Повторить по-настоящему, не изменив различию, — значит повторить силу, которая «разнообразит и разнообразится»¹¹⁸, повторить саму неповторимость. Так Ренессанс повторил Античность: он поставил себе задачу стать еще более греками, чем были сами греки, стать еще более индивидуальными, чем были они. Повторить различие — значит различать и различаться. «На самом деле различие и повторение суть две движущие силы сущности, нераздельные и соотнесенные друг с другом... повторение есть движущая сила разнообразия, и не меньше, чем разнообразие — движущая сила повторения»¹¹⁹.

Различие, открытое искусством, начинает просвечивать и в других знаках — это один из лейтмотивов книги «Марсель Пруст и знаки». Искусство не отгорожено от жизни, от повседневной герменевтики китайской стеной. Наоборот, оно высвобождает для нее новые горизонты. Все знаки в свете искусства задним числом приобретают навыки симулякров, начинают организовывать игру различий. «Но однажды, когда знаки искусства нам открылись как критерий измерения воплощенности сущности, мы, как следствие, смогли ее вновь обнаружить и в других областях»¹²⁰. Внезапность озарения, дарованная искусством, преобразует всю длительность «мирского обучения», делает нас ближе к истине в самых рутинных и тривиальных ситуациях.

Отметим также одно упущение Делеза в его подходе к искусству. Свой онтологический подход он излагает, прежде всего, применительно к *рецептивной* стороне искусства, внося свою лепту в так называемую *рецептивную эс-*

¹¹⁸ Делез, Ж. Указ.соч. — С.75.

¹¹⁹ Там же. — С.76.

¹²⁰ Там же. — С.118.

тетику. Его больше интересует то, что искусство делает с нами, его потребителями, а не то, что происходит при его сотворении. Потребитель — тоже художник, творец, интерпретация знаков искусства — полнокровный художественный опыт. Однако, что происходит, когда сущность еще не воплощена, когда различие еще не явлено, когда голос бытия еще не расслышан? Всего этого еще нет. Стиль еще только должен появиться, он пока лишь предчувствуется как конкретный художественный прием. Что это за опыт, который впервые вводит различие в сферу выражения? Видимо, прежде всего, здесь следует искать онтологические основания реального художественного опыта.

Однако респонзивный характер художественного опыта, как кажется, Делез распространяет и на его рецепцию, и на его креацию. Истины искусства *страдательны* не только в том смысле, что захватывают реципиента, принуждают его мыслить и даже в корне меняют его существование. Но и в том, что сами они добыты в таком же опыте, который Делез называет *встречей* и который носит для самого опыта событийный характер. Истины искусства рождаются в результате *события встречи* с тем, что порождает «внутреннюю необходимость». Событие встречи самым своим свершением указывает на конечность субъекта, границы его проективной активности, субъективности вообще. По отношению к этому событию художник изначально *пассивен*, он как *пациент* (понимаемый онтологически) претерпевает событие и как *респонзент* отвечает на него своим произведением. Поэтому само произведение сбывается как событие смысловой актуализации, по отношению к которому респонзентом становится и тот, кто его воспринимает — читатель, зритель и т.д. Таким, образом, анализ философии искусства, предлагаемой Делезом (и, кстати, нередко им же реализуемой на практике), позволил выявить (в наше контексте уже подтвердить) *событийность*, *респонзивность* и *становление* (незавершенность, возобновляемость) как сущностные характеристики опыта «пере».

2. Опыт переходности как жизнь в модусе «пере»

Человеческая реальность оказывается постоянным переходом к совпадению с собой, которое никогда не осуществляется.

Ж.-П. Сартр

2.1. Актуальность пере-живания

Характеристики переходности, полученные в результате реконструкции типологически репрезентативных по заявленной проблеме философских концепций XX века, должны теперь быть обобщены и систематически предъявлены в рамках феноменологического всматривания в искомый феномен. Напомню, что в ходе интерпретации текстов Фуко, Бахтина, Хайдеггера и Делеза были выявлены такие характерные черты переходности, как *событийность*, *респонзивность* (бытие-в-ответе), *пассивность* (страдательность), *незавершенность* (возобновляемость) и *амбивалентность* (подлинного/неподлинного, данного/заданного). Отмечалось также *предстояние* как темпоральная структура переходности. Все эти черты свойственны переходности как *опыту*, именно опыт «пере» находился до сих пор в орбите исследовательского внимания. Можно поэтому говорить об амбивалентном, респонзивном, страдательном и незавершенном *опыте* «пере», опыте, отмеченном печатью событийности. При этом все указанные характеристики составляют специфическое *как* того содержания, которое в опыте «пере» собственно испытывается. Содержанием опыта «пере» является онтологическая перемена, зановорождение или рождение в новом бытии — у Фуко это обретение субъектности как активного самоотношения, у Хайдеггера — экзистенциальное самообновление, восстановление подлинного модуса бытия, возвращение к себе из онтологической потерянности. У Бахтина — утверждение своего «не алиби-в-бытии», своей онтологической единственности как обретение этической позиции

в «конкретной архитектонике поступка». Поэтому в полной редакции определение пере звучит следующим образом: «пере» — это *страдательно-респонзивный, событийно-незавершенный опыт экзистенциальной трансформации*.

Напомним, что методологический статус понятия «опыт» в нашем исследовании принадлежит не философии сознания или тела, не эссенциалистскому философско-антропологическому дискурсу, а экзистенциальной онтологии и коррелятивен соответственно *целостному* человеческому существованию в единстве его бытийных характеристик.

Учитывая последнее обстоятельство — опытный и исходно-целостный статус переходности, введем еще одно понятие, отчетливо истолковывающее переходность в горизонте ее эмпирического и экзистенциального характера. Это понятие *переживания*. *Переходность есть переживание*, причем переживание, взятое онтологически, как *жизнь* в модусе «пере». «Пере» переходности и «пере» переживания идентичны друг другу, но, если понятие переходности указывает только на сам абстрактный смысл перемещения, трансформации, изменчивости, на формальную структуру «от...к...», то понятие переживания отсылает непосредственно к опыту, причем в его интимной связи с целостностью жизненного процесса. Понятие переживания в этом смысле «богаче» и понятия экзистенции, восходящему к схоластическим философским штудиям и нейтральному самому по себе в отношении того или иного сущего. Хайдеггеру поэтому пришлось специально оговаривать его значение как способ бытия исключительно вот-бытия. Понятие переживания богаче, контекстуально, разумеется, не только тем, что укоренено в отечественной языковой стихии, и в том числе в российской философской традиции (от «живознания» Г.Сковороды до «жизнемыслия» М.Мамардашвили), но и своим прямым отношением к человеческому опыту, к бытию, опосредованному опытом, к бытию-событию или к единственности занимаемого мной места в бытии. Поэтому переходность как це-

лостный экзистенциальный опыт есть пере-живание или жизнь в модусе «пере». В пере-живании пере-ходит, таким образом, сама жизнь.

Понятие переживания, несмотря на свою вездесущность в философском лексиконе XX века и как следствие некоторую девальвацию, все же, на мой взгляд, до сих пор не утратило смысловой свежести и эвристичности, вероятно, в силу известной значимости своей корневой морфемы. Хотя сама эта морфема в качестве философского понятия многим видится весьма сомнительной. Между тем именно вокруг нее, часто как неосознаваемой предпосылки, крутились основные интуиции ведущих философских течений XX века. Так, Гуссерль рассуждал о «жизни сознания», «жизненном мире» и «живом настоящем», а Мерло-Понти о «живом теле». Жак Деррида в «Голосе и феномене» подмечает, что именно наивное допущение «жизни», понимаемой догматически, то есть без специальной направленной на нее рефлексии, лежит в основе гуссерлевской феноменологии¹²¹. Гадамер также полагает, что понятие жизни было весьма значимо для Гуссерля в теоретико-познавательном контексте: «"Жизнь" — это не только "безыскусная жизнь" естественной установки. "Жизнь" — это также, и в не меньшей степени, трансцендентально редуцированная субъективность, которая есть источник всех объективаций»¹²². Однако «Гуссерль в конце концов вообще никак более конкретно не определял, что такое жизнь, хотя сердцевина феноменологии, корреляционное исследование, по сути дела руководствуется структурным образом отношения к жизни»¹²³.

¹²¹ Деррида, Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида. — СПб.: Алетейя. — С.19-20. См. подробней критику Гуссерля со стороны Деррида в кн.: Конев, В.А., Лехциер, В.Л. Знак: игра и сущность: Самарские семинары / В.А. Конев. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — 184 с.

¹²² Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — С. 299.

¹²³ Там же. — С.305.

Гадамер отмечает, что слово переживание — *Erlebnis* — появляется в немецких текстах к 70-м годам XIX века в биографической литературе. Произошло оно от слов «переживать» и «пережитое» и означало «быть еще в живых, когда случилось нечто». Соответственно в нем сошлись два смысла: *непосредственная данность* (данность чего-либо на собственном опыте) и *сохранность до настоящего момента сохранения некогда пережитого*. В начале XX века это слово приобрело почти религиозное звучание, поскольку стало маркировать романтический протест против рационализма Просвещения, абстракции разума, современного индустриального общества, механизации жизни и было задействовано в рамках восстания художественного модернизма. Протест этот во многом проходил под влиянием философии жизни Ницше, Бергсона и Зиммеля. По свидетельству Гадамера, понятийное значение слову «переживание» придал Дильтей в работе «Переживание и поэтическое творчество». Здесь оно стало обозначать определенный характер данности в области гуманитарных наук и, таким образом, приобрело гносеологический смысл. Сходно и у Гуссерля: «переживание» у него — это универсальное название для всех актов сознания, имеющих интенциональную структуру. Гуссерль окончательно изъяснял понятие переживания из психологического оборота, в котором оно еще отчасти было у Дильтея с его структурированием душевного процесса, единства душевной взаимосвязи и который был уже к тому времени преодолен в философии жизни и переживания графа Йорка. Однако, как отмечает Гадамер, теоретико-познавательным контекстом понятие переживания исчерпано быть не может. В нем заложена внутренняя связь с жизнью, указание на жизнь индивида, взятую как целое. «Бытийный тип переживания состоит именно в том, что оно описывается через свойство никогда не кончаться... То, что мы эмфатически называем переживанием, подразумевает, следовательно, нечто незабываемое и незамещаемое, основополагающим образом неисчерпаемое в аспекте познающего определения своего значения... переживание выдвигается из жизненного конти-

нуума и одновременно связывается со всей целокупностью собственной жизни»¹²⁴.

И сегодня понятие жизни играет свою, по-прежнему продуктивную, роль в философии. В лекциях о Прусте Мамардашвили говорит: «Единственная ценность, которую мы ищем во всех проявлениях самих себя и окружающего — это живое... за всеми симуляторами и привидениями, за вещами — мы ищем жизнь. И себя как живущего. Ибо ощущать себя живым совсем не просто»¹²⁵. Сам Мамардашвили определяет жизнь в традиции романтической метафизики жизни — как *способность быть иным*, как ощущение жизненной напряженности. Понятие пере-живания в этой связи выступает как бы экспликатом такого понимания жизни, его морфологически-концептуальным уточнением и закреплением. В.Д. Губин, развивая в своих работах многие идеи Мамардашвили, также отводит понятию жизни центральную роль. Жизнь здесь понимается как определенный опыт противостояния автоматизму существования, как экзистенциальное творчество, внутреннее напряжение, бытие без отсрочки, постоянная борьба с нечеловеческим в себе и усилие *становления* живым. Жизнь трактуется как «метафора бытия», она «восстанавливает его истинный смысл, стертый в понятийном языке», и есть «единственно доступное проявление бытия в нас»¹²⁶. Б.В. Марков, рассматривая различные версии понятия жизни в философии, такие, как неокантианскую, экзистенциалистскую, феноменологическую, его использование Дильтеем и Бахтиным, гр. Йорком и Хайдеггером, заключает: «Что значит жить, как мы сегодня понимаем жизнь и проживаем ее? В каких актах исполняется то, что называют жизнью?.. Се-

¹²⁴ Гадамер, Х.-Г. Указ. соч. — С.111, 114.

¹²⁵ Мамардашвили, М.К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути // Мераб Константинович Мамардашвили. — М.: Ad Marginem, 1995. — С.128

¹²⁶ Губин, В.Д. Жизнь как метафора бытия / Валерий Дмитриевич Губин. — М.: Российский Государственный гуманитарный университет, 2003. — С.7.

годня происходит не только теоретическая, но и практическая деконструкция традиционной метафизики жизни. Именно поэтому необходимо в интересах самих живущих реконструировать генеалогию идеи жизни, раскрыть систему оппозиций, при помощи которых она осмыслилась»¹²⁷.

Здесь не место, конечно, для такой реконструкции, это тема отдельного исследования. Нас интересует жизнь не сама по себе, а как переживание, как опыт «пере». Не могу согласиться с тем, что использование понятия жизни, допущение жизни обречено на некритичность. Что может быть менее наивным и более критичным, чем это допущение? Именно жизнь заступает место *cogito*, становясь аподиктической достоверностью для того, кто не охвачен поиском оснований общезначимого и объективного знания. Методическое сомнение не как отвлеченная гносеологическая процедура, а, скорее, как экзистенциальная самопроверка приводит к признанию несомненности, по крайней мере, «философствующего философа, то есть занимающегося сейчас философствованием, тогда как потом этот же самый философ может печально шагать по улице, танцевать в дансинге, или страдать от колик, или быть влюбленным в мимолетную красоту»¹²⁸. Тут, как говорил в своих лекциях 29-го года Ортега-и-Гассет, кончаются абстракции «вещи мыслящей», вынутой из мира, и начинается первичная интуиция жизни как радикального бытия, в которой я как бы всегда непредвиденно, но тем не менее необходимо связан с самим собой и вещами.

¹²⁷ Марков, Б.В. Знаки бытия / Борис Васильевич Марков. — СПб.: Наука, 2001. — С.189-190.

¹²⁸ Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? / Хосе Ортега-и-Гассет. — М.: Наука, 1991. — С.161.

2.2. Пространство «пере»: обретение топоса, промежутков

Жизнь знает множество модусов своего протекания. Переживание — едва ли не важнейший из них. Оно не претендует на статус «самого первичного опыта», как бы он не понимался, но только на свою особую роль в его типологической структуре. Как можно понимать переживание? Например, через его отличие от про-живания¹²⁹. Проживать — значит прочно занимать какое-либо место в жизни, быть у-местным, наличествовать: «проживать по такому-то адресу». Приставка — про в русском языке имеет значения «сквозь», «мимо», «через», в древнерусском — «из-за», «ради», «для»; и.е. про — означает «вперед», «впредь», «мимо»¹³⁰. Таким образом, про-живать или жить в модусе «про» — значит, занимая определенное место, забегать вперед, размечать себе дорогу, планировать свою жизнь, проектировать, ставить себе конкретные задачи «ради» и «для». В модусе «про» всегда «все схвачено», это твердость, земледельческая оседлость, ставшестъ. Прагматичная разметка жизни не делает меня кочевником, но, наоборот, еще более укрепляет в своем собственном положении и придает уверенность. Но как быть с нюансами «сквозь» и «мимо»? Мимо чего, сквозь что? Видимо, мимо как раз того, что обнаруживается и что существует в пере-живании. Переживание — это кочевье, неприкрепленность к месту, веч-

¹²⁹ Вероятно, возможны и другие различения — все множество приставок к «жизни», как то вы-, об-, на-, при-, с- и др. выражают не что иное, как ее различные онтологические формы, каждая из которых имеет все права на самостоятельное феноменологическое описание. Эта интригующая перспектива тем не менее должна быть здесь просто намечена, поскольку задача описания пере-живания значительно уже и для ее реализации вполне достаточно одного, но контрастного сопоставления. Кроме того, пере- и про- представляются, правда, только в первом приближении не просто рядоположенными некоторым другим модусам жизни, но онтологически более первичными, чем они, и следовательно, фундирующими их. ,

¹³⁰ Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т., Т. 2. / Павел Яковлевич Черных. — М.: Рус. Язык, 1999. — С.68.

ная (возобновляемая) и чрезмерная неуместность, гений неуместности, *genius non loci* или *genius indecentia*. Так на онтическом уровне, например, религиозный опыт как жизнь в модусе «пере» не может быть привязан к тому или иному специально выделенному для этого помещению, он, скорее, возможен как древнееврейский переносный ковчег. Так же и художественный опыт как пере-живание не может быть пригвожден к определенному ландшафту, любому топографически фиксированному месту. Слава богу, что в нашем отечестве география, которая всегда являлась как бы разделом стилистики, утратила свою роковую власть над пере-живанием, хотя до сих пор еще чувствуется вековое противостояние, так называемых, *московской* и *петербургской* поэтики, демонстрирующее эту гипертрофированную власть географии. Тем не менее, понятия провинции и столицы, по крайней мере, перестали означать только государственно-территориальные деления и в сфере опыта маркируют качество и полноту переживания.

Однако неуместность — это характеристика «пере» в отношении онтического измерения опыта. Действительно, человек пере-живающий обычно «не может найти себе места». Но это происходит именно потому, что онтологически «пере» топологично, причем топологично по существу, в трансцендентальном смысле понятия топоса. Кроме того, опыту «пере» со стороны его топологической характеристики, как уже неоднократно говорилось, присуще нечто такое, что может быть метафорически названо промежутком. Попытаемся прояснить и удержать вместе оба смысла — метафору промежутка и понятие чистой, трансцендентальной топологичности «пере».

Пространственный образ промежутка метафорически, но от этого не менее точно, характеризует жизнь в модусе «пере». Ван Геннеп, о котором шла речь в первой главе, в своем новаторском исследовании разнообразной обрядовой практики придавал этапу «промежутка», имеющемуся в ней, ключевую роль¹³¹. Одной из целей своей книги

¹³¹ Обряд перехода имеет трехчастную структуру: отделение-промежуток-включение, из которой тот или иной этап в конкретном обряде может и не реализовываться.

«Обряды перехода» он считал демонстрацию того, что «промежуточное состояние, одновременно и воображаемое и реальное, в большей или меньшей степени выражено во всех церемониях, которые сопровождают переход из одного магически-религиозного или общественного состояния в другое»¹³². Во временном отношении промежуток может быть кратким, как в обряде перехода порога, или долгим, как промежуток между отрочеством и женитьбой. Но, прежде всего, промежуток у ван Геннепа — это пространственная метафора, указывающая на определенное место в социальном пространстве. В первой главе уже говорилось о том, что ван Геннеп мыслил общество исключительно в пространственных категориях. Наиболее очевидным опытом такого промежутка, пишет ван Геннеп, является путешествие, нахождение в пути, на территории между пунктом отбытия и пунктом прибытия: «Каждый, кто переходил с одной территории на другую, в течение достаточно длительного времени находился и в жизни, и в магически-религиозном смысле в особой ситуации: он оказывался между двумя мирами. Эту ситуацию я называю промежуточной (*marge*)»¹³³. Промежуток знает своих героев. Это паломник. Паломник выходит из светского мира и отправляется в путь в мир сакральный. Сакральным он становится с момента выхода из дома или даже обета совершить паломничество. Ван Геннеп предлагает очень эвристический образ промежутка: среди обрядов этого цикла он упоминает обряд, где человек в течение продолжительного времени не должен касаться земли. Цель данного обряда — «показать, что в этот момент человек не принадлежит ни к сакральному, ни к светскому миру... Поэтому человека изолируют, удерживают в промежуточном положении, помогая ему находится между небом и землей, подобно тому как умерший, покоящийся на решетке или во временном гробу, находится в подвешенном состоянии между жизнью и смертью»¹³⁴.

¹³² Геннеп, А. ван. Указ.соч. — С.22.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Там же. — С.168.

«Пере» — это опыт такого подвешенного между землей и небом состояния, опыт выпадения из всех известных социальному индивиду миров, и вместе с тем это опыт обретения собственного места в бытии, «событие позиции», как писал Левинас. Событийность опыта «пере» означает его чистую топологичность, поскольку событие — это то, что впервые порождает топосы. «Пере», поскольку оно событийно, есть топос, не тот или иной, а топос как таковой. Так, событие, по Бахтину, дарует место в бытии, собственное, единственное, никем не заместимое и не заменимое место. Сартр называл данное событие *абсолютным событием*, в результате которого в безличном бытии в-себе появляется для-себя, то есть *место для себя*, или человеческая реальность, которая сразу же становится ответственной за свое бытие и принципиально неоправдываемой, поскольку появляется как неполное бытие, недостача бытия¹³⁵. Можно также упомянуть хайдеггеровское Ereignis, смысл которого заключается в давании быть месту бытию, обособляться в событии. Подорога пишет: «Под событием, если я правильно следую мысли Хайдеггера, понимается не “событие” (и не со-бытие как русские эквиваленты), а нечто совершенно иное — то нестойкое, пожалуй, отчасти искусственное значение, которое выступает из слова Ereignis после дефисной хирургии. Не Ereignis, а Er-eignis, то есть событие в смысле *высобствления* и *особления*. Событие *высобствляет-особляет* все, что в нем может стать бытием, дарует всему собственное, собственную сущность, неповторимую и единственную»¹³⁶.

В философии истории и современной философии события всегда подчеркивается присущее событию свойство локализации. При этом локальность события выделяется наряду с его элементарностью. Г.Зиммель, например, полагал, что «историческое событие» есть результат атомизации жизненной непрерывности, характеризующийся ло-

¹³⁵ Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто / Жан-Поль Сартр. — М.: Тера-Книжный клуб; Республика, 2002. — С.114 и далее.

¹³⁶ Подорога, В. Выражение и смысл / Валерий Подорога. — М.: Ad marginem, 1995. — С.315.

кальностью (хронологичностью, расположенностью в системе «до и после», «бытием-на-этом-месте») и неразложимостью (элементарностью)¹³⁷. Историческая картина событий (наше понимание истории) состоит из прерывных отдельных картин, между которыми возникают швы и пустоты. Зиммелем, таким образом, в трактовке события руководили идеи дискретности и элементарности. Эти же идеи руководят и употреблением понятия события в современной социальной теории: «Событие рассматривается как элемент социальности... Событием будет называться смысловой комплекс, соотносительно акту наблюдения единство... Главное в событии его принципиальная для наблюдателя неразложимость, то есть элементарность... Что касается пространства, то мы можем говорить о месте события»¹³⁸. Правда, останавливаясь в своей статье на ряде парадоксов корреляции события и его наблюдения, темпоральных особенностей события, его «многоаспектном единстве», автор предшествующего высказывания А. Филиппов сталкивается с реальной сложностью (сложенностью) события, так что оно в конце концов перестает быть элементарным, несмотря на все усилия автора доказать обратное. Элементарность, атомарность события была также важна в классической физике и математике. В неклассической физике эта элементарность стала нераздельна

¹³⁷ Зиммель, Г. Избранное. Т.1. Философия культуры / Георг Зиммель. — М.: Юрист. — С.525. Философ писал: «Значимое для нас как неразложимый элемент истории событие предполагает, что его части не могут быть заменены другими из внешних ему рядов... Такое событие является историческим атомом и свое историческое значение получает исключительно благодаря тому, что оно происходит после другого, предшествует третьему». Там же. — С.524.

¹³⁸ Филиппов, А. К теории социальных событий / Александр Филиппов // Топос. — 2004. — № 5 (44). — С. 3-9. См. также на эту тему: Сериков, А. Конечность событийных смыслов как основа модели социальной реальности / Андрей Евгеньевич Сериков // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск: Философия. Филология. — 2006. — № 1(4). — С.126-142; Конев, В.А. Онтологические особенности мира человека / Владимир Александрович Конев. — Самара: Самара: Изд-во «Самарский университет», 2003. — 70 с.

с контекстом наблюдения, так что событие приобрело большую условность. В постнеклассической физике вместе с введением антропного принципа физическое событие приобрело культурно-историческое измерение.

Событие «пере» локально, но не элементарно, как далеко не элементарна и его темпоральная структура. Событие «пере» не элементарно, во-первых, поскольку является со-событием, то есть событием бытия и событием человека, вот-бытия, во-вторых, поскольку основано на *рекурсивной респонзивности*, о которой подробно будет говориться ниже, то есть включает *событие вызова* и *событие ответа* на него. В приведенных дискурсах о событии нам важна только топологическая идея порождающей локальности. Она же востребована и современным синергетическим подходом к событию. Синергетика уделяет феномену события много внимания, поскольку «сосредоточивает свое внимание не на состояниях гомеостаза структуры, порядка... а на кризисных, переходных, пограничных состояниях системы...»¹³⁹. Событие в синергетике мыслится как *креативная локализация*, являющаяся причиной новых порядков, в том числе смысловых порядков, которые аннулируют событие, делокализуя его в тотальности мира: «одевание элементарного события во все более широкий контекст растворяет его в тотальности мира... *Смыслы* возникают как контекстуальная делокализация атомарного события...»¹⁴⁰. В таком подходе, кроме всего прочего, улавливается респонзивная структура: событие — и смысл как ответ на него. Причем подобная респонзивность описывается *пато-логическим* дискурсом, где событие есть патос, ранение, в ответ на который в терапевтических целях возникает логос: «Событие разрывает временную ткань здесь и сейчас, но время заживляет, затягивает ее рубцами смыслов, примиряет событие с бытием прошлого и будущего мирадами нитей-

¹³⁹ Буданов, В. Когнитивная психология или когнитивная физика. О величии и тщетности языка событий / В. Буданов // Событие и Смысл (Синергетический опыт языка). — М.: ИФРАН, 1999. — С.49.

¹⁴⁰ Там же. — С.45.

контекстов»¹⁴¹. Все разговоры об атопичности, неопределенности события и топической фиксации нетопического только подчеркивают онтологическую «единственность уникального события»¹⁴², его чистую топологичность, которая, будучи размещена в языковой, социальной или какой-либо другой среде, теряет свою единственность и уникальность и становится в один ряд с другими событиями-топосами.

Итак, жизнь в модусе «пере» принципиально топологична в том смысле, что событийность переходности впервые дарует, высвобождает, вы-собствляет место субъекта, который *становится* таковым, *занимая* его. Здесь очень важен динамический, *глагольный* момент свершения, также присутствующий в понятии события. На языке Фуко «пере» — это место субъективации как процесса становления субъектом, рождения субъекта. Гипостазирование субъекта характеризуется процессуальностью и незавершенностью, как бы растянутостью в промежутке «от...» и «к...»: «еще-движение, но-уже-субстанция»¹⁴³, как определяет это событие Левинас. Событие локализует бытие, предлагая человеку наполнить эту локальность новым экзистенциальным содержанием. Промежуточность означает особую выделенность, *интервальность* «пере» как топоса индивидуации, институционально закрепленную в инициационных практиках. Эта интервальность не носит служебного характера и имеет цель в себе, значимость в себе, поскольку является важным моментом «онтологической авантюры»¹⁴⁴, возникновения существующего в недрах безличного существования.

Ван Геннеп, как и большинство авторов, писавших о переходности, мыслил промежуток как этап исключительно подготовительный, телеологически ориентирован-

¹⁴¹ Буданов, В. Указ. соч. — С.49.

¹⁴² Родин, А. Среда и событие / А.Родин // Событие и Смысл (Синергетический опыт языка). — М.: ИФРАН, 1999. — С.167.

¹⁴³ Левинас, Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас. — М.; СПб: Университетская книга, 2000. — С.63.

¹⁴⁴ Там же. — С.19.

ный на свое завершение в третьем этапе перехода — «включении» в новое сообщество, обретении нового социального статуса в социальном пространстве. Только немногие исследователи, такие, например, как Мирча Элиаде, находили в промежуточном аспекте перехода, в чистом «пере» свой собственный смысл, свою собственную ценность, связанную как раз с экзистенциальным обновлением, движением к подлинному бытию, подлинной реальности, такой, какой она понималось в той или иной культуре. Промежуточность в таком случае не означает никакой подготовительности. Разумеется, чтобы промежуточность была возможной, нужно, чтобы уже было то сущее, те сущие, между которыми собственно и появляется «между». И это вполне справедливо, если следовать онтической логике и нашему повседневному опыту, на фоне которого, о чем речь еще впереди, только и возможно событие, переживаемое как событие. В этом контексте промежуток — место между одной и другой фиксированной идентичностью, между одним и другим социальным статусом. В онтологическом же измерении промежуток — это такой способ бытия, когда событийно даруемый единственный и уникальный, собственный топос еще не имеет определенных черт, указаний на свои референции, но требует их определения. Это место, которое ни к чему не может быть отнесено, его нельзя наметить, пользуясь декартовскими координатами отождествления. Топос «пере» как чистая негативность размещается в сфере, названной В.А Коневым «координатами отрицания», в сфере апофатического пространства отрицательности и отказа¹⁴⁵. Это место появляется как отрицательность вопроса. Вспоминаются парижские стихи Владислава Ходасевича: «Я, я, я. Что за дикое слово! // Неужели вон тот — это я?», предлагающие вопросительную форму отталкивания от несобственного. Поэтому на вопрос о *кто* переживания следует отвечать вопросом же:

¹⁴⁵ Конев, В.А. Дантовы координаты (проблема определения ценностного бытия) / Владимир Александрович Конев // Конев, В. А. Онтология культуры. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. — С.75.

«Неужели вон тот?». Однако апофатика «пере» предполагает и его катафатику, проистекающую из заданности, требования, которое провокативно обращено к тебе со стороны собственной фактичности. Место пере» — это промежуток между событием места, «нудительным» указанием на онтологическое «вот» и его ответным принятием. Такой промежуток всегда прошит разнообразными векторами, силовыми линиями, траекториями путей в различных, в том числе, противоположных направлениях. А это значит, что место (место субъективации), которое рождается в опыте «пере» есть *с-мещение*, сдвиг, как динамически растянутая (осуществляющаяся) топологичность. Топологически характеризуемый опыт «пере», таким образом, есть опыт чистого, всегда остающегося в промежутке, *с-мещения* как обретения места своего подлинного (собственно-го) бытия, уникального места, впервые локализуемого (даваемого) событием бытия.

2.3. *Время «пере»: диалектика мгновения, темпоральность и респонзивность*

«Пере» не только особый топос, но и особое *время*, не только *где*, но *когда*. *Когда* опыта «пере» — это время события, время «вечного настоящего», не имеющего завершения. Однако совпадает ли событие с настоящим, с длительностью здесь-и-теперь? Исчерпывается ли настоящим темпоральная структура переходности, в каких временных терминах она может быть описана? Рассмотрение различных вариантов решения темпоральной специфики опыта «пере» необходимо для его дальнейшего феноменологического прояснения.

В современной литературе просматриваются два сценария опыта «пере» в отношении его временности: *мгновенного* и *длительного*, или, в другой терминологии, *скачка* и *становления*. В частности, Александр Секацкий в оригинальной работе «Выбор вампира», освещающей многие антропологические и культурологические вопросы в неожиданном свете вампириософской тематики, отождествляет становление с «плавным переходом» или переходом

рефлексивным, с гамлетовскими зависаниями, типа «быть или не быть». И при этом подчеркивает, что «только этим замедлением и санкционируется психическое — образуется “зона психе”, душа в содержательном, а не символическом смысле слова»¹⁴⁶, то есть только такой переход с зависаниями и конституирует человеческое. Ему Секацкий противопоставляет свойственный вампиру т.н. «туннельный переход», обозначающий мгновенный проскоч из одного состояния в другое без какого-либо фиксируемого промежутка — «мгновенная трансформация в противоположность становлению»¹⁴⁷. Он также называет это «внезапной идентификацией». Туннельный переход не только лишает вампира всяческой ответственности за свои деяния, но и смысла вопрос «откуда?».

Итак, на первый взгляд здесь есть действительная оппозиция в понимании того, как возможна трансформация: «внезапный проскоч без промежутка», без своего времени, без длительности, с одной стороны, и зависающее рефлексивное становление, имеющее свою протяженность, поддающееся феноменологическому отчету, с другой. В первом случае от тебя ничего не зависит, ты целиком страдатель, пассивен. Трансформация — это то, что делают с тобой, и поэтому ты ни за что не отвечаешь, ты в ней сам (самостно) не участвуешь. Ты только застаешь себя уже в новом качестве, которое сваливается на тебя, как манна небесная или как родовое проклятие. В другом случае ты ответственно участвуешь в собственном преображении, принимаешь решение, ты не только пассивен, но и активен.

В качестве иллюстрации такой *возможной* оппозиции вспомним ключевые ситуации из жизни двух апостолов: Павла и Петра. Павел на пути (!) в Дамаск претерпел полное обращение своей личности. «Вдруг осиял меня великий свет с неба» (Деяния. Гл. 22, ст. 6), рассказывал потом сам Павел, от чего он даже временно ослеп. Явившийся Бог фактически повелел ему быть своим апостолом, а потом,

¹⁴⁶ Секацкий, А. Прикладная метафизика / Александр Секацкий. — СПб.: Амфора, 2005. — С. 166.

¹⁴⁷ Там же. — С. 167.

явившись во второй раз, уже в Дамаске, сказал: «Иди, я пошлю тебя далеко к язычникам». Здесь, как кажется, Павел — лицо целиком страдательное, пассивное, и перемены, которые с ним произошли, молниеносны. Из гонителя христиан он «вдруг» превратился в апостола. С другой стороны, Петр, сбегающий и по настоянию христиан, и по собственной воле из горящего Рима, встречает на Аппиевой дороге (!, у выхода из города, идущего к нему навстречу Христа и спрашивает «Камо грядеши, Господи»? На что Господь отвечает: «Иду в Рим быть распятым во второй раз». Петр понял, что Господу угодно пострадать в его теле. Он охотно возвратился в Рим, объяснил христианам свое видение, после чего сразу был схвачен, а потом распят вниз головой. Здесь мы гипостазируем выбор Петра, который он совершает в точке поворота, зная, что идет на смерть. Безусловно, это поступок в жизни Петра, его новое героическое самоопределение, повлекшее грандиозные последствия для судьбы всего христианства. У нового самоопределения Петра в точке поворота есть свое «зависание», свое время, протяженность и личная ответственность, поскольку он не был пассивно превращен в того, кто возвратился в Рим, а сам именно таким образом проинтерпретировал слова Христа и решился на возвращение и проповедь.

Тема «вдруг» имеет свою философскую историю. Появилась она у Платона в диалоге «Парменид». Здесь он пишет: «Это странное по своей природе “вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению»¹⁴⁸. Итак, «вдруг», находясь вне времени и вне оппозиции движение-покой, пребывание-становление, само является началом того и другого, началом изменения «в ту и другую сторону»¹⁴⁹. Сходно у Аристотеля в «Физике»: «”Внезапно” — это то, что выходит из своего состояния в неощутимое по своей малости время, а всякое изменение по природе есть выходение из себя»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Платон. «Парменид» (155de).

¹⁴⁹ Там же. (155d).

¹⁵⁰ Аристотель. «Физика» (222b).

На платоновское понятие «вдруг» обратил внимание С.Кьеркегор и развил его в своей экзистенциальной диалектике в синонимичных понятиях «мгновение», «прыжок», «внезапное». Так, например, в работе «Понятие страха» Кьеркегор, исследуя происхождение греха в мире, называет грехопадение «качественным прыжком», «вина вырывается вперед в качественном прыжке»¹⁵¹, как и вообще всякое «новое качество» человека в философии датского мыслителя. Философ хочет показать, что все обстоит «не так легко», как в логике Гегеля, где «переход становится простым переходом»¹⁵², что возможность не с необходимостью переходит в действительность. Ситуация с появлением греха нуждается в «промежуточном определении»¹⁵³ — страхе. Страх есть «головокружение свободы», заглядывающей вниз, в свою возможность. Как только это происходит, «в то же самое мгновение все внезапно меняется, и, когда свобода поднимается снова, она видит, что виновна. Между этими двумя моментами лежит прыжок, который не объяснила и не может объяснить ни одна наука»¹⁵⁴.

Кьеркегор настаивает на том, что мы не знаем, что такое «переход», что логика, напропалую используя это понятие, никак его не объясняет: «Слово “переход” всегда было и остается для логики просто остроумным выражением. Оно принадлежит сфере исторической свободы; ибо переход — это состояние, и он действительно есть»¹⁵⁵. Кьеркегор разделял переходы в сфере чистой мысли и т.н. «патетические переходы», происходящие в сфере исторической свободы и требующие «прыжка». Кьеркегор отдает должное Платону, его понятию «мгновения» именно как категории перехода от Единого ко множому и обратно, от подобия к различию, а также той идее, что в самом платоновском мгновении («вдруг») нет ни Единого, ни мно-

¹⁵¹ Кьеркегор, С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор. — М.: Республика, 1993. — С.143.

¹⁵² Там же. — С.160.

¹⁵³ Там же. — С.150.

¹⁵⁴ Там же. — С.160-161.

¹⁵⁵ Там же. — С.160-161.

гого, ни определенного, ни смешанного. Однако у Платона «мгновение» остается «атомистической абстракцией»¹⁵⁶, неясной, вступающей в противоречие с другими определениями настоящего, в частности с тем, что Платон называет «сейчас» или «теперь», в котором есть одновременно и Единое, и многое, и пребывание, и становление, в котором Единое становится одновременно старше и моложе себя¹⁵⁷. Для Кьеркегора, еще раз подчеркну, переход есть состояние, то есть реальный человеческий опыт, опыт прыжка, заключающийся в резком достижении нового качества (в противовес каким-либо количественным изменениям). Опыт прыжка совершается «мгновенно», «в мгновение ока», «вдруг» (Кьеркегор здесь апеллирует к Платону). Мгновенность, однако, понимается им не как «атом времени», не как некое абстрактно выделенное настоящее, физический промежуток между прошлым и будущим, а как «атом вечности»¹⁵⁸, как приостановка времени в его обычной последовательности и преходящести, как полагание временности как таковой, в которой время снова и снова разделяет вечность, а вечность снова и снова пронизывает собою время»¹⁵⁹.

Вот здесь следует остановиться подробнее. «Мгновение» Кьеркегора не имеет однозначного физического эквивалента, оно вообще не может быть измерено часами. Оно не принадлежит горизонтальной физической последовательности времени, а есть его вертикальная приостановка, достижение принципиально нового экзистенциального качества. В этом смысле не важно, сколько такой «прыжок» будет длиться в эмпирическом времени: полторы секунды или двадцать лет. Так, в частности, время художественного не есть обычный интервал или перерыв в рамках физического, «объективного» времени, которое имеет количественную природу и поэтому может быть зафиксировано приборами. Но это и не время психофизи-

¹⁵⁶ Кьеркегор, С. Указ.соч. — С.180.

¹⁵⁷ Платон. «Парменид» (150 b-e).

¹⁵⁸ Кьеркегор, С. Указ.соч. — С.184.

¹⁵⁹ Там же.

ческой длительности (тоже количественной и «объективной»), и не время технической процессуальности. Время «пере» — это радикальный переход, перевод стрелок в другое измерение времени, в котором оно перестает быть мерным. Его не может быть меньше или больше, оно не может течь медленнее или быстрее, поскольку имеет не количественную (пространственную), а качественную природу. Это особое идентичное качество жизни. Например, какая-нибудь музыкальная композиция звучит пять минут, то есть в физическом времени, в течение пяти минут распространяются звуковые волны, которые воспринимают наши органы чувств. Но, чтобы этот процесс свершился для нас как художественный опыт, мы должны начать жить в другом режиме, должны держаться художественного, то есть попасть во время художественного как особого качества жизни. Эмпирическое время написания картины может составлять годы или минуты, но время художественного и в том, и в другом случае абсолютно идентично, именно потому, что оно есть одно и то же трансцендентальное качество переживания.

И в этом смысле мгновенная трансформация, происходящая с человеком, не противоречит той, которая совершается за какой-то длительный, в смысле физической длительности, интервал времени. Конечно, Кьеркегор дает повод и для физической трактовки «мгновения». Достоевский, в частности, реализовал это в своих романах, где все трансформации с героями происходят вдруг, внезапно и мгновенно. Например, «Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю.. Как будто нити ото всех бесчисленных миров божьих сошлись в его душе, и она вся трепетала, «соприкасаясь с мирами иными»... он чувствовал... как что-то твердое и незыблемое... сходило в душу его, ... на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга»¹⁶⁰. Вроде бы налицо мгновенная трансформация, не требующая от человека ника-

¹⁶⁰ Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы / Федор Михайлович Достоевский. — Элиста: Джангар, 1993. — С.303.

ких усилий, вроде бы он тут целиком пассивен. Однако если присмотреться к ней пристальней, то мы увидим, что в структуре обращения Алеши из «юнца» «в бойца» есть место прыжку как реальному опыту, пусть он и занимал в физическом времени всего несколько секунд. К Алеше прикоснулись «иные миры» — и как *в ответ* на это прикосновение он осознал событие собственного преображения и почувствовал его как *призыв* быть бойцом. Т.Щитцова справедливо пишет, что здесь «не только “внезапное” и “мгновенное”, но и утверждение себя, своего места в бытии, или иначе — выбор себя в своем вечном значении, внутренне преобразующий человека, и предельная сосредоточенность и акт богоотношения»¹⁶¹. А значит, есть место «зависанию», «пере», интервалу, промежутку, в котором требуется мой акт трансценденции, доопределения мира и самого себя¹⁶².

Аналогичное произошло и с апостолом Павлом — и в его мгновенном обращении сохраняется структура оклика-ответа. Хоружий, анализируя взаимоотношение понятий «обращение», «метанойя» («умоперемена»), «покаяние», «духовные врата», пишет, что обращение есть двуединый акт: «“расслышать Зов — откликнуться Зову”... важно не столько “расслышать зов”... сколько различить, опознать этот зов — как зов нездешний, не из горизонта наличного бытия и опыта: зов некоего истока, внеположного в полновесном онтологическом смысле. И столь же важно не просто “откликнуться”, а откликнуться всецелым существом, безостаточно претворить себя в единый отклик зову Внеположного Истока (“кризис” — “суд” — “призыв к ответу”))»¹⁶³.

¹⁶¹ Щитцова, Т.В. К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Киркегор, Бахтин / Татьяна Валерьевна Щитцова. — Минск: ПроPILE, 1999. — С.119.

¹⁶² Ср: «Событийность всегда личностна — это значит, что событие всегда с лицом... событие — это то, что неразрывно связано с авторским исполнением». Соловьева, С.В. Индивидуальная форма историчности / Светлана Владимировна Соловьева. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — С.148.

¹⁶³ Хоружий С.С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/43.html>

Поэтому любое событие «пере» есть событие отклика или ответа на вторжение в твое существование Иного («патос»). И тут нет никакого онтологического различия между мгновенным и длительным осуществлением этого ответа. Все различия тут чисто онтические. По существу первоначально намеченная оппозиция в понимании «пере» оказывается мнимой. Онтологически в человеческом опыте всегда есть место для «пере» как особом времени ответа, поступка, твоего участия в событии собственного преобразования. У Бахтина, напомним, этот феномен был описан как амбивалентность бытия-события, которое не только дано, но и всегда задано. Видимо, данный феномен составляет отличие человеческих трансформаций от сказочных. В сказке можно прыгнуть в кипящее молоко и выпрыгнуть другим человеком, тут действует только заложенная в молоко машинка преобразования. Или принцесса, которая по заложенной феей программе, как только бой часов возвестит о наступлении полночи, должна в тот же миг снова превратиться в Золушку. В человеческом опыте не так, как в волшебном. Тут потревоженная вмешательством Иного моя свобода «патетически» требует моего поступка, моих экзистенциальных усилий.

Итак, мгновение немгновенно, «вдруг» обнаруживает в себе непростую структуру. Эта мысль проводится и Э. Левинасом в его феноменологии рождения *субъекта* в недрах безличного бытия. В современной философии, пишет Левинас, мгновение презирают, оно не имеет собственной длительности. Философия всегда понимала мгновение из времени, из его диалектики, не обладая своей. Только Мальбранш и Декарт, с точки зрения французского философа, усмотрели в мгновении внутреннюю драму существования, его собственную событийность. Левинас предлагает «обшарить мгновение и найти прячущуюся там диалектику»¹⁶⁴. Подход Левинаса заключается в том, что мгновение сложно, гетерогенно, что в его недрах «не только бытие творит сущее, но и сущее в самом начале активно воздействует на свое бытие»¹⁶⁵. Мгновение есть настоящее,

¹⁶⁴ Левинас, Э. Указ. соч. — С.16.

¹⁶⁵ Там же. — С.8.

в котором совершается усилие по овладению собственным бытием, в результате которого происходит своеобразная субстантивация: существование становится существующим (как глагол — существительным), безличное бытие («il y a») становится личным, *своим*, появляется *кто-то*, кто берет на себя ответственность за бытие. Это основное событие в «онтологической авантюре». Вообще Левинас постоянно прибегает к языку событийности. Мы можем у него встретить такие термины, как «событие настоящего», «событие позиции», «событие начала», «событие приостановки», «событие идентификации субъекта», телеологический смысл которых есть «событие рождения». Мгновение у Левинаса описывается понятием *станса* (от лат. statio — остановка, позиция, место), то есть *остановки*, являющейся вместе с тем событием. Безличное «бытие вообще» как бы приостанавливается. В бытии благодаря «событию мгновения» появляется позиция, место субъекта. В этом смысле Левинас разделяет топологический смысл понятия события, дарующего место. Кроме того, темпоральная особенность мгновения заключается в том, что оно сбывается, как уже было отмечено, в *изначальном* настоящем, то есть настоящем, имеющем собственный трансцендентальный исток и из самого себя порождающем субъекта. Задача мгновения состоит в том, чтобы быть «исходя из себя самого. Этот способ мгновения *быть* и значит быть настоящим. Настоящее — игнорирование истории. В нем прерывается и возобновляется бесконечность времени или вечности»¹⁶⁶. Но это остановка не в объективном времени, а прерывание и возобновление времени, исходя из себя, из настоящего, которое соотносится лишь с собой.

Здесь с Левинасом можно в одном отношении согласиться, но в другом поспорить. Настоящее, событие мгновения изначально постольку, поскольку «нет никакого предсуществования субъекта по отношению к событию позиции»¹⁶⁷, что совершенно справедливо. Акцент на исходности настоящего в данном случае подчеркивает диск-

¹⁶⁶ Левинас, Э. Указ.соч. — С.45.

¹⁶⁷ Там же. — С.50.

ретный характер времени, неоднократно тематизируемый в философии, в частности, Сартром, Фуко или Мамардашвили. Однако дискретность времени, каузальная или содержательная невыводимость настоящего из прошлого не есть его замкнутое на себе пребывание. Настоящее времени из самого себя, но *в отношении* к другим модусам времени. Настоящее переживания находится в отношении к прошлому, поскольку хранит в себе его следы. Не случайно слово «переживание» изначально, о чем уже говорилось выше со ссылкой на Гадамера, означало «быть еще в живых, когда случилось нечто», то есть пережитое всегда остается и проявляет себя в настоящем как его отзвук, отклик, ассоциация. «Здесь и сейчас» не детерминировано всецело и содержательно бывшим, не является его вульгарным эпифеноменом, так, как это обычно мыслит себе психоанализ или как представлял себе Бергсон. Но, разрывая непрерывный ток времени, в свободном движении ничтожения прошлого, на чем настаивал Сартр, во времени «из себя», что было так важно для Левинаса, настоящее неизбежно наводит мосты, соединяющие его с прошедшим. Дискретность времени поэтому сочетается в мгновении со своеобразной рекурсивной континуальностью. Точнее сказать, актуальность «события мгновения», заключенная в нем *синхронность* события бытия и «события идентификации субъекта» связана с его *диахронией*. Диахрония неизбежна, причем в прямом смысле, поскольку от факта собственного бытия не убежать, как ни пытайся это сделать при помощи самообмана, экзистенциальный смысл которого раскрыл Сартр.

Сартр начинает свою экзистенциальную аналитику, как и Хайдеггер, с вопроса о вопросе, с аналитики бытия человека как вопрошающего. Вопрос обнаруживает отрицательность или Ничто, которое экзистенциально возможно как свобода. Именно свобода, являясь «своим собственным Ничто»¹⁶⁸, делает возможной пришествие Ничто в мир. Как «свое собственное Ничто» свобода есть *тревога*, которой мы являемся. Свободное бытие по необходимости есть трево-

¹⁶⁸ Сартр, Ж.-П. Указ.соч. — С.60.

жащееся бытие, поскольку человек всегда «отделен посредством ничто от своей сущности»¹⁶⁹, поскольку свобода обрекает нас на страх перед самим собой, страх за свои решения и реакции, подобно тому, кто подошел к пропасти и опасается не столько сорваться вниз, сколько броситься туда. Вот от этой тревоги человек и бежит посредством самообмана, выказывая между тем тревожащуюся основу собственного бытия, поскольку «я бегу, чтобы не знать, но я не могу не знать, от чего я бегу, и бегство от тревоги является только способом иметь сознание тревоги»¹⁷⁰. Сартр, таким образом, говорит о самообмане в горизонте будущего, в горизонте отношения «здесь и сейчас» к своим нереализованным возможностям.

Однако самообман есть способ экзистирования и в отношении бывшести, того, что *уже* дано, хотя и как заданное. Факт собственного бытия *всегда уже* дан. Вот-бытие, как отмечал в этой связи Хайдеггер, экзистирует *фактически*. Бахтин же говорил о заданной *предданности* моей единственности, моего места в бытии. У Левинаса также присутствует идея уже-существования, уже-бытия, которое я должен присвоить себе, взвалив на себе бремя бытия, его неизбежное «надо», и по отношению к которому я должен занять экзистенциальную позицию. Поэтому настоящее, которое мне дано, и ответственность за которое я должен взять, чтобы субстантивироваться, выйти из анонимности и стать *кем-то*, настоящее, по отношению к которому я должен совершить онтологическое усилие, предполагает диахронию: «Усилие есть усилие настоящего, отстающего от настоящего»¹⁷¹. В настоящем обнаруживается раскол, темпоральная гетерогенность, схваченная в акцентуации

¹⁶⁹ Сартр, Ж.-П. Указ.соч. — С.71.

¹⁷⁰ Там же. — С.80. См. о самообмане подробнее: Разинов, Ю.А. Правда и кривда самообмана / Юрий Анатольевич Разинов. — В.А. Конев, [и др.]. — Самара: Изд-во «Самарский университет»// Ничто и порядок. Самарские семинары по современной французской философии: Коллективная монография. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — С.72.

¹⁷¹ Левинас, Э. Указ.соч. — С.17.

респонзивной структуры опыта «пере». Событие мгновения (или поступок у Бахтина, экзистенциальный выбор у Хайдеггера) есть *ответ собственной фактичности*. А «Ответ по определению не может совпасть по времени — быть синхронным — с тем, чему он отвечает»¹⁷², ответ имеет диахроническую структуру. Вальденфельс в этой связи говорил: «Процесс ответа протекает здесь и теперь, но он начинается где-то в другом месте»¹⁷³, что делает неустрашимым временной сдвиг между притязанием (вопросом) и ответом. Согласно Вальденфельсу, ответ всегда совершается *постфактум*. Можно сказать, что вот-бытие как фактичное всегда экзистует постфактум, отвечая на единое и единственное событие своей фактичности.

Однако темпоральная парадоксальность опыта «пере» (события мгновения у Левинаса), и мы это уже видели по сартровской трактовке самообмана, усложняется тем обстоятельством, что в игру включается и будущее. А будущее для вот-бытия — это, прежде всего, конечность. Можно полностью согласиться с утверждением С.Соловьевой: «Интрига события состоит в том, что происходит сложное сопряжение временных пластов в событии: будущее и прошлое идут “рука об руку”»¹⁷⁴. Настоящее отвечает собственной фактичности — в свете конечности, которая одна только и способна порождать заданность как долженствование. Неизбывная, нередуцируемая *заданность данности* собственного существования, как было показано при реконструкции импликаций переходности в текстах Бахтина и Хайдеггера, означает, что время «пере», время ответа телеологично, то есть конституируется из будущего. Сознание конечности отбрасывает к фактичности, впервые придает ей значимость, событийный статус. Однако сам бросок совершается в актуальном настоящем. Актуальность переживания как жизни в модусе «пере» «связывает в настоящем... фактичность диахронии с горизонтом будущего»

¹⁷² Щитцова, Т.В. Memento nasci... — С.65-66.

¹⁷³ Вальденфельс, Б. Мотив чужого: Сб. пер. с нем. / Бернхард Вальденфельс. — Минск: ПроPILEI, 1999. — С.137.

¹⁷⁴ Соловьева, С.В. Указ. соч. — С.150.

го, который задан (открыт) как горизонт будущего обновления и через взаимосвязь с этической диахронией получает абсолютный смысл...»¹⁷⁵.

2.4. Структура «пере»: *παθος и response*

Рассматривая темпоральную и топологическую структуру «пере», мы уже обнаружили ее сложность, заключающуюся в сочетании событийности и респонзивности, так что «пере» есть всегда событие своего рода *призыва* (обращенного ко мне вопроса) и событие *ответа* на него. Рассмотрим эту непростую, как бы «двусоставную» событийность. Что считать событием, почему оно сбывается как призыв к ответу, как возможен подобный ответ?

Феномен «пере» может быть описан при помощи проверенной стратегии парных понятий, в данном случае таких, как *страдательность и ответ, повседневное и Иное, угроза и соблазн, событие и техне*.

Базовой матрицей для описания опыта «пере», которая уже неоднократно применялась по ходу нашего исследования, является респонзивная феноменология Б.Вальденфельса. Здесь следует разъяснить ее основные принципы. Появление этой модифицированной формы феноменологии вызвано историческими процессами переосмысления той роли разума и субъекта, какая была им отведена в философии Нового времени. Мотивировка такого переосмысления лежит как в плоскости поисков нового, «неагрессивного» отношения субъекта к миру, отношения, традиционно основанного на конструктивной синтетической активности сознания¹⁷⁶, так и в плоскости поисков более адек-

¹⁷⁵ Щитцова, Т.В. Указ. соч. — С.249. Ср.: «...Мое будущее заставляет меня открыть мое прошлое, чтобы реализовать себя. Прошлое становится реальным сейчас, поскольку я оживляю его... Все это происходит одновременно, в любой момент жизни растягивается в трех измерениях реального внутреннего времени. Будущее отсылает меня к прошлому, прошлое — к настоящему, отсюда я вновь переношусь в будущее, которое забрасывает меня в прошлое, прошлое — снова в настоящее в бесконечном круговороте». Ортега-и-Гассет, Х. Указ. соч. — С.186.

ватного понимания самой реальности, которая не вписывается в упорядочивающие схемы разума и периодически дает о себе знать с неконтролируемой, непрогнозируемой и зловещей для человека стороны. Вальденфельс обозначает эту сторону реальности «областью чужого»: *чужое* (Fremdes) — одно из центральных понятий его философии. Определяя чужое как то, что располагается за пределами собственного, что не находится в моей власти и является чем-то иным, гетерогенным, Вальденфельс отмечает его окказиональную, *асимметричную* природу (то есть нет «чуждого вообще», а есть чужое по отношению к «здесь и теперь») и принципиально недоступную интенциональному схватыванию. Последнее обстоятельство очень важно. Чужое как присутствующее отсутствие (всегда *где-то*), даль и недоступность уклоняются от схватывания, показывая себя в самом этом уклонении, как внепорядковое, которое «различными способами выходит на поверхность по краям и в лакунах всевозможных порядков»¹⁷⁷. Чужое есть то, на что не может быть направлено внимание, что не умещается в смысловые и регулятивные порядки и не может быть полностью присвоено в актах понимания: в случае такого присвоения чужое просто перестает быть чужим. В качестве такового чужое объявляет вызов интенциональной феноменологии. Принять его может только другая феноменология, респонзивная, которая не отменяет интенциональную, но дополняет ее. К принципу интенциональности дополняется принцип ответа. *Ответ* (Response) — второе ключевое понятие феноменологии Вальденфельса. «Чужое как чужое требует респонзивной формы феноменологии, которая начинается по ту сторону смысла и пра-

¹⁷⁶ Актуальным примером реализации таких поисков вне респонзивной феноменологии, но также корректирующим основные феноменологические принципы, является книга: Молчанов, В.И. Различие и опыт: феноменология неагрессивного сознания / Виктор Игоревич Молчанов. — М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2004. — 327 с.

¹⁷⁷ Вальденфельс, Б. Мотив чужого: Сб. пер. с нем. / Бернхард Вальденфельс. — Минск: Пропилеи, 1999. — С.124.

вил, там, откуда нечто нас вызывает и ставит под вопрос наши собственные возможности еще до того, как мы обращаемся к волею знания и понимания. Необходимо показать, что круговорот вопроса и ответа... и симметричное различие ролей вопроса и ответа... предполагает асимметрию притязания (*Anspruch*) и ответа»¹⁷⁸.

Ключевым концептуальным моментом респонзивной феноменологии является признание того обстоятельства, что «чужое обнаруживается в активной форме. Это притязание имеет двойственное значение, а именно: является призывом, который направлен к *кому-то*, и претензией, которая распространяется на *нечто*. Своеобразие чужого притязания заключается в том, что обе его формы переплетаются»¹⁷⁹. Двусложности притязания соответствуют два измерения ответа: притязанию на *что-то* коррелятивен ответ-*answe*, призыву, обращенному к *кому-то*, соответствует ответ-*response*. Собственно, речь идет о различии онтологического и онтического уровней ответа. Онтологическим ответом будет любой ответ на вопрос, даже если мы отвечаем молчанием, жестами, отказываемся отвечать вообще или отвечаем вопросом на вопрос. Онтически ответ, конечно, требует определенного содержательного высказывания на заданный вопрос. Онтологически ответ — это процесс выработки ответа, это само «событие ответа», ответной реакции, которая, как пишет Вальденфельс, неизбежна, поскольку вопрос меня коснулся и на меня притязают. При этом *response* имеет креативную природу. Между ним и чужой претензией, поколебавшей наличный порядок и спровоцировавшей начало нового порядка, всегда зияет пропасть, оставляющая место творчеству, настоящему как времени автономного изобретения и продуктивности.

Поскольку ответ, в котором и которым разворачивается наша жизнь, вторичен, поскольку всегда уже есть то, на что он отвечает, человек, согласно Вальденфельсу, изначально является тем, кто пассивно претерпевает чужую

¹⁷⁸ Вальденфельс, Б. Указ.соч. — С.131.

¹⁷⁹ Там же. — С.132.

претензию — является *пациентом* (παθὼς — гр. претерпевание, страдание, случай, приключение, аффект, страсть). Онтологическое первенство претензии чужого обуславливает онтологическое первенство определения человека как пациента, в отношении к которому в своем бытии человек экзистировал как *респондент*. Бытие человека, таким образом, имеет фундаментальную пассивно-респонзивную (страдательно-респонзивную) структуру, так как фундаментален опыт радикально чужого, не распознаваемый интенциональной феноменологией, но конститутивный для бытия человека.

2.5. Событие «пере»: Иное и повседневность

Понятие *чужого*, релевантное философии Вальденфельса, заменено в данном исследовании на понятие *Иного*, во-первых, поскольку Иное коррелятивно опыту «пере» как опыту *становления иным*, жизни как возможности *быть иначе* или *мыслить иначе* (Мамардашвили, Фуко), во-вторых, поскольку Иное таит в себе не только угрозу моему бытию, но и соблазн. В остальном опыту Иного как необходимому элементу жизни в модусе «пере» присущи все те характеристики и структуры, которые Вальденфельс адресует чужому и которые систематически истолковываются в рамках респонзивной феноменологии¹⁸⁰. Как уже было отмечено выше, жизнь в модусе «пере» — это страдательно-рес-

¹⁸⁰ *Иное* также предпочтено здесь *Другому*, поскольку, во-первых, последнее сильно зашлаковано самыми разными коннотациями и контекстами (социологическим, метафизическим), во-вторых, потому что *Иное* есть именно то, что *вторгается*, модус враждебности и непредсказуемой принудительности здесь заметно более выражен, чем в *Другом*, имеющем достаточно «мягкую» этимологию. Вместе с тем в работе применяется понятие «дружести», синонимичное «инаковости» — исключительно в отношении открываемых в художественном опыте непредвиденных, становящихся аспектов вещи и языка, а также понятия *другого*, традиционно означающего социальную intersубъективную структуру, значимую, в частности, для опыта полемоса.

понзивный, событийно-незавершенный опыт экзистенциальной перемены. Страдательность опыта «пере», его пассивность (патос) вызвана опытом Иного, переживанием Иного как вторжения в жизнь, нарушения ее порядка, перевода ее в модус «пере».

Иное негативно по существу, и результатом этой негативности является перевод бытия в модус радикальной онтологической вопросительности, необратимо призывающей к онтологическому ответствованию (бытийному ответу). Опыту Иного коррелятивно *бытие-под-вопросом*. Оно начинается с острого переживания вопроса, требовательно обращенного к тебе, вопроса, притязающего на твое бытие в его повседневных идентификациях. Это напоминает герменевтическую ситуацию, так как ее описывает Гадамер, со свойственным ей «герменевтическим первенством вопроса», адресованного нам преданием как «призывом-к-ответу» — постольку, поскольку мы историчны, а, значит, затронуты преданием и способны услышать его зов: «...о вопросе можно сказать, что он нас настигает, а не мы его ставим. Вопрос сам напрашивается; мы больше не можем от него уклоняться и принуждены расстаться с нашими привычными мнениями»¹⁸¹.

Заставание себя в респонзивной ситуации характерно и для опыта Иного как необходимого элемента жизни в модусе «пере». Опыт Иного асимметричен, то есть относителен «здесь и сейчас», относителен нашей повседневной жизни. Иное, о котором идет речь, не диалектическая категория. Оно не возникает как эффект диалектики «того или иного», «одного и иного». Нет нужды также прибегать к хайдеггеровскому стилю и демонстрировать Иное, акцентируя то ограничение, которое содержится во фразе «ничто иное», «это и ничто иное». Иное конкретно. Оно, скорее, соответствует не платоновскому *allos* («иное вообще»), а его же *heteron* («конкретное другое, иное»). Иное переживается как событие, и в качестве такового оно начинается с вопроса «что это?» (и его модификаций), возникающего в конкретной ситуации и, как пишет Ф.Гиренко, раздаю-

¹⁸¹ Гадамер, Х.-Г. Указ.соч. — С. 431.

щегося из глубины нашей анонимной, бессубъектной повседневности. Если ответ запаздывает, а он, как мы уже выяснили, всегда запаздывает, то «в опасной близости от вопрошающего нарушена связь означающего и означаемого. То есть в мире подручного, составляющего мир повседневности, появилось что-то непривычное. Неприрученное... Прислушавшись, мы услышим в вопросе “что это?” скорее крик о помощи, чем осмысленный вопрос... Для того чтобы событие было узнано как событие, необходимо, чтобы оно коснулось повседневности»¹⁸².

Событие играет поэтому роль *эпохе*, не являющегося, тем не менее, специфической интеллектуальной техникой, не инициируемого самим «отправителем» естественной установки. Оно насильственно прерывает естественный опыт понимания мира и самопонимания. Это не просто смена установки. Вторжение Иного как событие вызова отбрасывает вот-бытие к самому себе, к своему трансцендентальному эго (на языке трансцендентализма Гуссерля) или к возможности бытия подлинным (на языке экзистенциальной аналитики). Это также означает возвращение бытия к самому себе. Оно как бы возвращается от всех своих онтических повседневных модификаций и овеществлений, от всех рутинных отождествлений и редукций, к своей чистой вероятностной сущности. Событие «пере» поэтому — это возобновление, зановорождение бытия. Только в событии «пере» мы живем в собственном смысле слова, только в нем мы по-настоящему онтологичны. И только в событии вот-бытие реально отнесено к самому себе. Феноменологически это сопровождается редким ощущение-

¹⁸² Гиренок, Ф. Археография событий / Федор Гиренок // Событие и Смысл (Синергетический опыт языка). — М.: ИФРАН, 1999. — С.67-68. Сходная стратегия описания события Иного в отношении к повседневности присутствует и в кн.: Шичанина, Ю.В. Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры / Юлия Владимировна Шичанина. — Ростов н/Д: РГПУ, 2006. Хотя автор также рассматривает Иное и в рамках симметричного, «внешнего», диалектического подхода, все же акцент делается на «иномерности в диспозиции к человеческому опыту (прежде всего, культурному)». — С.30.

нием полноты бытия, реальным и острым чувством собственного существования, которое сродни пробуждению от спячки. Только в событии мы понимаем, что произошло или происходит нечто принципиально важное для нас в нашем бытии. В событии есть парадокс — оно возвращает нас к нашему бытию, которое в то же самое время есть уже не наше, не совсем наше бытие, а бытие как таковое, которое еще должно стать нашим. Событие захватывает нас не в нашей частичности, а в нашей целости, в нашем бытии в его целом, поэтому оно онтологично. Событие есть онтологическая *задетость*. Как задетость оно пассивно, поскольку в нем нет субстанциального и конституирующего субъекта, но как реальный акт переживания оно активно, интенсивно и требует от меня специфической активности по его вос-приятию, претерпеванию, удержанию. Бахтин предостерегал от понимания события как чистой пассивности, «одержимости», самозабвенности, в которой не может состояться акт подтверждения моего не алиби-в-бытии, поступок, в которой вообще не может появиться субъект, «Я». То же самое мы видели и у Левинаса в его трактовке события мгновения как события поляризации бытия и появления в нем субъекта, как события, с самого начала требующего моего онтологического усилия по присвоению бытия. Поэтому вряд ли следует понимать патос как чистую пассивность, скорее, это понятие находится по ту сторону оппозиции пассивного-активного, которая исторически несет на себе следы объективирующего мышления. Событие Иного есть, таким образом, своеобразная *пассивная активность* и вместе с тем *активная пассивность*. Остановимся поэтому на формуле активно переживаемой собственной пассивности¹⁸³. Это и есть патос.

Однако момент пассивности как непроизвольности здесь принципиально важен¹⁸⁴. Понятие патоса предпола-

¹⁸³ Многочисленные примеры подобной активной пассивности события преобразования приводит В.Джеймс в книге «Мнообразие религиозного опыта».

¹⁸⁴ Этот же момент событийности подчеркивает С.Л. Лишаев. Интерпретируя эстетику как феноменологию эстетических расположений, то есть как онтологическую дисциплину, заключающуюся в

гает, что я не властен над событием, над его сбывающимся случаем, но, наоборот, попадаю всем своим бытием в его властную и захватывающую воронку. Эпохе, будь то профессиональная процедура феноменолога, будь то опыт современного рефлектирующего интеллектуала, находится во власти субъекта, его интеллектуальной мощи, свободно распоряжающейся интенциями своего внимания. Такое эпохэ — один из его ресурсов. Оно целиком произвольно: хочу — заключаю в скобки естественную установку, хочу — нет. Могу предпочесть естественный способ понимания мира и самопонимания, догадываясь задним умом, что обманываю себя. Как формулирует подобную прагмему Ю.Разинов: «Я знаю, что это ошибка, но я должен и буду ей верить»¹⁸⁵. Из подобной произвольности невозможно вывести необходимость преодоления самообмана и поиска более подлинной жизни. Должно быть что-то, что не находится в твоей манипулятивной власти и что делает самообман невозможным, что «накрывает с головой», «выбивает из колеи», «выдергивает», «выводит из себя». Поэтому, как пишет Хайдеггер, совесть «настигает», ужас «настигает» вот-бытие (бегущее от него), потрясая его в бытийных основах.

Эмпирическое столкновение с Иным возможно, где угодно: на войне и в ситуации влюбленности, в молитвенном экстазе и во время болезни, в художественном творчестве и в пылу спора. В зависимости от региона Иное может давать о себе знать как голос Бога (откровение) или Музы

аналитике чувственной данности сверхчувственного Другого (Бытия/Небытия/Ничто), он подчеркивает, что бытийное должно быть маркировано именно «непроизвольной данностью Другого», что непосредственное переживание Другого «произведено не нами, а просто дано нам». Лишаев, С.А. Эстетика Другого / Сергей Александрович Лишаев. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2000. — С.10,11.

¹⁸⁵ Разинов, Ю.А. Я как объективная ошибка / Юрий Анатольевич Разинов. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — С.148. В книге Разинова данный способ экзистирования получает развернутое, систематическое истолкование как принцип «объективной ошибки», конститутивный для социального мира.

(вдохновение), как эпифания Лица (эрос) или объективирующий наступающий взгляд Другого, как смертельное ранение или непреодолимый соблазн, как врывающаяся во время вечность или вспарывание известного непостижимым, как захватывающая тайна или невыразимость смысла. Батай, например, описывает опыт Иного в экзистенциально-гносеологической перспективе как опыт апофатический, негативный, внутренний опыт окончательно неизвестного¹⁸⁶.

Вместе с тем опыт Иного, о котором до сих пор идет речь, сингулярен. Это сингулярное *случаение*. Оно онтологично по своим последствиям, но онтично по своему методологическому статусу. Также как зовущий голос совести, описанный Хайдеггером, есть онтическое свидетельство той бытийной конституции, которой принадлежит экзистирование по способу бытия подлинным. Событие Иного как сингулярное является выражением или конкретной формой проявления изначального события, фундаментальной задетости Иным. Сингулярные события, которые случаются, не забываются и призывают к ответу, — лишь *обострения* одного события: единого и единственного события бытия, «абсолютного события» (Сартр), моей фактичности, заданной мне в свете моей конечности. Человек — хронический пациент: не в том смысле, что периодически сталкивается с рецидивами патоса, а потому что сам есть *хронос*, временность, конечность. Событие Иного есть обострение хроноса, хронического патоса, свойственного бытийной конституции вот-бытия. Сингулярные «ключевые события»¹⁸⁷, происходящие «вдруг», потрясающие основы нашей упорядоченной жизни, зовущие к жизни иной, вскрывающие тщету и условность наших рутин-

¹⁸⁶ Батай, Ж. Внутренний опыт / Жорж Батай. — СПб.: Аксиома, 1997. — 336 с.

¹⁸⁷ Вальденфельс, Б. Указ.соч. — С.135 «В жизни отдельного человека, как и в жизни целых народов и культур, бывают ключевые события, «которые не забываются», так как они вводят новый символический порядок, утверждают смысл, призывают к ответу, порождают обязательства». Там же.

ных повседневных самоозначиваний, размещений собственной самости на предложенной обществом сетке значений, возможны только потому, что мы конечны, они как бы запускают механизм, заключенный в устройстве вот-бытия как бытия конченного и фактического. Непредвиденное «вдруг», вкалывающее инъекцию Иного, может случиться только с конечным существом, чья власть, проективная способность и когнитивная компетенция ограничены, а онтологические опоры непрочны. Бесконечное бытие не знает «вдруг». «Вдруг» — онтологическая возможность, входящая в спектр экзистенциальных возможностей конечного вот-бытия. Во «вдруг» эта конечность и обнаруживается, которая в свою очередь выявляет «так оно есть», то есть фактичность. Во «вдруг» жизнь как бы просыпается, встряхивается, оборачивается на саму себя, понимая, что она задета чем-то Иным. При этом Иное надо мыслить феноменологически: «у всякого «вдруг» есть своя трансцендентная «причина», которую нельзя, конечно, понимать механистически, иначе трансформации бы превратились в каузальные закономерности, а не экзистенциальные возможности»¹⁸⁸. Другими словами, нет необходимости гипостазировать трансцендентное как реальный (каузальный) источник претерпевания, переживания опыта Иного. Перевод жизни в модус «пере» основан на переживании, которое нельзя понимать просто объективистски, в частности, бихевиористски как основанное на внешнем стимуле, внешнем воздействии на пассивный объект. Внешний стимул может и померещиться, может быть извлечен из духовной глубины и пережит в качестве «внешнего», а событие уже о себе заявило. Сама по себе объективная ситуация не в состоянии гарантировать такое переключение, даже если ты остался один-одинешенек на хлипком плоту посреди Ледовитого океана, хотя, безусловно, подобная ситуация, которая экзистенциалистами называлась «пограничной», как бы *номинально* событийна, так как ставит нас перед лицом собственной конечности. Однако и в собственной ванне событие может накрыть тебя с голо-

¹⁸⁸ Щитцова, Т.В. Указ. соч. — С.77.

вой. Неважно, есть ли некий внешне наблюдаемый «объективный» стимул, прерывающий обычное течение жизни и трансформирующий ее путем постановки на границу, или такового нет, и это известный только тебе внезапно зазвучавший императивный внутренний голос или обращенный к тебе голос божества, или невидимый более никому ослепляющий тебя свет. Важно, что событие сбывается как переживание, как актуальное переживание открывшейся тебе конечности собственного существования, как своеобразная отмена предыдущей жизни и одновременно обнаружение новых бытийных возможностей.

Трансцендентное Иное предположено имманентным устройством бытия вот-бытия. Обычно разделяют «свое иное» и «по-настоящему трансцендентное, онтологически “не свое”»¹⁸⁹. Разделение на «свое иное» и «не свое иное» имеет смысл, если рассуждать, оставаясь в онтической сфере. Тогда можно выделить «свое иное», например, вдруг прорывающееся бессознательное (вытесненное Иное) и «не свое иное», например, взгляд Другого, как в интерпретации объективирующего (Сартр), так и вызывающего на отношения «Я-ТЫ» (Бубер, Левинас, Бодрийяр), нередко взламывая существующий символический порядок. Но в плоскости онтологии Иное всегда «свое» и «не свое»: не свое — потому что переживается как не свое, как собственно Иное, трансцендентное; свое — потому что такое переживание становится возможным благодаря имманентной бытийной конституции вот-бытия. От этого оно не перестает переживаться как трансцендентное. Трансцендентное не схвачено как имманентное в своем *содержательном* составе, но имманентно возможно — возможно в силу временности, конечности бытия вот-бытия. Так совесть, переживаемая как трансцендентный зов, обрушивает внезапный удар из не-по-себе как онтологической структуры фактической экзистенции. Зов идет «от меня и все же сверх меня» — парадоксальная формула имманентно обусловленной трансценденции. Как бытие конечное, онтологически предполагающее Иное, бытие вот-бытия *уже* несет его

¹⁸⁹ Шичанина, Ю.В. Указ. соч. — С.24.

в своем составе по способу задетости Иным. Вторжение Иного *уже* всегда состоялась, инъекция Иного впрыснута, поскольку бытие вот-бытия фактично живет как конечное и конечным образом живет как фактичное. Иное всегда уже действует в нас, обнаруживается в самом сердце человеческой самости как подспудная имманентная различенность, препятствующая установлению тождества. «Самость приходит к себе самой в более или менее наполненном виде лишь через совместность с иным. Самости нет без контакта с иным, которое ее не только ограничивает, но и наполняет внутренним содержанием... Иное, светясь внутри себя своим иным, конституирует самость»¹⁹⁰. Категория Иного взламывает субстанциональные представления о самости как самотождественной и самопрозрачной. Поэтому мы всегда уже в переходе — даже тогда, когда кажется, что уже пришли. Кажимость эта скоро рассеивается, и тогда проступает неизбывная переходность, полная неопределенности, проблематичности, вариативности и интенсивности жизни.

Иное действует и внутри cogito Декарта. Когда Декарт решается на радикальное сомнение с целью найти достоверное основание для отличия действительности от сна и когда вроде бы из методических побуждений придумывает «злокозненного гения», он пишет: «Я похож на пленника, наслаждавшегося во сне воображаемой свободой, но потом спохватившегося, что он спит: он *боится* проснуться и во сне размягчено потакает приятным иллюзиям; так и я невольно соскальзываю к старым своим представлениям и *страшусь* пробудиться — из *опасения*, что тяжкое бодрствование, которое последует за мягким покоем, может не только не привести меня в будущем к какому-то свету, но и ввергнуть меня в непроглядную тьму нагроможденных раннее трудностей»¹⁹¹ (курсив мой. — В.Л.). С самого нача-

¹⁹⁰ Соколов, Б.Г. Ничто иное / Борис Соколов // Метафизические исследования. Выпуск 14. Статус Иного. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество; Алетейя, 2000. — С.103.

¹⁹¹ Декарт, Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. / Рене Декарт. — М.: Мысль, 1994. — С.20.

ла эпистемологических приключений *cogito* заявляет о себе нечто Иное чистому процессу познания, явленное в страхе¹⁹². Мы видим у Декарта два рода страха: страх ошибки, заблуждения, неразличения истины и лжи и страх расставания с привычным мнением, страх поисков истины, которые могут не увенчаться успехом. Меня интересует не психологический аспект страха, хотя и он есть некоторая инаковость по отношению к чистому абстрактному принципу *cogito*, потому что в нем выдает себя конечный субъект. Меня интересует страх «эпистемологический», то есть страх, с необходимостью присущий задаче поиска истины и самому этому поиску. В известном смысле *cogito* является следствием изначальной эпистемологической неуверенности, тревоги. Страх быть обманутым, страх неясности, непрозрачности, фантомности конститутивен для *cogito*. *Cogito* — эффект страха, нехватки, несамодостаточности. Даже в качестве найденного основания, то есть того, что остается в результате методического сомнения, оно вынуждено постоянно воспроизводить себя именно потому, что всегда возможна ошибка — «необходимо всегда это помнить»¹⁹³, говорит Декарт. Поэтому *cogito* есть «растяжение души» или напряжение мысли, напряжение по ее удержанию. Мысль изнутри чревата распадом, хаосом,

¹⁹² В размышлениях Декарта «пределным моментом концентрации Я-присутствия оказывается состояние ужаса в том смысле, что Господь, возможно, нас обманывает. Обманывает в отношении реальности реального.... этот булавочный укол ужаса, пронизывающий нас насквозь, и является основанием второго рождения... Ведь обманывают все-таки меня (тут нет никаких сомнений), и, значит, я первично дан себе в акте возможного чудовищного обмана. Субъект порожден множеством причин, но феноменологически я создан в тот момент, когда обманут», — реплика А. Секацкого в беседе, опубликованной в кн.: Ужас реального / Т. Горичева [и др.]. — СПб.: Алетейя, 2003. — С.99. См. также подробнее: Секацкий, А. Декарт в системе координат европейской метафизики / Александр Секацкий // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус Иного. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество; Алетейя, 2000. — С.24-45.

¹⁹³ Декарт, Р. Указ.соч. — С.19.

страхом, рассеянием, ошибкой. Самость, понятая как *cogito*, в определенной мере является эффектом Иного, в частности страха ошибки, неясности. *Cogito* перестает быть субстанцией, исходной онтологической инстанцией, перестает быть тождеством. Оно оказывается различным внутри себя, изнутри перехваченным Иным.

Кроме того, *cogito* различено внутри себя также и другими явлениями, на которые обратила внимание философия XX века, в частности языком, бессознательным, безумием. Декарт как бы редуцировал все эти вещи, отграничившись от всякой инаковости: он не принимает во внимание язык, отграничивает себя от «неразумия», о бессознательном вообще не говорит. Между тем именно эти феномены, иные по отношению к *cogito*, взламывают *cogito* изнутри, делают его проблематичным для самого себя. *Cogito* становится постоянным заданием, требующим постоянного решения. Оно должно постоянно возобновлять методические сомнения в поисках несомненных оснований. А это и есть состояние «пере»: *cogito* не начало пути и не его конец, оно и есть сам путь, переход, жизнь в модусе «пере».

2.6. Угроза и соблазн. Травма и *techné*

Опыт Иного всегда переживается с амбивалентным чувством угрозы и соблазна. Роже Кайуа в этой связи отмечал особую *диалектику сакрального*, вызывающего страх, отталкивающего и, с другой стороны, завораживающего и манящего: «Профанное заслуживает лишь презрения, тогда как сакральное влечет к себе благодаря особой завораживающей способности. Оно представляет собой сильнейший соблазн и величайшую угрозу»¹⁹⁴. Все, что связано с деструкцией наличного, броском в неизвестное и вероятностное, с открытием новых перспектив идентификации и возрастанием интенсивности жизни, с трансгрессией тех гра-

¹⁹⁴ Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Роже Кайуа. — М.: ОГИ, 2003. — С.154.

ниц, что уже установлены и в пределах которых протекает размеренное повседневное существование, феноменологически являет себя как соблазняющая угроза и угрожающий соблазн. Угроза — поскольку предвещает экзистирование на территории, где априори невозможна безопасность, где нет сдерживающих механизмов, где в принципе может произойти все, что угодно, где ничего нельзя предвидеть и предупредить. Соблазн — поскольку все перечисленное предвещает сладость бреющего полета, преодоление социально структурированной левитации, обретение подлинного контакта с бытием, предвещает жизнь, исполненную творческого напряжения и новизны. Отвечая на угрозу, мы ищем способы уклонения, дистанцирования, аккумуляирования события, завершения «пере», его обживания¹⁹⁵. Поддаваясь соблазну, мы идем навстречу Иному, не взирая на риск, связанный с неизвестностью и непредсказуемостью происходящего¹⁹⁶. Ж.Бодрийяр очень точно раскрыл логику соблазна как логику возрастающих ставок, как логику *дуально-дуэльных* отношений, как безусловный приоритет бескорыстной процессуальности перед экономическим расчетом на дивиденды. По Бодрийяру, соблазн, который всегда начинается с опыта вызова (когда «искуситель» — бог, черт, человек, вещь — подает тайный знак) и моего ответа на него, есть по своей сути трансгрессивная игра со смертью, поединок, испытание случая, единая в своем роде интенсификация существования и не имеющее видимой цели расходование собственной жизни¹⁹⁷. «Здесь нет жест-

¹⁹⁵ «... смыслы устанавливаются не на уровне понимания события, а на уровне его обживания... “Как это понимать?” — этот вопрос порожден бессмысленностью событийного порядка, за которым неизбежно следует иной вопрос — “что делать?”, как с этим жить», — Гиренок, Ф. Археография событий / Федор Гиренок // Событие и Смысл (Синергетический опыт языка). — М.: ИФРАН, 1999. — С.69.

¹⁹⁶ В.Ю. Шичанина рассматривает различные культурные формы реализованной тоски по Иному: представления об идеале, виртуальной реальности, Сверхчеловеке, эзотерические практики. Шичанина, Ю.В. Указ. соч.

¹⁹⁷ Бодрийяр, Ж. Соблазн / Жан Бодрийяр. — М.: Ad Marginem, 2000. — 319 с.

ких правил, регламентирующих каждый шаг индивида, здесь царствует вызов, стремление “сорвать куш”, “поставить на кон”, “испытать судьбу”. В этой игре человек полностью во власти выбора, свободы и ответственности. Он открыт для выбора, но, сделав выбор, человек открывает для себя новую действительность и тем самым определяет свою судьбу»¹⁹⁸.

Бодрийяр говорит о возникновении ритуала как общей судьбы обольстителя и обольщаемого, общей игры, из которой они не имеют права выйти. Ритуал — ответ на событие. С этим связана важная тема *различия событийности и технологичности* опыта «пере». *Techne* — ответ на событие «пере». *Cogito* Декарта в качестве *техне* — ответ на событие богооставленности и эпистемологического ужаса. *Техне* не может заменить событийность. Ни одна технология не гарантирует экзистенциальной перемены. «Заботу о себе» вообще нельзя свести к технологиям, практикам. Войти в отношение к самому себе, озаботиться собственным существованием как своей собственной задачей не означает редукции этой задачи к *техне*. Эллинистическая стадия развития принципа заботы о себе, как ее описал Фуко, предполагала такую редукцию. Владей техниками, упражняйся — и бытие субъекта тебе гарантировано. Культура себя была понята в основном как культура техник себя. *Техне* было универсальным гарантом субъективации, тем, что всегда под рукой для того, чтобы, например, поступать морально, чтобы быть готовым ко всему и т.п. В наше время технологическая интерпретация заботы о себе также имеет место. Более того, она породила новую, так называемую, «тренингую культуру», которая сегодня во многом определяет стиль заботы о себе. Психологические, экономические, управленческие тренинги, коучинг, включающий общение с личным коучером — и т.п.. Нельзя пре-

¹⁹⁸ Конев, В.А. Вселенная соблазна взамен вселенной либидо // Ничто и порядок. Самарские семинары по современной французской философии: коллективная монография / В.А. Конев [и др.]. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — С.72.

увеличивать эффективность психологических технологий самих по себе без серьезных экзистенциальных инвестиций, востребованных онтологической событийностью, например, *событием встречи* врача и пациента в психоанализе, являющейся необходимым условием экзистенциальной метаморфозы того и другого. Все практики трансгрессии, существующие в религиозных системах или практикуемые за их пределами, имеют свое основание в исходной заданности Иным, без которой они становятся симуляциями.

Творчество и жизнь, например, таких французских интеллектуалов, как М.Бланшо и Ж.Батай, — это практика трансгрессии. Трансгрессия — это переход непроходимой границы (которая в движении трансгрессии и обнаруживается) и, прежде всего границы между возможным и невозможным, допустимым и недопустимым (как в социальном, так и в физическом смысле). Трансгрессивный опыт этими авторами был описан по отношению ко всем ключевым границам опыта, которые устанавливает наличный мир. Трансгрессия как откровение, религиозный экстаз, порнография, безумие, апофатизм, язык, «выходящий за собственные пределы». Многое из того, что перечислено, связано с сюрреалистическими поисками в искусстве. Брентон, Арагон, Элюар в 20-30-е гг. пытались как бы имитировать в творчестве бредовые состояния, психопатологические речевые практики. Бретон писал, что истерия — это не болезнь, а средство выражения. Батай стремился и в жизни, и в своих литературных произведениях переживать пограничный опыт, испытывать грань между человеческим и животным, человеческим и божественным, сакральным и порнографическим, Эросом и Танатосом¹⁹⁹. Функция «опыта-предела» (М.Бланшо) состояла, по словам Фуко, в том, чтобы «вырывать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтоб он

¹⁹⁹ См. об этом: Фокин, С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай / С.Л. Фокин. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. — 320 с.

был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации»²⁰⁰. Вместе с тем подобные практики являются лишь ответом на то событие бытия, посреди которого себя обнаруживаешь и которым всегда уже задет. В частности, Фуко считал, что таким конститутивным для интеллектуальных и экзистенциальных исканий XX века событием являлось переживание «смерти бога»: «Смерть Бога была не только «событием», вызвавшим известную нам форму современного опыта: она бесконечно вырисовывает архитектуру его скелета»²⁰¹. Бланшо также подчеркивал рекурсивно-респонзивный характер трансгрессии: «Опыт-предел — это такой опыт, который получает человек, когда решил радикально поставить себя под вопрос. Это решение, компрометирующее всякое бытие, выражает невозможность человека остановиться — ни на миг, ни на одном утешении или какой бы то ни было истине...»²⁰². В качестве обобщения мысли о различии событийности и технологичности и о респонзивном характере последней по отношению к первой приведем высказывание на эту тему Т.Горичевой: «...до всякой фиксированности существования имеет место травма. Прежде чем устояться в своей определенности, человек проходит через травму... Позже, когда человек приладится к окружающему миру и примирится с ним, его травма будет залечена, но не до конца... С одной стороны, человек может постараться о ней позабыть, не допускать ее присутствия в своей жизни... С другой стороны, он может попытаться жить с ней и раскрываться через нее. Че-

²⁰⁰ Фуко, М. ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко. — М.: Касталь, 1996. — С.411.

²⁰¹ Фуко, М. О трансгрессии / Мишель Фуко // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: Мифрил, 1994. — С.115.

²⁰² Бланшо, М. Опыт-предел / Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: Мифрил, 1994. — С.67.

рез проживание травмы кто-то поднимается на вершину, кто-то падает в пропасть... Мало кто выходит на онтологический уровень. А ведь из особого переживания травмы рождается и опыт трансгрессии»²⁰³.

Таким образом, интенсивный поиск ответа в месте и времени «пере» ищется в двух противоположных направлениях. Аннулировать память о травматическом событии, забыть его («надо память до конца убить» — А.Ахматова), забыться совсем, прекратить подспудное, ноющее воздействие травмы. Такова основная стратегия повседневности как «активной амнезии»²⁰⁴, «бегства», активного сокрытия вот-бытием специфики собственного бытия. Это проявляется, в частности, в активном медикализированном вытеснении боли и смерти, процессе, характерном для европейской культуры последнего столетия. Или, наоборот, репетиция, повторение опыта, его искусственный вызов, провокация, поиски утраченного. Таковы, например, тактики «эстетического поломничества», «эстетического действия» и просто эстетически-художественная деятельность — как преследующие цель воспроизводства утраченного *эстетического события*, («эстетического расположения первого порядка»), тактики, выделенные и феноменологически проанализированные С.Лишаевым²⁰⁵. Таковы все архаические ритуалы, направленные на сакрализацию профанного, различные практики трансгрессии, карнавные снятия социальных границ с целью высвобождения космической переходности, таково по большей части понимание философии как «ностальгии по миру в целом» (Хайдеггер) или развития состояний с помощью понятий, *профессиональной рефлексии реально* случившихся «жизнемысленных событий» (Мамардашви-

²⁰³ Ужас реального. Указ. соч. — С.116.

²⁰⁴ Разинов, Ю.А. Правда и кривда самообмана... — С.164.

²⁰⁵ Лишаев, С.А. Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность: Монография / Сергей Александрович Лишаев. — Самара: Самарская гуманитарная академия. — С.25 и далее.

ли)²⁰⁶. Батай, безусловно, принадлежит ко второй стратегии респонзивности. В статье «Священное» он пишет об интенции искусства, заключающейся в возобновлении, реанимации онтологического события первичной встречи: речь идет «о некоем начале, характеризующимся продолжаемой им самим невозможностью. Выражение *привилегированное мгновение* — единственное, но без некоторой точности выражающее то, на что можно *случайно* натолкнуться в этих исканиях... Желание зафиксировать подобные мгновения, действительно свойственные живописи и поэзии, — всего лишь попытка *оживить* их, поскольку картина или поэтический текст *воскрешают*, но не *субстанциализируют* то, что однажды возникло»²⁰⁷ (курсив автора. — В.Л.).

Примечательно, что в идее респонзивности, подчеркивании значимости первичного события психоанализ смыкается с экзистенциальной онтологией (Бахтин, Сартр, Хайдеггер, Левинас) и респонзивной феноменологией. Он,

²⁰⁶ Хайдеггер подчеркивал смысл философии не как специализированной науки, обладающей своей техникой, а, прежде всего, как «фундаментального события в человеческом бытии», «фундаментального настроения», и когда задавался вопросом, а действительно ли мы спрашиваем, то имел в виду, что нет никакого теоретического вопрошания о целом без исходной захваченности экзистенции. В захваченности же, а не в отвлеченных, формальных законах логики, коренится понятийная строгость метафизики, и, следовательно, «этой захваченности, ее пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования». Хайдеггер, М. Время бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. — М.: Республика, 1993. — С.332, С.331. С актуализацией схожего понимания философского дела выступил недавно В.Фурс, трактующий все профессиональные изобретения «философского техноса» как ответы на «протофилософский», страдательный опыт, событие разрыва нашей телесной самоидентичности в результате «невидимого касания». Фурс, В. Декарт — учитель философии / Владимир Фурс // Топос. — 2006. — № 1(12). — С.5-15. См. также дискуссию вокруг этой статьи: Топос. — 2006. — № 3 (14).

²⁰⁷ Батай, Ж. Священное / Жорж Батай // Предельный Батай: сб. статей / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. — СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2006. — С.262.

правда, не трактует ее как респонзивность, здесь работает дискурс вытеснения и сублимации. Но суть дела от этого не меняется. Медикализация дискурса о человеке не должна нас смущать. Отто Ранк, создавший систематическую теорию бессознательной обусловленности опыта травмой рождения, подчеркивал, что травма состоит в «первичной сепарации», отделении ребенка от тела матери, извлечении его из пренатального состояния и обречении на единственность, на одинокое существование в-мире и друг-с-другом. Травма рождения обуславливает сублимированные формы символического возвращения в пренатальность и, с другой стороны, бегства от тревоги, связанной с отлучением от нее²⁰⁸. Отто Ранк в своих терминах говорит, по сути, о брошенности человека в его уникальную фактичность, в одинокое «надо», которое в свете конечности задано ему как нередуцируемая задача. И психоанализ, и экзистенциальная онтология, таким образом, понимают экзистирование как незавершаемое переходное бытие-в-ответе, бытие-в-выработке-ответа на это первичное событие поляризации бытия, когда бытие, реализуясь как событие, бросает само себя в свое «вот», в «место», которое теперь вот-бытие должно занять и утвердить. Первичное событие бытия дает о себе знать посредством сингулярных событий, которые «вдруг» накрывают человека, демонстрируя ему его конечность и отбрасывая его тем самым к его же фактичности.

Любой смысл есть ответ на событие, он рождается в событии «пере» как ответ на онтологическую задетость. Фармакология смысла знает химию постепенного тушения, избавления от посттравматического синдрома и, наоборот, химию мощных антидепрессантов, инициирующих и активирующих ощущения полноты становящейся жизни. В любом случае смысл произведен от события «пере» и бесполезен в своих притязаниях его подменить. Как затухающий он не в состоянии остановиться, поскольку собы-

²⁰⁸ Ранк, О. Травма рождения / Отто Ранк. — М.: Аграф, 2000. — 400 с.

тие «пере» онтологически незавершенно: это сон на ходу, попытка спокойствия посреди землетрясения, устойчивость раскаченного маятника. Как провоцирующий он также никогда не достигнет цели, не совпадет с событием, поскольку сама событийность события не находится в человеческой власти.

3 «ПЕРЕ» ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОПЫТА

Достигнутый теоретический результат требует удостоверения посредством прямой аналитики тех или иных видов опыта, как повседневных, так и неповседневных, их высвечивания в горизонте онтологически эксплицированной переходности. В качестве репрезентанта региона неповседневного опыта выступит опыт художественный, а переходность в регионе повседневного опыта предьявят спор и болезнь. Дистинкция повседневного/неповседневного носит здесь исключительно «рабочий» характер, как и само понятие «регион опыта», и имеет простой онтический смысл, связанный с нашим «предпосылочным» различием *обычного* и *специализированного*, того, что постоянно, *само собой* присутствует в жизни каждого¹, и тех «конечных» символических универсумов, «отмеченных харак-

¹ Каждо-дневность — не только как каждый *день*, но и как день *каждого*; аналогично: по-все-дневность — не только как происходящее во все *дни*, но и со *всеми*.

² Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман. — М.: Медиум, 1995. — С.47. Существуют также точки зрения, не различающие повседневное и неповседневное, позиции, как например, онтологическая герменевтика Гадамера или современные теории повседневности, где повседневность максимально тотализируется по принципу *oll inclusive*: в нее уже включено все всеобще-доступное, обычное и символически специализированное, или все анонимное и то, что эту анонимность нарушает, взрывает. См.: Касавин, И.Т., Щавелев, С.И. Анализ повседневности / И.Т.Касавин,

терными значениями и способами восприятия»², которые имеют вполне четкие очертания и требуют специальных процедур «переключения».

Вместе с тем нельзя забывать об изначальном, онтологическом различии повседневной естественной установки и ее «неестественной», произвольной *событийной* трансформации, то есть различии анонимного, рутинного экзистенциально-неподлинного течения жизни, основанного на стихийных социализированных идентификациях и тех нарушениях этих идентичностей, вызванных вторжением Иного, когда вот-бытие перед лицом собственной конечности отбрасывается к своей фактичности, онтологической единственности и задаче субъективации, новому рождению в подлинном бытии. Художественный опыт в этом смысле привилегирован, он весь уже *по ту сторону* этой анонимности, он и есть специфическое респонзивное событие ее прерывания, открытая и провокативная демонстрация онтологической подлинности. Тогда как спор и болезнь, о которых речь пойдет в следующей главе, знают разные модусы своего протекания, как актуализируя собственную онтологическую природу, так и, что чаще всего, оставаясь на уровне анонимного проживания, бегства от собственной онтологичности.

С.И. Щавелев. — М.: Канон, 2004. — 432 с. Однако представления о границах повседневности представляются более убедительными, так как они учитывают опыт ее радикального слома и неизбежного последующего восстановления.

1. Художественное задание. Самокритика искусства

Вся современная живопись есть одновременно язык и критика этого языка. Картина представляет собой систему соответствий, значений и знаков, и каждая картина выступает и как анализ, и критика самой себя.

О. Пас

Художественное задано. Дано и одновременно задано. Тот, кто останавливается на данности, в чьем опыте не присутствует художественное задание, не то или иное частное задание в рамках уже известного способа действий, а задание художественного как такового, тот вряд ли может быть назван художником. Данность необходима, но ее недостаточно. К существу художественного опыта принадлежит исходная, то есть исходным образом свершающаяся проблематизация его идентичности. Это значит, что художественный опыт не знает гарантий, что он всякий раз совершается с нуля, открывая собственную специфику, испытывая собственные границы на проницаемость и прочность, отличая себя от всего остального или выступая под случайной маской, что он приходит как открытый горизонт собственных возможностей, включая и мучительное ощущение собственной невозможности. Поэтому художественный опыт — всегда эксперимент, непреходящее значение которого заключается в его переходности, в том пути, который он каждый раз прокладывает к самому себе. Он весь сосредоточен на своей «невыносимо легкой» незавершенности, *отвечающей* неизбежной страдательности, с которой начинается его событийная данность. Художественный опыт протекает в модальности вопрошания: он начинается с вопроса, длится вопросом и заканчивается им, манифестируя тем самым квазизаконченность, учреждая бесконечную открытость. В наличии художественного вопрошания может убедиться каждый, когда, сталкиваясь с «объективацией», с тем, что мы привыкли называть «про-

изведением искусства», чувствует сплошные вопросы без каких-либо намеков на ответы. «Произведение искусства» — это и есть объективное существование вопроса, обращенного к нам. С другой стороны, это вопрошание, адресованное художнику. Собственно «художник» и начинается с момента заставания себя в особой респонзивной ситуации, когда чувствует прикосновение Иного, идущего от вещей, слов, жестов... Патетическая задетость Иным, ста-дательность, о которой писал Делез, порождающая «внутреннюю необходимость» выражения, необратимо принуждающая мыслить и отвечать, принадлежит существу художественного опыта. Ощущение невозможности уклониться от подобного ответа-выражения и есть мера ответственности художника перед самим собой и перед тем единым и единственным событием бытия художественного, агентом которого он является.

Однако рассмотрим подробнее те положения, которые только что были изложены с почти электронной скоростью. Сначала — о событии и ответе на него. Самое таинственное в художественном есть то, как и когда, при каких обстоятельствах оно возникает, загадочно само чудо возникновения художественного. Что нужно, чтобы оно было? Эти вопросы отпадают сами собой в тот момент, когда художественное уже опознано, когда мы чувствуем, что оно себя показало. Это значит, что мы оказались уже «внутри» него, вовлеченными в его свершение. Встреча с художественным всегда происходит на его территории, в неопределенном топосе, принадлежащем по факту (акту) этой неопределенности только ему. Оказавшись втянутыми в орбиту художественного, мы неизменно чувствуем осуществляющуюся в нем бесконечность, испытываем странное ощущение удаляющейся глубины, ускользающего дна. Художественное *дано* как виртуальное пространство беспрерывно преобразующихся смыслов, особая реальность бесконечного, где каждый твой шаг отзывается возникновением возможностей бесчисленного количества путей. В этой свершающейся реальности с ее головокружительной перспективой сложно ориентироваться, ибо она не знает границ и проторенных дорожек. Обнаруживая себя

в ней, оказываешься именно посреди свершающегося, посреди события, посреди акта. Это событие подчиняется респонзивной темпоральной структуре, заключенной, как мы выяснили, во всяком «вдруг». Можно обозначить ее формулой М.К. Мамардашвили, вычитанной им из Декарта — «теперь, когда»³. Всему есть свое время, в том числе и художественному опыту. Ему свойственно то сочетание синхронии и диахронии, актуальности и темпорального сдвига, которые мы выделяли в отношении темпоральной специфики события «пере» вообще как события актуального ответа на событие патоса. С одной стороны, — безнадежная актуальность, которая может только прерваться, но не может завершиться, с другой — ее всегда ответный, диахронический по факту характер, направленный на удержание⁴ случившегося и захватывающего события. Вот, в частности, А.Ф. Лосев описывает свои переживания от звучащей музыки: «... всякое музыкальное произведение, пока оно живет и слышится, есть сплошное настоящее, преисполненное всяческих изменений и процессов, но тем не менее не уходящее в прошлое и не убывающее в своем бытии. Это есть сплошное “теперь”, живое и творческое, — однако не уничтожающееся в своей жизни и творчестве»⁵.

³ Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления / Мераб Константинович Мамардашвили. — М.: Прогресс; Культура, 1993. — С.48.

⁴ Термин «удержание» или «держание» употребляется в работе с явной оглядкой на его ключевую роль в философии Мамардашвили, где он обозначал экзистенциальное усилие («волну усилия»), принимающее различные формы, в том числе форму декартовского сомнения, и направленное на воспроизводство условий мысли (всякого порядка вообще) постольку, поскольку, *случаясь*, сама мысль не содержит инерции собственной длительности. Идея необходимости держания связана с идеей непрерывности творения, необходимостью моего возобновления творческого акта «на втором шаге», требующего от меня постоянного экзистенциального преобразования. См: Визгин, В. Держание: метафорика и смысл / Виктор Визгин // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные Мамардашвили. 1994 год. — М.: Ad Marginem, 1996. — С.151-177.

⁵ Лосев, А.Ф. Форма-Стиль-Выражение / Алексей Федорович Лосев. — М.: Мысль, 1995. — С.451.

Эти слова А.Ф.Лосева могут быть применены к любому искусству. Они говорят не о технической процессуальности и даже не о психической длительности, которой свойственно «единство континуальности», описанное Гуссерлем как раз на примере звучащей мелодии как ретенциально-протенциальное единство, корнящееся в первичной импрессии⁶. Все дело в том, что звучащая мелодия, переживаемая как художественная, музыкальная, а не какая-либо другая, требует особого режима жизни, а не просто определенной и универсальной структуры сознания. Чтобы длительность нашего переживания физически звучащей мелодии стала длительностью именно художественного опыта, мы должны начать жить в другом режиме, должны *держаться* художественного, то есть попасть во время художественного как особого качества жизни в его спецификуме, причем вовремя попасть. А подобная удача от нас не зависит, поскольку свершается как событие, «и чем случайней, тем вернее» (Б.Пастернак). Идентичность художественного опыта поэтому исключительно эмпирична, событийна.

Художественное метафизично, но эта метафизика атрансцендентальна, апостериорна. Здесь уместно напомнить основные принципы «метафизики апостериори», сформулированные Мамардашвили и являющиеся своеобразным развитием бахтинианской философии бытия-события и философии поступка: «Мир, во-первых, всегда нов (в нем как бы ничего еще не случилось, а случится вместе с тобой), и, во-вторых, в нем всегда есть для тебя место, и оно тебя ожидает. Ничто в мире не определено до конца, пока ты не занял пустующее место для доопределения какой-то вещи: восприятия, состояния объекта и т. д. И третье (не забудем, что прошлое — враг мысли, борясь с прошлым, мы восстанавливаем себя): если в этом моем состоянии все зависит только от меня, то, следовательно, без меня в мире не будет порядка, истины, красоты. Не будет

⁶ Гуссерль, Эд. Собрание сочинений. Т.1. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль. — М.: Гнозис. — 1994. — 192 с.

чисел, не будет законов, идеальных сущностей, ничего не будет»⁷. Это значит, что произвольное *случание* художественного опыта, к которому мы оказываемся причастны («участники метафизического апостериори» — Мамардашвили), его чистое измерение, чистая фактичность, событие бытия, требуют своего подтверждения, признания, узнания и продления. Само внезапное попадание в режим жизни в модусе «пере» не несет в себе инерцию длительности. Трансценденталии классического трансцендентализма были как бы сами по себе, абстрактными всеобщими и необходимыми условиями опыта, гарантирующими его возможность. Художественное переживание хрупко и нестабильно, почти невозможно. Поль Валери вспоминал, как однажды его посетило вдохновение, продолжавшееся двадцать минут, но он ничего не мог с ним поделать. Было переживание, но он не мог его удержать. «В данном случае, — пишет Валери, — субстанция музыкального произведения была отпущена мне щедрой рукой, однако мне не хватало механизма, способного ее удержать, закрепить и воспроизвести»⁸. Речь, повторю, идет не просто о технической стороне дела или структурах психики, но об онтологической нестабильности специфической жизни и о необходимости экзистенциального усилия для ее воспроизводства. Никакого готового «трансцендентального художе-

⁷ Мамардашвили, М.К. Указ.соч. — С.26. Мамардашвили, по свидетельству А.Ахутина, были свойственны топологическое мышление, пафос фактичности, событийности и персональности, — Ахутин, А.В. В стране Мамардашвили / Анатолий Ахутин // Вопросы философии. — 1996. — № 7. — С.37. Идея «мировой вместимости меня», предположенности моего места в бытии, которое, однако, я должен всякий раз заново занимать, безусловно, роднит его философию с философией Бахтина. Бахтин рассуждает в этико-онтологическом ключе, и Мамардашвили в свою очередь говорит об «этике усилия», имеющей универсальное, онтологическое значение, требуемой в любом регионе опыта. Однако если Бахтин развивает свою базовую идею, обращаясь к сфере эстетики, то Мамардашвили — преимущественно к сфере *cogito*, понимания, бытия мысли.

⁸ Валери, П. Об искусстве: сборник/Поль Валери; пер. с французского. — М.: Искусство, 1993. — С.32-33.

ственного» как какого-либо принудительного порядка нет до самого художественного переживания. В частности, нет и не может быть никакого заранее данного поэтического до момента моего начала письма: поэтическим может оказаться все, что угодно. Но если в опыте впервые обнаруживается поэтическое, то «теперь, когда», в *punctum cartesianum* (Мамардашвили), в событии бытия (Бахтин) или событии мгновения (Левинас), *фактически* (Хайдеггер) или *постфактум* жизнь начинает испытывать, переживать нечто такое, как поэзия, осуществляя онтологически завязывающий акт, с этого времени держаться поэтического — означает держать, длить поэтическое, респонзивно воспроизводить найденное, обретенное качество как идентичное основание опыта. Индивидуально обретенное в опыте художественное приобретает силу априорности, но это апостериорная априорность и поэтому априори не имеющая статус «всеобщего законодательства». Поэтому событие переживания, и в частности событие художественного переживания, не предполагает универсализацию опыта, полагание в опыте всеобщего, а является *сообщаемо-индивидуирующим событием*, рассчитывающим на сообщаемость своих открытий.

Амбивалентная структура художественного как событийно данного задания, конститутивная для этого опыта как опыта «пере», фундирует одно немаловажное обстоятельство. Явление художественного, то, каким способом оно появляется, не зависит от того, воспринимаем ли мы уже готовое художественное произведение или впервые его создаем. Вся феноменология художественного опыта как жизни в модусе «пере» и вся спецификация художественного как идентичного переживания одинаково справедливы для процессов креации и рецепции, вроде бы наглядно разведенных. Эту онтологическую «одинаковость» художественного опыта в создании и восприятии как существенный элемент его онтологической структуры я называю принципом *тождества креативности и рецептивности*.

Философия искусства, определяя свой предмет, всегда колебалась то в одну, то в другую сторону. Фактически существуют две философии искусства — креативная и рецеп-

тивная — почти несводимые воедино. Креативная ищет специфику искусства в его создании и его создателе: замысле, выражении, приеме, «идеальной структуре», биографии, творческом порыве, гениальности⁹, рецептивная — в акте и условиях восприятия искусства. Ян Мукаржовский, например, полагал, что в искусстве «основной субъект не производитель, а тот, к кому художественное творение обращено, т. е. воспринимающий...»¹⁰. В целом можно констатировать явный перевес в XX веке так называемой «рецептивной эстетики»¹¹, перевес, вызванный осмыслением искусства и произведения искусства как акта коммуникации между его создателем и адресатом, как объекта свободной герменевтической практики, как текста, включенного в широкий историко-культурный контекст. Но, с другой стороны, в теории очень часты замечания, что «понятия восприятия и творчества тесно связаны, настолько тесно, что одно как бы переходит в другое... творя, художник в то же время сам воспринимает результаты своего творчества... В сущности каждое восприятие (чтение, слушание, смотрение) есть своеобразное творчество»¹². Вот именно то обстоятельство, что, творя, худож-

⁹ В ином контексте методологически конфликтующие биографизм, экспрессионизм, волюнтаризм и формализм здесь странным образом сходятся, поскольку все они обычно рассматривают искусство вне процессов его восприятия или выводят их из того, что уже заложено и выражено в произведении автором.

¹⁰ Мукаржовский, Я. Исследования по эстетике и теории искусства / Ян Мукаржовский. — М.: Искусство, 1994. — С. 205. Мукаржовский считал, что автор, создавая произведение, не может быть до конца свободен от практических, побочных целей, и эта свобода (кантовская «незаинтересованность») — привилегированная позиция восприятия.

¹¹ Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник / ред. и сост. И.П. Ильин, Е.А. Цурганова. — М.: Интрада, 1996. — С. 128.

¹² Берков, П.Н. Об эстетике творчества и эстетике восприятия / П.Н. Берков // Художественное восприятие. Сб. 1. — Л.: Наука, 1971. — С. 66.

ник воспринимает, отбирает и самим этим отбором творит, а потом воспринимающий фактически заново производит художественное произведение из той смысловой объективации, которая ему предлагается, есть не что иное, как феноменологическое выражение онтологического тождества креативности и рецептивности. Рецептивная креативность или креативная рецептивность художественного опыта коррелятивна принципу активной пассивности и пассивной активности, который онтологически присущ опыту «пере», имеющему событийно-репозитивную структуру.

Онтологически нет никакой разницы, «художник» ты или «воспринимающий», поскольку в любом *случае* художественное должно быть реализовано в своем опытном спецификуме, в непредвиденной идентичности переживания. Держаться художественного для того и другого будет означать одно и то же. Речь идет не о сопоставлении конкретных смыслов, возникающих в голове читающего при чтении и пишущего во время письма, и не о психических процессах, сопутствующих написанию и чтению. Чтобы эти два частных и привычно разведенных акта были художественным опытом, они должны быть причастны тому, *как* художественное приходит как художественное, должны основываться на одной и той же способности быть, в онтологическом *как* художественного опыта они совпадают. Только при этом условии можно говорить уже о конкретном, *том или ином* художественном восприятии данной смысловой объективации или *том или ином* художественном его создании.

Онтологический принцип тождества креативности и рецептивности означает принципиально рефлексивную природу художественного опыта, всегда обращенного на свои основания. Художественное приходит как проблема для самого себя. Это значит, что оно не слепо, оно переживается как художественное, а не как что-нибудь другое. Мифы о сороконожке, не знающей о том, как и сколькими ногами она ходит, о бабочке, не ведающей, как и почему она летает, имеют исключительно технологичное зна-

чение. Художник может не знать, почему он выбрал этот, а не другой прием, сделал тот или иной мазок, почему счел его художественным. Но в момент выбора своего «последнего штриха» он знал, что такое художественное, оно было совершенно очевидно для него, и это обстоятельство имеет колоссальную онтологическую силу. Дело не в сознательности или бессознательности психического процесса. Сознательно или бессознательно, но художественное в креации-рецепции должно быть дано и задано самому себе, должно быть воспринято, идентифицировано как художественное.

Онтологическая амбивалентность художественного опыта, событийная и респонзивная проблематичность художественного для самого себя объясняет тот факт, что искусство может делать своим предметом собственные основания. История классического искусства знает периоды, когда предметом изображения делался сам способ изображения или повествования. Так, в живописи роль самосознания выполняло изображенное на полотне зеркало. На «Портрете Арнольфини с женой» Яна ван Эйка (1434 г.) мы видим фигуры анфас и одновременно со спины благодаря расположенному за ними зеркалу. «Однако эффект усложен здесь, во-первых, тем, что изображение в зеркале дается с искажением: сферическая поверхность зеркала трансформирует фигуры, что заостряет внимание на специфике отражения. Делается очевидным, что всякое отражение — одновременно и сдвиг, деформация, заостряющая некоторые аспекты объекта, с одной стороны, и выявляющая, с другой, структурную природу языка, в пространство которого проецируется данный объект»¹³. Написанные через два века «Венера перед зеркалом» и «Менины» Веласкеса — примеры такого же «удвоения удвоения», заострения внимания на точке зрения как таковой, на противоречии между

¹³ Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история / Юрий Михайлович Лотман. — М.: Языки русской культуры, 1996. — С.76.

объемом и плоскостью, на сущности живописного опыта. Самосознание живописи проявилось также в ее постоянном обращении к различным вариациям на тему «Художник и модель»: от «Мастерской живописца» Яна Вермеера Дельфтского и тех же «Менин» до соответствующих серий Пабло Пикассо.

Однако эти и подобные им отдельные примеры из истории литературы, музыки и живописи все же не могут отменить того факта, что художественный опыт в рамках классического искусства осуществлялся по преимуществу «непосредственно», не привлекая и не задействуя собственные рефлексивные возможности во время своего свершения. Теория, алгебра законов искусства — это все было *до* или *после*, вне и помимо самого события опыта как некие вспомогательные вещи, которые автор мог взять с собой, решаясь на переживание. Поэтому, хотя онтологический принцип тождества креативности и рецептивности имеет универсальное для художественного опыта значение, все же в классике он был практически скрыт, не проявлен, тогда как сплошь нетрадиционное («традиционно нетрадиционное») искусство XX века строится как тотальная реализация этого принципа. И вместе с осознанием указанного обстоятельства появляется возможность для объединения классического и неклассического искусства в рамках одного рода опыта.

Начиная с Сезанна и вплоть до концептуализма и пост-концептуализма, искусство приобрело подлинно кантианский характер, стало осуществляться как критика собственных оснований¹⁴. Оно обратилось «зрчком внутрь» — в отчаянном поиске собственных оснований, границ, условий своего существования как искусства, то есть отличного от

¹⁴ Существует также введенное А.Геленом понятие «рефлексивного искусства». Gehlen, A. Zeit-Bilder // Philosophische Rundschau. — 1960. — №10. Jg., S. 21-30. Полемизируя с Геленом по поводу монополии искусства XX в. на рефлексии, Г.-Г. Гадамер соглашается признать в нем огромную роль эксперимента. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. — М.: Искусство, 1991. — С.171,186.

других, художественного опыта. *Самокритика художественного опыта*, являющаяся онтическим выражением его переходной онтологической структуры, затронула все виды искусства, все этапы авангарда¹⁵, всего инновационного искусства XX века вообще. Обратившись к собственным основаниям, возможностям, искусство потеряло наивность и невинность непосредственного опыта. Оно стало разыгрывать и всячески подчеркивать свою условность. Уже стало невозможным просто сказать «вдруг он обернулся». После тысячекратных романских «вдруг», после знаменитых «вдруг» Достоевского просто так еще раз повторить «вдруг» — значит выказать полную художественную невменяемость. Поэтому Андрей Белый и предпосылает этой фразе в романе «Петербург» полстраницы рефлексии на тему «вдруг», рефлексии, обращенной к персонажу, а заодно к себе и читателю. Уже нельзя просто так ввести в текст романа газетную вырезку, надо сопроводить ее замечанием «автор будет молчать»¹⁶. Уже нельзя в энный раз написать словосочетание «роскошные формы» или все же можно, но хитро, обезопасив себя рефлексией условности описания: «если я говорю про *роскошные формы*, то значит: словарь мой иссяк; и банальное слово “*роскошные формы*” обозначает для Софьи Петровны угрозу: преждевременное пополнение к тридцатилетнему возрасту» (выделение автора. — В.Л.)¹⁷. Это настоящее искусство, художественный опыт как хитрость (таким значением обладало «искусство» в древнерусском языке), а вместе с тем и новый, абсолютно честный и единственно подлинный способ все-таки сказать нужные слова, способ, ставший программным для постмодернистского искусства. Искусство окончательно утратило возможности прикидываться «всамделишной» ре-

¹⁵ Казарина, Т.В. Три эпохи русского литературного авангарда (эволюция эстетических принципов) / Татьяна Викторовна Казарина. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — 619 с.

¹⁶ Белый, А. Сочинения: в 2 т. Т.2 / Андрей Белый. — М.: Художественная литература, 1990. — С.43.

¹⁷ Там же. — С.45.

альностью, ее полным подобием. Оно сосредоточилось не на той действительности, которую человек привык видеть у себя за окном, проникая взглядом оконное стекло, так, как будто бы его нету вовсе, не на реальности гуманизированной, обжитой, узнаваемой, но на самом себе как на том самом стекле, которое обычно не замечают, смотря сквозь него, сосредоточилось на своей «непрозрачной плотности», автономной структуре. Поэтому Ортега-и-Гассет и назвал его «дегуманизированным» искусством, но этот его поворот на сто восемьдесят градусов ознаменовал величайшую скромность и честность нового искусства, отказ от претензий быть больше, чем искусство, и сохранил его как особый опыт.

Ален Роб-Грийе замечательно высказался о навсегда потерянном рае романа, в ходу которого было несколько непреложных истин, вера в естественный порядок вещей. «Все технические приемы повествования — систематическое употребление простого прошедшего времени (*passé simple*) и третьего лица, безусловное требование хронологического порядка в изложении событий, линейность интриги, ровная траектория эмоционального развития, тяготение каждого эпизода к своему завершению и т.п., — все здесь было направлено к созданию образа устойчивого, внутренне связанного и последовательного, поддающегося расшифровке мира. И поскольку понятность этого мира даже и не ставилась под сомнение, само рассказывание не представляло никакой проблемы. Романическое письмо могло оставаться наивным»¹⁸. В XX веке оказалось, что нет ничего более проблематичного, чем повествование, чем отношения автора и героя, текста и его восприятия, — нет ничего более проблематичного, чем художественный опыт. «Автор, — по-стерновски обращается к читателю Андрей Белый, — развесив картины иллюзий,

¹⁸ Роб-Грийе, А. О нескольких устаревших понятиях / Ален Роб-Грийе // Называть вещи своими именами: Прог. выступления мастеров запад.-европ. лит. XX в. — М.: Прогресс, 1986. — С.118.

должен был бы их поскорей убрать, обрывая нить повествования, хотя бы этой вот фразой... а автор так не поступит: на это у него есть достаточно прав... и пусть Аполлон Аполлонович соткан из нашего мозга, он сумеет все-таки напугать неким, потрясающим бытием, нападающим ночью»¹⁹.

К специфически рефлексивным формам искусства в XX веке следует отнести такие, например, жанры литературы, кино и живописи, как роман о романе, кино о кино, театр о театре, стихи о стихах, картина о картине, роман о кино, кино о романе и т. д., то есть разнообразные художественные тексты, предметом которых является лежащий в их основании опыт. Открытый и незавершенный жанр романа, романное мышление с присущим ему самоанализом и самопарадированием могут служить символом искусства, иронически, в духе Стерна, прислушивающегося к самому себе, собственным благородным и дурным привычкам. Особое место занимают направления, исследующие границы искусства и жизни. В частности, в поп-арте, реди-мейд, конкретизме, искусстве объекта, «бедном искусстве» в качестве художественной вещи выступает готовый, стандартный, промышленный, утилитарный предмет, тем самым радикально проблематизируя художественное, размывая условные границы между жизнью и искусством, между «заранее» художественной вещью и тем, что якобы не может быть таковой. Это искусство-критика, искусство-анализ, искусство-эксперимент. Но именно поэтому оно не выходит окончательно за границы художественного, это эксперимент, имманентный самому художественному опыту. Поставангард продолжает критическую линию развития искусства в XX в. Так, например, начатые еще в авангарде тенденции свести форму к минимуму, к простейшим элементам художественного формируют самостоятельное направление — минимализм. В поставангарде проблема границ художественного ставится еще более ради-

¹⁹ Белый, А. Указ. соч. — С. 42.

кально. Если Дюшан выставлял унитаз как художественный текст, то тем самым негласно предполагалось наличие устойчивых институциональных структур, позволяющих учреждать что-либо в качестве художественного, в данном случае это институция художественного музея. В концептуализме же 60-80-х годов и эти институции поставлены под сомнение. Поэтому концептуалисты предпочитали демонстрировать свои тексты и проводить акции (и проводят до сих пор) в пустынях, полях, на дорогах, побережьях, улицах, в горах, домашней обстановке, гостиницах, то есть в среде, абсолютно нейтральной, лишенной какого-либо заведомого культурного статуса. «Концептуализм — направление, объединяющее процесс творчества и процесс его исследования... Во главу угла концептуализм ставит не традиционную ориентацию творчества на пластическую реализацию, а систему умозрительных и абстрагированных от материальной формы отношений и понятий, через которые может быть обозначено искусство»²⁰. И так далее, вплоть до сегодняшнего дня, искусство рефлектирует, ищет собственные основания, ставит эксперимент. Вероятно, следует ожидать, что будут меняться формы критики, наличествующие будут становиться объектами новой критики, но сама необходимость в критике, поиске собственных оснований, то есть в конечном итоге собственной подлинности, останется, поскольку онтологически фундирована в амбивалентности художественного опыта как данного и заданного себе. Без самокритики переживание становится наивным, но наивность *после* того, как оно стало переживать собственную опосредованность и историчность, есть уже онтологическая невозможность для опыта сбываться в своем собственном.

²⁰ Бобринская, Е.А. Концептуализм / Екатерина Бобринская. — М.: Галарт, 1994. — С.4.

2. Умное непонимание: переходность художественного опыта в горизонте апофатки

*Меня ничуть не удивляет, когда мои друзья, недруги и публика в целом ут-
верждают, что они не понимают об-
разов, возникающих в моем вообра-
жении и которые я перевожу на язык
своих картин. Как они могут понять
их, когда я сам, производящий эти об-
разы, не понимаю их? Но тот факт,
что я сам в момент письма не пони-
маю смысла своих картин, не значит,
что они вообще лишены смысла: на-
против, смысл их так глубок, сложен,
гармоничен и произволен, что не
поддается простому логическому
анализу.*

С. Дали

Художественное приходит своевременно, то есть в свое время, приходит непредсказуемо и призывно, не считаясь с экономичным и ангажированным временем повседневности. Время художественного — апостериорно-респонзивно длящееся событие идентичного качества жизни. Это событие учреждает переходность художественного, его актуальную заданность самому себе, в силу чего художественный опыт подчиняется принципу тождества креативности и рецептивности. Но все это — еще только начальные феномены, ничего пока не говорящие о самом существовании того способа, каким сбывается художественный опыт, об идентичности его *как*. Онтологическое тождество креативности и рецептивности, конечно, есть существенный момент в «устройстве» художественного, но и он еще не выделяет, не делает видным сам этот опыт и лишь говорит, что он всегда дан и задан самому себе, всегда испытывает собственные основания, и это объясняет многие явления из сферы искусства. Однако остается выявить еще самое главное — как именно приходит художественное как

художественное, какова идентичность того способа, каким он сбывается? «Когда и в каких случаях нам, если можно так выразиться, бывает «художественно?»»²¹.

Очевидно, что создаем ли мы или воспринимаем уже кем-то созданное произведение, оно, чтобы быть художественным, должно осуществляться как событие переживания. Что представляет из себя это событие помимо уже выделенных онтологических характеристик? Событие художественного переживания сбывается как *событие смысловой актуализации*. Это жизнь — как акт смысла и акт смыслом. Смысл — тот онтологический способ, каким приходит (актуализируется) художественное переживание. Актуализация как жизнь становящегося смысла (становящимся смыслом) выражает длящуюся в «вечном Теперь» реализацию смысловых целостностей художественного, перманентное перетекание их из потенциального состояния в актуальное присутствие, которое в свою очередь отсылает к потенциальному. При этом реализация смысловых целостностей означает то, что они в переживании впервые возникают, создаются, ищут в процессе актуализации свою определенность, «текут», оставаясь незавершенными. Это «течение» есть поиск смысловых единств, которые принципиально не могут быть сведены к какой-либо окончательной смысловой самоидентичности.

Переживание, актуализирующееся в смысле и смыслом, есть *понимание*. Но понимание тоже может быть разным, то есть онтологически оно может сбываться разными способами. Разность способов понимания конституирует и разность переживаний. Понимание есть также способ, составляющий онтологическую основу про-живания, жизни в модусе «про». Когда человек в повседневности живет «объективным» временем и устойчиво стоит на ногах, он понимает и себя, и окружающее, он живет все понимающим *смыслом-знанием*. Смысл-знание всегда уже готов и определен. Таков ли смысл, которым живет художествен-

²¹ Рунин, Б.М. Информация и художественность / Б.М. Рунин // Художественное восприятие. — Л.: Наука, 1971. — С.115.

ное переживание? Что вообще значит понять или понимать смысл «художественного произведения»?

Скажем резко: никакого художественного смысла «произведения» не существует. Не существует художественного смысла «Гамлета» Шекспира или «Бориса Годунова» Пушкина. Мы, конечно, можем извлечь из этих произведений какой-либо смысл, смысл-знание. Но в этом случае он по способу своего бытия не будет ничем отличаться не только от повседневного, но и от смысла любого научного трактата, существующего в форме понятий. Разными здесь будут лишь те «средства», которые донесли этот смысл, и, разумеется, его конкретное содержание, но сам смысл, сама форма его существования будут в этих двух случаях абсолютно идентичными. Почему смысл «Гамлета» — художественный? Только потому, что это смысл «художественного произведения»? Но почему это «произведение» художественно? Потому что в нем заключен художественный смысл? Круг замыкается. Необходимо, следовательно, провести изначальную дифференциацию.

Смысл научного трактата и «художественного произведения» — это должны быть принципиально разные по *способу своего бытия* смыслы, что и конституирует их в качестве художественных или каких-либо иных. Так, если мы вычленим какой-либо смысл «художественного произведения», то в самый этот момент он перестает быть художественным и имеет такой же способ бытия, как и смысл научного трактата. Вычлененный смысл, отвлеченный от своего непосредственного бытия в являющейся реальности — не художественный смысл. Художественным может быть только смысл самого события и не существующий помимо этого события, за его пределами, в отвлечении от него. Художественно незавершенно принципиально, так как нет того отвлеченного эйдоса, который нужно было бы завершать. Завершенными могут быть только «произведения», но и они завершаются, как писал П.Валери, по случайным причинам: усталость, сроки, кредиторы²².

²² Идею незавершенности художественного произведения польский эстетик-феноменолог Роман Ингарден выразил в понятии «*схематичности*». Согласно философу, ограниченный набор выразитель-

Однако смысл научного трактата тоже можно понимать процессуально, событийно, — в этом случае он не есть какой-либо определенный отвлеченный смысл. Но принципиально то, что научный смысл именно как научный рассчитан на отвлеченный способ бытия, на существование вне события, на существование в виде того или иного определенного смысла. Тогда как художественный — наоборот. Дело не в том, что у «художественного произведения» может быть и даже должно быть много смыслов, а у научного — один. У научного трактата, как в принципе и у любого текста, тоже может быть много смыслов, что и выясняется иногда с течением времени. М.Фуко показал, что «книга» и «произведение» вообще, следовательно, и произведение научного характера — это всего лишь концепты, их «материальное единство» условно рядом с их «дискурсивным единством», а «дискурсивное единство» устанавливается в процессе исследования всякий раз иным образом. Так что любая книга и любое произведение — «каждый раз это другое произведение»²³. Но принципиально то, что только художественный смысл не может *быть* вне процесса собственного становления. Поэтому любой другой смысл — научный, философский, религиозный — можно пересказать своими словами, можно так или иначе сообщить в отвлеченном виде, не нарушив при этом его статуса. И только художественный смысл пересказать нельзя. Как говорил Лев Толстой: «Чтобы сказать, о чем «Анна Каренина», я должен заново ее написать». Это хорошо видно на примере литературного перевода. Всякий литератур-

ных и изобразительных средств, использованных в произведении, обуславливает неполноту, незаконченность изображенного объекта. Незавершенное произведение обретает завершенность в «*конкретизации*», в конкретном прочтении. Конкретизация как бы пробуждает спящие в произведении элементы к жизни. Произведение — костяк, облекаемый плотью в конкретизации. Вместе с тем Ингарден все-таки субстантивирует произведение и в конечном итоге обособывает *структурную* поэтику. Ингарден, Р. Исследования по эстетике / Роман Ингарден. — М.: Иностранная литература, 1962. — 572 с.

²³ Фуко, М. Археология знания / Мишель Фуко. — Киев: Ника-Центр, 1996. — С.26.

ный перевод условен, оригинал и перевод — это два самостоятельных и различных художественных события. Поэтому, кстати, переводная литература должна, чтобы быть художественной, не только «служить оригиналу», но и быть событием своего собственного языка.

Художественные смыслы существуют только в форме своего становления. Если это становление принципиально прекращается, если из него извлекается какой-либо определенный смысл-знание или даже ряд определенных смыслов, художественные смыслы утрачивают свою художественность. Следовательно, понимание, осуществляющееся в художественном опыте, должно обеспечивать эту непрекращающуюся смысловую актуализацию, гарантировать ее от превращения в понятие, в смысл-знание, то есть в конечном итоге должно быть онтологическим условием жизни в модусе «пере». Художественное переживание, таким образом, должно быть бесконечным пониманием. Бесконечным не количественно, а качественно, не бесконечным рядом конечных смыслов, но бесконечностью смысла как такового, о чем уже шла речь при реконструкции эстетических взглядов Делеза. Как возможно такое понимание? Бесконечное понимание возможно как продуктивное непонимание или как понимающее непонимание, или, наконец, как умное непонимание.

Обычно о непонимании или не говорят вовсе, или же вспоминают исключительно в негативном контексте. Даже специальные и авторитетные дискуссии о понимании чаще всего не затрагивают тему непонимания всерьез²⁴. Это напоминает ту ситуацию, которую обрисовал М.Хайдеггер в докладе «Что такое метафизика?»: наука, определяя свой предмет, нуждается в категории Ничто, но «как раз наука отбрасывает Ничто и оставляет его как не имеющее никакого значения... о Ничто наука знать ничего не хочет»²⁵. То же происходит и с непониманием. Хотя признается, что

²⁴ Понимание. Круглый стол // Вопросы философии. — 1986. — № 8.

²⁵ Хайдеггер, М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. — М.: Республика, 1993. — С.17-18.

именно ситуация непонимания рождает проблему понимания, само же непонимание, если и упоминается, то исключительно негативно: «Вопрос о понимании всегда встанет тогда, когда очевидно непонимание или невозможность продолжить деятельность. Если мы не понимаем друг друга, то общение невозможно»²⁶. Непонимание, таким образом, трактуется однозначно: как то, что противопоставлено пониманию, что существует до или вне его.

В отечественной философской традиции непонимание позитивно упоминается лишь в связи с тем его значением, которое придал ему А.А. Потебня, следуя за В.Гумбольдом. Непонимание, с точки зрения Потебни, является неизбежным и необходимым моментом общения и взаимопонимания. Взаимопонимание является иллюзией, в которой заключен нравственный смысл. На деле же человек, общаясь, не понимает другого, а понимает только самого себя, так что «понимание другого произойдет от понимания самого себя»²⁷. Но и это лишь косвенная позитивность. Понятие непонимания таит в себе гораздо большие эвристические возможности, потому что, будучи особой *разновидностью понимания*, а не полным его отсутствием, оно вплотную приближает нас к существу самого художественного опыта.

Необходимость введения такого радикального термина, как «непонимание», именно в качестве одного из видов понимания, то есть как *умного* непонимания, а не для обозначения чего-то такого, что могло бы быть до понимания или вне его, чем является, например, «вчувствование», и не для обозначения самопонимания, продиктовано следующими соображениями. Понятие понимания имеет вполне сложившийся и устойчивый ряд значений, существующих в языке. Так, понять что-либо — значит прежде всего прервать понимание, прекратить понимание, перевести понимаемое на другой язык, в другую форму существования. Этот механизм тонко исследовал П.Валери:

²⁶ Понимание... Указ соч. — С.49.

²⁷ Потебня, А.А. Слово и миф / Александр Афанасьевич Потебня // М.: Правда, 1989. — С.126.

«*Вы просите у меня прикурить. Я даю вам прикурить: я вас понял... Я понял вас, поскольку, не задумываясь, протянул вам то самое, что вы просили: горящую спичку.... Эксперимент показал нам, что речь способна порождать эффекты двоякого рода, прямо противоположные по своим признакам. Одним из них свойственно приводить в действие механизм, который изглаживает всякий след самой речи. Если я обращаюсь к вам и вы меня поняли, значит, этих моих слов больше не существует. Если вы поняли, значит, мои слова исчезли из вашего сознания, где их заменил некий эквивалент — какие-то образы, отношения, возбудители; и вы найдете в себе теперь все необходимое, чтобы выразить эти понятия и эти образы на языке, который может значительно отличаться от того, какому вы внимали. Понимание заключается в более или менее быстрой замене данной системы созвучий, длительностей и знаков чем-то совершенно иным, что, в сущности, означает некое внутреннее изменение или же перестройку того, к кому мы обращались. Доказательством этого утверждения от противного служит следующее: человек, не сумевший понять, повторяет либо просит повторить сказанное.*

И напротив, как только эта материальная форма приобретает, в силу собственного эффекта, такую значительность, что становится неотвязной, и в каком-то смысле заставляет себе подчиниться, — и не только сосредотачиваться на ней, не только ей подчиняться, но и вожделеть к ней, и, следовательно, ее продлевать, — сразу же обнаруживается нечто новое; мы нечувствительно изменились и настроились жить, дышать, мыслить по нормам и по законам, не свойственным сфере практической; и, таким образом, ничто из того, что произойдет с нами в этом состоянии, не исчезнет, не завершится и не уничтожится в результате какого-то определенного действия. Мы оказались в мире поэзии» (курсив автора. — В.Л.)²⁸.

«Мир поэзии» Валери — это само художественное переживание. Именно непонимание — термин, радикально выражающий и подчеркивающий становящуюся, переход-

²⁸ Валери, П. Указ. соч. — С.323-325.

ную, не сводимую к отвлеченным смыслам природу художественного. Именно в актах умного непонимания художественное переживание живет как событие смысловой актуализации. Разные виды и уровни понимания конституируют и разные феномены, уровень умного непонимания конституирует феномен художественного. Непонимание фиксирует опыт отсутствия фиксированных смысловых границ у понимаемого смысла, отсутствия всякой завершающей актуализации.

Для того чтобы стало возможным то или иное конкретное, онтическое понимание какого-либо текста, он должен сначала явиться как художественный. Художественным он станет только в актах умного непонимания. То есть только тот, кто умеет умно не понимать, например литературу, понимает, осуществляет ее как художественное событие. Необходимо попасть в эту необычную область непонятно-го, в область и время «пере», что, однако, и есть самое трудное в событии художественного. Такое попадание не гарантируется никакими технологиями, но только даруется событием бытия. Техне, художественное ремесло, искусство необходимы на втором шаге, на этапе ответа, воспроизводства опыта, его продления и выражения, ответа, который должен быть осуществлен всем существованием, наконец, ответа, который не в силах исчерпать художественное задание.

«Понимание» имеет дурную наследственность и отягощено хватательными рефлексам. Этимология выдает его первородный грех: «понимание» восходит к «имению», «взятию»²⁹. Понимание оказывается не просто жизнью смыслом и в смысле, но и жизнью, нацеленной на превращение смысла в собственность, в приколотый к картону экзотический коллекционный экземпляр. И.Ильин пишет: «Для того чтобы знание состоялось, необходимо, чтобы содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта. Ибо знание есть разновидность обладания, имения, чтобы иметь, надо взять, понять; без взятия, по-ятия не может быть ни по-нимания, ни по-нятия» (выделение

²⁹ Черных, П. Я. Указ. соч. — С.344.

автора. — В.Л.)³⁰. То есть понимание есть обладание (овладение) смыслом, как готовой вещью. Овладение, власть над смыслом осуществляется посредством понятия, завершенного смысла-знания.

Встает вопрос: может ли понимание избавиться от греха властолюбия, может ли оно, оставаясь жизнью в смысле и смыслом, жить без установки на по-имание, возможно ли понимать так, чтобы понимаемое оставалось как бы в самом себе, в своем собственном становлении, без того, чтобы становиться понятием понимающего? Иначе: возможно ли понимание не по принципу «иметь, обладать», а по принципу «быть», — вспомним эту фундаментальную онтологическую дихотомию Г.Марселя и Э.Фрома.

Умное непонимание удачно описывается через понятие-модель «краевого сознания», «fringe-consiousness». Уоллас, описывая определенные процессы подсознания, применяет такое сравнение: «Область видимости наших глаз состоит из маленького круга полной видимости (фокального круга), окруженного областью периферической видимости, которая становится все более и более расплывчатой и несовершенной по мере приближения к предмету видимости. Вообще говоря, мы не отдаем себе отчета в существовании области периферической видимости, потому что, если там происходит что-нибудь интересное, у нас возникает естественное желание повернуться в соответствующем направлении. Используя эту терминологию, мы можем сказать, что одна из причин, из-за которых мы не знаем умственных процессов, происходящих в периферическом сознании, является та, что в нас сильна тенденция перевести их в область полного сознания, если они представляют для нас интерес; тем не менее мы можем иногда интенсивным усилием оставить их на периферии сознания и там наблюдать»³¹.

³⁰ Ильин, И. Философия и жизнь / Иван Ильин. — София; Берлин, 1923. — С.67.

³¹ Цит. по: Адамар, Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики / Ж.Адамар. — М.: Советское радио, 1970. — С.22.

Так, при чтении литературы возникает особое состояние как бы рассеянного или рассредоточенного (рассредоточивающего) понимания, когда читаешь не слова, а их совокупный образ, как будто смотришь на их смысл боковым зрением. Читаешь-то слова, слово за словом, а считаешь то, во что они на ходу превращаются — пространство расширяющегося непонимания. Умное непонимание есть жизнь как интенсивное усилие, направленное на сопротивление центристремительной силе смысловой актуализации, на ее непрерывную передислокацию в сторону смыслового становления, в конечном итоге есть жизнь, живущая в модусе «пере», в модусе «вечного настоящего» понимания. Умное непонимание выражает принципиально центробежную, ризоматическую природу художественного опыта³². Ризома (корневище) — этот фирменный и универсальный лейбл постмодернизма — способ жизни в смысле и смыслом, имеющим множественную, полицентричную, децентричную структуру, то есть, говоря строже, структуры не имеющим. Это образ онтологического «пере».

Умное непонимание, которым живет художественный опыт, отлично от любого другого опыта, где также играет большую роль всякого рода неопределенность. Так, в любой научной проблеме есть всегда определенные и неопределенные компоненты. «Диалектика определенности и неопределенности лежит в основе базового методологического принципа современной эвристики как общенаучной теории решения проблемных задач»³³. Он требует осуществления в творчестве двух стадий: 1) от исходной определенности к неопределенности (стадия остранения), 2) от неопределенности в область достаточной для решения определенности. Если перевести это в термины понимания, то получится схема последовательных творческих шагов при решении любой научной проблемы: понимание —

³² Deleuze, G. Guattari F. Rhizome. Introduction. — P., 1976.

³³ Буш, Г.Я. Диалектика определенности и неопределенности в технической эвристике / Г.Я. Буш // Диалектика творческой деятельности: межвузовский сборник научных трудов. — Воронеж, 1989. — С.110.

непонимание (остранение) — понимание. В художественном опыте наоборот: непонимание — понимание — непонимание. Но с той существенной поправкой, что здесь нет хронологической последовательности, все моменты даны одновременно, и такая цепочка может быть выделена только принудительно-логически. Она наглядно показывает, что непонимание, будучи разновидностью понимания, содержит в себе те или иные конкретные понимания, определенные смыслы как безусловно необходимые и, мало того, в силу изначальной «хватательной» природы понимания имеющие тенденцию к возникновению и сохранению, но содержит их лишь как промежуточные, срединные моменты, преодолеваемые и целенаправленно снимаемые в окончательном непонимании. Окончателность непонимания размежевывает его с остраением, фиксирующим универсальную предварительную стадию понимания. Остраение становится художественным опытом тогда, когда не перерастает в новый полученный завершённый смысл. В самом «нет» умного непонимания заключено его же положительное «да» становящемуся, незавершённому смыслу.

В практической повседневной жизни, проходящей в модусе «про», мы также нацелены на понимание, мы хотим быть адекватно поняты. Непонимание здесь — источник постоянных трагедий, и потому должно быть преодолено. Также и в науке опыт непонимания имеет относительную ценность, существует ради окончательного понимания. И только в сфере художественного опыта непонимание абсолютно позитивно.

Умное непонимание свидетельствует об апофатической природе художественного опыта, схожей с опытом религиозной апофатики, но при существенном отличии от последней. Дионисий Ариопегит пишет: «Погружаясь в сверхмыслимый Мрак (Божественного безмолвия), я не просто немногословие, но полнейшую бессловесность и безмыслие обретаю»³⁴. Если опираться на это признание, то мис-

³⁴ Мистическое богословие // Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — С.8.

тический опыт богообщения в отличие от художественного есть опыт, выходящий за сферу ума, смыслового понимания, и поэтому он абсолютно невыразим и бессловесен. Если же говорить о «славословии» Бога, об апофатическом теоретическом богословии с помощью суждений, то здесь «отрицательные суждения предпочтительнее положительных, поскольку, утверждая что-либо о Нем, мы тем самым от самых высших свойств Его постепенно нисходим к познанию самых низших, тогда как, отрицая, мы восходим от самых низших к познанию самых изначальных...»³⁵. Тут апофатизм — универсальный метод познания, состоящий из последовательных отрицаний. Такой апофатизм знает «сначала» и «потом», знает дискурсивную последовательность шагов, свойственную теоретическому мышлению вообще, и, разумеется, не имеющую ничего общего с апофатикой художественного опыта.

Философскую парадигму XX века можно без преувеличения назвать апофатической. Наша эпоха — это время переосмысления того, что создала европейская классическая философия за всю историю своего победного шествия. Прежде всего, это время преодоления той радикально-наступательной, завоевывающей стратегии человеческой мысли, которую она выбрала в Новое время. Но как добиться этого преодоления, если мысль привыкла мыслить субъект-объектно, позитивными о-пределениями, устанавливающими пределы мыслимому, привыкла мыслить пред-метно, раз-меченными сущностями, привыкла все знать? Ведь именно «в знании — сила», как провозглашал Френсис Бэкон. Остается одно: настаивать на не-знании, на знании незнания, наращивать мускулы незнания, отказываться от наступательно-знающего отношения к реальности, осуществлять в корне другой опыт, причем искать онтологическую возможность этого опыта. Тут и вспомнили о «божественном философе» из Кузы, о Псевдо-Дионисии, наперебой стали их цитировать, записывать себе в учителя. Что это, как не «апофатический поворот» в философии, свидетельствующий о ее коренной стихийной реформе? В широком смысле апофатизм — это дорога,

³⁵ Мистическое богословие. Указ соч. — С.8.

на которой встречается положительное Ничто как Бытие сущего. Это особый опыт переживаний и одновременно язык их описания. Это не просто интеллектуальная процедура, это — экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен, это — онтологическая расположенность экзистенции, отказывающейся от составления понятий не только о Боге, но и о мире, о человеке, культуре, то есть отказывающейся от объектного, пред-метного, по-имающего мышления вообще, от мышления, привыкшего к полаганию пределов мыслимому. Апофатизм — это путь для тех, для кого мир, несмотря на все усилия объективирующего, гносеологического разума, остался странным и неизвестным, причем принципиально неизвестным и потому захватывающим. Видимо, поэтому философия XX века в поисках идеалов чаще всего обращается не к науке, а к искусству, «вопрошает поэтов», потому что художественный апофатический опыт, осуществляемый в искусстве, опыт умного непонимания представляется реальной альтернативой знающему и по-имающему мышлению науки.

В искусстве XX в. умное непонимание выступает конструктивным, то есть осознанным моментом. Например, непонимание как источник художественного было хорошо прочувствовано в футуризме с его страстью к заумному языку в его самых различных видах: от детского речетворства и непривычных для уха диалектов до экстатичных заклиний сектантов и иностранного акцента. Сходное мы обнаружим и у сомнамбулического Мандельштама с его любовью к «блаженному, бессмысленному слову» и «серафической поэтике». Художник умно не понимает то, что создается под его руками. Оставлять непонятное, не выходить из его зоны — один из эффективнейших инструментов художественной работы, обеспечивающий бесконечно увеличивающуюся глубину текста. Борясь с культурными шаблонами и прорываясь к подлинному творческому акту, искусство двигалось по пути усложнения. И там, где больше оставалась область непонятного, не очевидного слету, там не умирало художественное и не умирала художественность конкретных произведений, заставляя возвращаться к себе вновь и вновь, толковать, разгадывать, расшифровывать.

3. Художественный триалог — опыт коллективного спасения

Умное непонимание выражает становящееся в смысле и смыслом, незавершенное (незавершаемое) событие художественного переживания. Однако чтобы выяснить причины его незавершенности, необходимо прояснить не только *как*, но и *что* художественного, потому что именно в этом *что* коренится исток его событийной страдательности и респонзивности, источник его неизбывной заданности. Уже говорилось, что «художник» начинается с заставания себя в респонзивной ситуации обращенного к себе вопроса, касающегося всего его существования. В этом смысле событие художественного — частный случай события «пере» вообще. Оно случается «вдруг», насильственно прерывая естественный опыт понимания мира и самопонимания. И в этом «вдруг», в точке поворота вот-бытие входит в активное самоотношение, порывая с повседневными самоидентификациями, отбрасывается к собственной фактичности, которая именно «здесь и сейчас» обнаруживает свою собственность и требует «эмоционально-волевого признания» (Бахтин), приватизации собственного существования. «Поэтический опыт — опыт открытия нашего исконного удела. И это открытие всегда выливается в творчество, в акт творения самих себя... открытие есть вместе с тем и созидание того, что будет открыто, — нашего собственного бытия. И в этом смысле действительно можно сказать, не рискуя впасть в противоречие, — поэт творит бытие. Потому что бытие — это не данность, это не что-то на что можно опереться, это что-то создающееся. Бытию не на что опереться, потому что его опора — *ничто*. Вот и остается ухватиться за себя самих, каждый миг себя творя... Бытию ничего не остается, как сбываться»³⁶. Так происходит экзистенциальное обновление, жизнь начина-

³⁶ Пас, О. Поэзия. Критика. Эротика / Октавио Пас. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — С.95.

ет интенсивно искать и присваивать топологически заданный, затерянный мир своей единственности, двигаясь к собственной субъектности, к подлинному-в-себе. «Художник», таким образом, есть результат онтологического преобразования жизни, осуществляемого в креативной локализации сингулярного события³⁷. «Художник» не существует до этого события, но рождается в нем, с ним вместе, рождается, претерпевая вторжение Иного, отвечая ему всем существованием и запечатлевая свой ответ в сфере выражения. С момента сингулярного воздействия патоса, «обостряющего» первичный хронос (конечность человеческого существования), художественное становится переходным бытием-в-ответе, активным переживанием собственной пассивности, становится пато-логией, поскольку всякий логос есть ответ на патос, онтологическую задетость. Оно собственно теперь именно *становится*, живет в модуле «пере», безуспешно пытаясь дать исчерпывающий ответ на провокационный вопрос.

Откуда идет этот вопрос? Кто зовет? Как осуществляется сингулярное вторжение Иного? Зовет то, что (и кто) заявляет о себе в событии художественного, обнаруживая его онтологическую сложность, плюральность, со-бытийность. Событие художественного опыта не одиноко и в имманентности переживания протекает как *со-бытие*, как событие со-бытия. Во-первых, динамику становления начинает *вещь*, начинает до всякого ее интенционального схватывания, в известном смысле манифестируя крах компетенции интенционального сознания как произвольной «самонаправленности на». Интенция произвольно появляется следом. Но сначала вещь сама «бросается в глаза», задевая своей внезапно актуализируемой *другостью*, *инаковостью*. Для Пастернака, например, этот пойманный взгляд вещей не остался без последствий. Он просто перевернул его жизнь, когда, будучи философом, учеником Германа Ко-

³⁷ «Я, может быть, пишу картины, чтобы возникнуть», — признавался Андре Маршан. Цит. по: Мерло-Понти, М. Око и дух / Морис Мерло-Понти. — М.: Искусство, 1992. — С.22.

гена, Пастернак вдруг «увидел живые, сопереживающие лица городских предметов в Марбурге — улицы, дома, площади»³⁸ и, порвав с профессиональной философией, стал поэтом. Взгляд вещей вызывает ко мне, требует к себе внимания, в нем заявляет о себе их неестественная «дружность». Я ничего не могу сказать о ней, не могу ее представить в понятии. При всей своей открытости и готовности к общению она теряется в глубинах. Живая «дружность» вещи — это целостное смысловое становление вещи, ее постоянное самоутверждение во вне. Оно дано мне в каждый следующий момент *общения*. Взгляд вещи заботит меня, привлекает к себе, он направлен в мою сторону постоянно, так что и «в самом Я от глаз Не Я // Ты никуда уйти не можешь»³⁹. У Ольги Седаковой есть очень удачное понятие, характеризующее начальный момент «пере», спровоцированный переживаемой активностью самоактуализирующейся вещи — «точка обращенности». Это «состояние, очень похожее на местонахождение. Но тот, который в ней окажется, почувствует в себе того, к кому этот предмет всеми своими руками, глазами, словами тянется»⁴⁰.

Таким образом, в умном непонимании вещь открывается такой, какой она никогда и никем не была предусмотрена. Какой именно она откроется — ни предусмотреть, ни предвидеть невозможно. Поэтому вещь в умном непонимании — вещь не-пред-виденная. «Пред» снимается в отрицательном «не», в апофатике умного непонимания. Непредвиденность, неизвестность, неслыханность вещи в художественном опыте есть ее важнейшие содержательные характеристики, обретаемые ей в событии художественного. О них по существу идет речь и в теории художественного опыта как *остранения* (В.Шкловский, Б.Брехт),

³⁸ Овчинников, Н.В. Б.Л. Пастернак: поиски призвания (от философии к поэзии) / Н.В. Овчинников // Вопросы философии. — 1990. — №.4. — С.21.

³⁹ Анненский, И.Ф. Стихотворения и трагедии / Иннокентий Анненский. — Л.: Советский писатель, 1990. — С.205.

⁴⁰ Седакова, О. Объяснительная записка / Ольга Седакова // Цирк Олимп. — 1996. — № 4. — С.10.

не идущей, однако, дальше и останавливающейся на выявлении этого аспекта.

«Не» учреждает «пере», настоятельно требуя ответа. Применительно к *встречаемой* в опыте вещи ответ заключается в способе жизни ее собственным становящимся смыслом. А это значит, отвечать вопросом на вопрос, адресовывать вопрошание ей самой, вопрошание, на волне которого *удерживается* непредвиденное и неизвестное. Так завязывается диалог, общение с вещью⁴¹. Только в диалоге вещь может начать отвечать и рассказывать о себе. Но художественное переживание не просто расспрашивает вещь о ее неизвестных, «темных» сторонах, оно устремлено к ее субрепрезентативной целостности, оно отбрасывает те ее стороны, которые хорошо известны, как бы присуждая им статус «не тех». Поэтому вещь в художественном испытании переживается как всегда *не та*, ни то и не это, то есть всегда другая. *Ни-что* или «дружность» вещи есть ее положительное *Все*, ее искомая непредметная целостность. С этого момента остранение сбывается как художественный опыт. Остранение переходит в *диалог*, направленный на актуализацию заданной целостности вещи, диалог, предполагающий свое *техне*. Это преимущественно технология *провокации*. Бахтин писал: раскрыть внутреннюю логику самосознания героя, то есть сознание героя как «чужое сознание», можно лишь «вопрошая и провоцируя, но, не давая ему предreshающего и завершающего образа»⁴². Здесь понятие провокации имеет узкий литературный смысл, смысл конкретных приемов поэтики. В частности, организации таких сюжетных ситуаций (по большей части разнообразных открытых и скрытых диалогов), в которых ге-

⁴¹ Этот принцип получил разработку в современном литературоведении на примере анализа романа как комплекса динамических диалогических отношений, диалога логики «творца» и имманентной «логики жизненного материала». См.: Рымарь, Н.Т. Поэтика романа / Николай Тимофеевич Рымарь. — Куйбышев: Саратовский университет. Куйбышевский филиал, 1990. — С.12.

⁴² Бахтин, М. Проблема поэтики Достоевского / Михаил Михайлович Бахтин. — М.: Советская Россия, 1979. — С.76.

рой вынужден был бы проговариваться, раскрывать свое, «чужое» по отношению к автору, сознание. Однако само понятие провокации содержит в себе смысл гораздо более обобщенный, так что литературная или, даже точнее, романная провокация персонажа оказывается лишь частным случаем художественной провокации вообще. Эта обобщенно понятая провокация есть такой момент в диалогическом общении с вещью, который провоцирует ее на самоутверждение и саморазвертывание своей «дружости». Провокация осуществляется посредством метафорических, поликонтекстуальных, инсценировочных интерпретаций, осуществляющих «постановку непредставимого»⁴³. Метонимически представленная вещь есть разновидность *постава* (Gestell), который, по Хайдеггеру, может быть не только научно-техническим, производственным раскрытием потаенности, но и художественным, поэтическим ее *о-существованием*, оставляющим потаенность пребывать в непотаенности⁴⁴. Вещь в художественном переживании должна выйти на сцену представления, но только чтобы заявить о своем не-представимом. «Это невозможно себе представить», — говорим мы, глядя на то, что уже предстопит нашему взору. Именно ради этого ставятся спектакли и устраиваются выставки. Опыт не-представимого переживается в искусстве через по-став.

⁴³ Ж.-Ф. Лиотар считает «представление непредставимого» прерогативой исключительно современного искусства и, прежде всего, абстрактного, отсылающего к непредставимому, невидимому бесконечному негативно. «Современным я буду называть такое искусство, которое использует свою “малую технику”, как сказал бы Дидро, для того чтобы представить, что имеется нечто непредставимое». Лиотар, Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Жан-Франсуа Лиотар // *Ad Marginem*’93. Ежегодник. — М.: *Ad Marginem*, 1994. — С.317. С моей точки зрения, феномен «постановки непредставимого» не связан непосредственно с абстракцией в искусстве и вообще с визуальностью как таковой, а есть исконный онтологический феномен художественного опыта, по-разному проявляющийся в конкретных онтических формах.

⁴⁴ Хайдеггер, М. Указ.соч. — С.235, 236.

Вместе с тем динамику становления, которым живет «пере», начинает не только вещь, но и язык общения с вещью. Опыт диалога, переживающий свою опосредованность и распространяющийся на обнаруживаемые в опыте средства, становится опытом *триалога*. Более того, триалог и есть диалог, только полностью и в достаточной мере осуществляющий свою опытную специфику. Именно художественное переживание — единственный в своем роде опыт осуществления триалога. Только в художественном событии язык перестает быть «посредником», «средством», «домом», медиумом, не имеющим собственного значимого бытия, и впервые находит свой дом, поскольку художественное событие принципиально включает в себя диалогическое со-бытие с языком, удерживающее внезапно заявившую о себе его инаковость, субъективность. Более того, язык не просто «актант», рядовой участник события, но и его инициатор. Голос Музы, переживаемый как диктат языка в литературе, звукового ряда в музыке, экспрессии цвета и формы в живописи, семантическая игра материала в скульптуре и т.п. — все это онтические примеры сингулярного события вторжения Иного, соблазняющего и разрывающего повседневность, примеры опыта вызова, ввергающего существование в воронку «пере». В событии «пере» язык начинает становиться, актуализировать свои онтологические возможности, начинает искать свое собственное. Все это справедливо для любого знака — слова, цвета, звука, линии, пятна, тела, куска мрамора. Знак становится источником смысла, излучателем креативной энергии, очагом сейсмической активности. Линия, оббегающая предмет, выводящая его из небытия, дарящая ему жизнь, вдруг обнаруживает свою линейность, изогнутость, упругость, нервность, гибкость, порывистость или, наоборот, флегматичность, плавность; она излучает смыслы, не сводящиеся к представлению предмета, она тоже есть такое представление, постановка непредставимого, разыгранная, исполненная в динамичном со-бытии триалога⁴⁵. Не случай-

⁴⁵ «Начало прочерченной черты устанавливает определенный уровень или модус линейности, определенный способ быть или делаться

но еще Леонардо да Винчи заметил: «Первая картина состояла из одной единственной линии, которая окружала тень человека, отброшенную солнцем на стену»⁴⁶. Экстатичная метафизическая линия готической архитектуры — вовлекающая в движение по лабиринту, прокалывающая пространство в вертикальном взлете. Разорванная, дробящаяся (как у художников-романтиков) и непрерывная, плавная и ломанная, облегающая и скользящая, размытая и отчетливая — линия-прародительница, растягивающая или скручивающая пространство — достояние художественного опыта.

Блестящее описание событийной и креативной динамики художественного языка мы находим в письмах Рильке, в которых он описывает свое впечатление от выставки Сезанна: «Никогда не было так ясно показано, что в живописи надо предоставлять краскам самостоятельность и возможность влиять друг на друга. Взаимодействие красок — в этом вся живопись. Тот, кто вмешивается в их отношения, кто вносит свою человеческую рассудительность, свое остроумие, свою пристрастность, свою умственную изощренность, — тот мешает им и снижает их воздействие... Все стало, как я уже говорил, соотношением цветов между собой. Один цвет связывается с другим, выявляя себя через него, осознает себя... Внутри каждого цвета возникают повышения и понижения, напряженности, с помощью них цвет противостоит напору другого цвета. Наряду с этим

линией, “линиться”. По отношению к этому началу и к этому модусу линейности всякий последующий изгиб будет обладать диактрическим значением, окажется отношением линии к самой себе, будет формировать приключение, историю, смысл линии, согласно чему она изогнется больше или меньше, более или менее круто, более или менее плавно. Прокладывая путь в пространстве, она при этом подтачивает прозаическое пространство и развивает некий способ активной протяженности, который подразумевает как пространственность вещи вообще, так и пространственность яблони или человека». Мерло-Понти, М. Указ. соч. — С.47.

⁴⁶ Леонардо да Винчи. Избранные произведения: переводы, статьи, комментарии: в 2 т. Т. II / Леонардо да Винчи. — СПб.: Нева; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999. — С.41.

рефлексы играют важнейшую роль... слабые локальные цвета совсем теряют свою самостоятельность и довольствуются тем, что отражают более сильный цвет. И эти воздействия и противодействия взаимных разнообразных влияний колеблют глубину картины, и в ней возникает движение изнутри к поверхности, вверх и вниз, оно прекращается и вновь возникает, и во всей картине нет ни одного неподвижного места... Столкновение красного цвета с синим воспринимается как действие, вытекающее из цветовых явлений картины, так же как связь двух обнаженных тел у Родена вытекает из пластического сродства»⁴⁷. Рильке отмечает, что лиловый цвет у Сезанна совсем не похож на лиловый у других художников, что его черный цвет отличен от черного цвета Мане, и вместе с тем один и тот же цвет одного художника в разных работах оказывается непохож на самого себя. Каждый цвет в событии художественного незавершен, не есть нечто заданное и законченное, он варьируется, поворачивается разными ликами, перетекая в них и оставляя всегда как бы «невыговоренный» остаток. При этом отдельные цвета есть возможности цвета в целом, всего богатства цветовой палитры, как отдельные слова — возможности словесного языка вообще. Язык художественного события как бы играет своими возможностями, перебирает их, тасует, противопоставляет, выводит друг из друга, сталкивает и объединяет, обнаруживая тем самым возможности новые — в каждой из них (по принципу *pars pro toto*) и во всех вместе язык ищет и реализует свою смысловую целостность.

Художественное событие актуализирует и все возможности слова — фонологические, морфологические, синтаксические, лексические, интонационные, «память этимологическую» и «память семемную», слово звучащее и слово графическое. Кроме того, слово имеет свое привычное окружение — стилистическое, идиоматическое, жанровое, словарное, генетическое, речевое, которое тащит на себе, как крест, в повседневном употреблении. Нехудожественное, нормативное словоупотребление — это «крестный ход»

⁴⁷ Поль Сезанн. Переписка. Воспоминания современников / сост. Н.В. Яворской. — М.: Искусство, 1972. — С.240-244.

слова. Всякий раз слово распинается на перекладине собственных контекстов. Что осуществляет поэт? Снятие слова с его креста. Поэт выводит слово на свободные просторы, подальше от прокуроров и прокураторов языкового пуризма, фатализма и шовинизма. Любое слово космополитично по природе, оно принадлежит всему космосу языка, всему космосу известных языков. Но слово можно и не трогать, оно может быть даже оставлено на своем привычном месте, в обжитой, домашней обстановке родного контекста. Но если сам этот контекст лишит своей реальной коммуникативной, прагматичной ситуативности, как это происходит в текстах Льва Рубинштейна, хотя бы обратиться к нему как таковой внимание, затормозить, «встряхнуться на середине слова», как он уже и не контекст вовсе, а язык, застигнутый в момент своего «акме», во время бесконечного поиска своей «другости». Весь контекст целиком окажется рядом с другим контекстом, как слово рядом со словом, отчего все границы между ними станут более отчетливы и осязаемы, но лишь для того, чтобы тут же нарушаться, ликвидироваться, чтобы язык обрел, наконец, свою безграничную территориальную целостность. Все это уже специфическое техне, бесконечные изобретения, возникающие в художественном событии «пере», — в ответ на первичный провокативный вызов со стороны языка, это различные техники, сполна реализованные в инновационной литературе XX века.

Таким образом, в одно и то же время переживания, время «пере», жизнь по одним и тем же законам живет вещью и языком общения с ней. Художник, вещь и язык как испытующие и одновременно испытываемые входят во время и место «пере», ставя друг друга под вопрос, интерпретируя, провоцируя, подвергаясь взаимному влиянию, направленному на постановку непредставимого, на поиск собственной вечно заданной подлинности. Триалог — еще одна краска в сложной и многоцветной палитре человеческого опыта. Тонкая грань, специфические усилия жизни, зыбкость очертаний, состояние, готовое в любой момент улечься, почти невозможное качество переживания. Художественное переживание — своего рода опыт коллективного спасения. Спасение происходит через поглощение

триалогом, как бермудским треугольником, всего несобственного, повседневного, рутинного, клишированного, предвиденного, предусмотренного и, наоборот, через высвобождение, как в любовном треугольнике, скрытых интенсивностей, номадических смещений, столкновений различий и повторов, апофатических целостностей.

4. Апология черновика: от текста к способности быть

*жить как причина жить
как причина
уважительная
неуважительная
/нужное/ ненужное/
зачеркнуть/ подчеркнуть
Вс. Некрасов*

*...и когда в отделении
и когда в отдалении
загорится звезда
Н. Искренко*

*...коснуться — «бюст»
зачеркиваю — уст
И. Бродский*

4.1. Вторжение Невыразимого или парадоксы зачеркнутого слова

Жизнь в модусе «пере», живущая становящимся триалогичным смыслом, сбывающаяся в актах умного непонимания, есть художественный опыт. Как разглядеть его переходную структуру, конституирующую незавершенность художественного, его центробежную ризоматичность, и вместе с тем объяснить имманентно возобновляемые попытки исчерпать триалог, достигнуть завершения как художественного совершенства? Как разглядеть подобный сложный феномен? В чем и посредством чего его можно увидеть? Посредством черновика, обычно скрытого от глаз постороннего и практически полностью закрытого огром-

ной тенью чистовика. Выведем его из тени и вслушаемся в его феноменальные показания. Для этого сначала посмотримся к самому зачеркнутому слову как феномену выражения, то есть феномену, в котором художественное выражение раскрывает само себя.

Главное — глядеться в сам акт зачеркивания, в частности, зачеркивания уже написанного слова. Думаю, не вызывает сомнений то обстоятельство, что это очень впечатляющий акт. Графически он находится в том же ряду, что и подчеркивание, выделение и т.п., однако в плане значимости он гораздо радикальнее и принципиальнее, гораздо более смыслогенен и философичен. Что же он выражает? Он выражает отрицание. Но чего? *Содержания* только что состоявшегося выражения (то есть его предметности и значения) или самого *акта выражения*? Я исхожу из того, что ранее написанное слово есть *выражение* в строгом, гуссерлевском, смысле этого понятия, то есть знак (Ausdruck), содержащий интенцию значения, интенцию, отнесенную посредством этого значения к тому или иному предмету⁴⁸. Акт состоявшегося выражения мы, разумеется, перечеркнуть не можем, тогда нам нужно было бы просто стереть написанное слово совсем, убрать его с глаз долой, из сердца вон. Именно такую процедуру, кстати, и предлагает компьютер в повседневном пользовании своим Delet в противовес тысячелетней традиции рукописного перечеркивания! Delet исключительно негативно и разрушительно, оно ничего после себя не оставляет. Перечеркивание же не только негативно, оно несет с собой мощную позитивную ноту⁴⁹. Перечеркивая, мы отрицаем не акт выражения,

⁴⁸ Гуссерль, Эд. Собрание сочинений Т.3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Эдмунд Гуссерль. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — С.35-104.

⁴⁹ На позитивность зачеркивания указывал М.Хайдеггер, когда в работе «О линии» предложил писать слово бытие перечеркнутым крест-накрест: Sein. — Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер / сост. и перевод Г.Хайдаровой. — СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2006. — С.100. В.Подорога, комментируя Хайдеггера, говорит: «Не просто стирание или свидетельство ошибки, а иной способ чтения знака бытия... То, что зачерки-

который только что состоялся, наоборот, его мы утверждаем, а отрицаем мы то содержание, которое он выразил. Мы как бы хотим самим себе показать, что, да, письменный знак выразил то, что хотел, но не то, что нам нужно. Выразил, да не то: не то и не так. Наша интенция осталась неудовлетворенной⁵⁰. Хочу еще раз повторить: черта, перечеркивающая написанное слово, прежде всего, подчеркивает имевший здесь место быть акт выражения, она принимает его совершенно всерьез, утверждает его как выражение. Но делает она это затем, чтобы тут же лишит его амбиций выразительности, чтобы показать, что состоявшееся выражение ничего не достигло. Если исходить из структуры выражения, описанной Гуссерлем в «Логических исследованиях», то неудача выражения будет, вероятно, означать, что интенция значения осталась пустой, не наполненной созерцанием, что акт осуществления полноты значения в созерцании (*Bedeutungserfüllung*), акт, дающий предмет, предмет не дал, промахнулся, то есть дал не тот предмет, который изначально мнился. Однако подобный промах сам по себе не объясняет чувство неудовлетворенности от неудавшегося выражения и попытки возобновления выражения. Кроме того, апелляция к формальной структуре выражения не объясняет причины промаха и дальнейшие перспективы выражения. А перспективы эти целиком находятся, по Гуссерлю, в компетенции интен-

вается, остается читаемым». Подорога, В. Указ.соч. -С.311. Ж.Деррида справедливо усматривает в таком перечеркивании «последнюю возможность письма некой эпохи» и сам иногда пишет слово «есть» зачеркнутым, желая разрушить обычную логику определений. Деррида, Ж. О грамматологии / Жак Деррида. — М.: Ad Marginem, 2000. — С.140. Однако не только слово «есть», но и вообще каждое зачеркнутое слово имеет перспективу онтологического развертывания.

⁵⁰ Когда М. Мамардашвили говорил «я нет о том» (а эти сакраментальные слова стали, по сути, формулой его философствования), он мысленно совершал акт перечеркивания. Философия, по Мамардашвили, — это всегда зачеркнутое слово.

циональности и телеологически ориентированы на опыт очевидности как совпадение созерцания и интенции. Драматизм зачеркнутого слова, содержащиеся в нем онтологическая тревога и безутешность вряд ли могут быть при таком подходе учтены.

Итак, перед нами зачеркнутое слово, в котором мы имеем письменный знак как первичный акт выражения, далее — вторичный акт перечеркивания знака, демонстрирующий его неэффективность в деле выражения. Но в том-то и состоит парадокс выражения в зачеркнутом слове, что эти два акта, разворачиваясь во временной последовательности, в итоге образуют нечто третье — само зачеркнутое слово как целостную систему выражения. Ведь в зачеркнутом слове мы имеем все слои сразу: и первичный, и вторичный, и слово, и перечеркивающую его черту. Момент «сразу» привносит в зачеркнутое слово парадоксы обратных воздействий. С одной стороны, и это совершенно естественно, мы не можем воспринимать черту без того, что она перечеркивает. Она нуждается в отрицаемом содержании. Но, с другой стороны, и письменный знак уже не может восприниматься иначе, как обреченным на зачеркивание. Он появляется только затем, чтобы его отвергли, чтобы дать появиться негативной черте. Более того, зачеркнутое слово как целостная система выражения показывает, что любое выражение таит в себе семя собственного самоотрицания. Выражение поэтому имманентно самоотверженно. Прежде чем что-то написать, мы уже знаем, какова будет судьба написанного — это судьба быть перечеркнутым. Мы сами в творческом порыве сделаем соответствующий жест или же кто-то другой на холодную голову спокойно проведет черту, совершит суд — значения не имеет. Зачеркнутое слово, таким образом, избавляет от иллюзий выражения, превращая его в своего рода сизифов труд. Зачеркнутое слово — знак невозможности выражения, но невозможности, возникающей только в ходе выражения. Зачеркнутое слово — знак Невыразимого, но данного лишь посредством выражения. Зачеркнутое слово — графичес-

кий символ бытия как доступного в опыте Невыразимого. Зачеркнутое слово есть сама бесконечность, незавершенность и одновременно тщета и бесперспективность выражения, его безысходная горечь и его стоическое упорство. Акт перечеркивания — безутешный *gesponse* в отношении событийной задетости Невыразимым. Невыразимое есть событие Иного в сфере художественного опыта, событие, своей свершающейся данностью подрывающее нашу оптимистическую креативную силу, как бы насмехающееся над ней и вместе с тем сбывающееся в своей серьезной *вызывающей* заданности. Невыразимое зовет к выражению, которое откликается на зов, всякий раз безнадежно возобновляя свои усилия. Стоит ли упоминать, что зачеркнутое слово как письменный знак является характернейшим признаком письма чернового. Черновик — вот сфера доступа к бытию как Невыразимому посредством целого комплекса парадоксов выразительности.

Невыразимое не раз становилось предметом философской рефлексии. Так, в частности подробный и оригинальный анализ Невыразимого в искусстве осуществлен Е.В. Синцовым. Синцов убедительно и на большом эмпирическом материале, а именно на материале орнаментального искусства и музыки, раскрывает процессуальную, меоническую сущность художественного мышления, динамически осуществляемую в пределах художественного произведения. Синергетическая методология дает автору инструмент для обнаружения механизмов смыслового самодвижения, самоорганизации, перманентного генерирования смыслов за счет неисчерпаемой сферы потенциальностей, содержащей в себе бесконечное количество вариаций «равновозможных проектов целого»⁵¹. В ряде своих книг Синцов, создавая эстетику, которую можно назвать *генеративной*, виртуозно

⁵¹ Синцов, Е.В. Природа невыразимого в искусстве: к проблеме жесто-пластических оснований художественного мышления в визуальной орнаментике и музыке / Евгений Васильевич Синцов. — Казань: Фэн, 2003. — С.26.

интерпретирует конкретный материал музыки, литературы, живописи, скульптуры, обнаруживая в произведениях смыслопорождающие механизмы, вариативность, переходность, автохтонную хаосогенную креативность⁵². В том числе и орнаментированный предмет «становится, таким образом, некоей призмой, где в неустойчивом, событийно-преходящем настоящем преломляется сгусток возможностей, связанных с прошлым, и равновозможное будущее... Орнамент, благодаря своей семиотической способности, призван обеспечить эти переходы, держать их, совершая некий акт взаимопревращений-переходов возможностей прошлого и будущего»⁵³.

Однако то объяснение процессуальности, незавершенности и природы невыразимого в художественном опыте, которое предлагает Синцов, требует, на мой взгляд, существенного уточнения. Динамика смыслового становления объясняется здесь активностью «внутренней формы», то есть в конечном итоге психической активностью, имеющей интенциональную структуру. Интенциональная активность «мысле-жеста», как пишет Синцов, имманентно чреватая переходами во «внешнюю форму», признается истоком художественного творения. Невыразимое, являющееся эквивалентом потенциальности смысла при всех его актуализациях, коренится в «избытке интенциональных притязаний», в «избытке духовно-творческой активности», который в свою очередь принадлежит «*потенциальной личности*», возникающей в глубинах «психоидного бессознательного»⁵⁴. Вот этот имманентно трактуемый избыток как избыток психический, интенциональный, являющийся «действующей причиной» невыразимого, вызывает сомнение. Опыт Невыразимого есть собственно не избыток, а *недостаток*, который, конечно, как недостаток может переживаться только на фоне избытка. Вот только

⁵² Синцов, Е.В. Рождение художественной целостности (авторская рефлексия потенциальных возможностей мыследвижения) / Евгений Васильевич Синцов. — Казань, 1995. — 228 с.

⁵³ Синцов, Е.В. Природа невыразимого... — С.31.

⁵⁴ Там же. — С.155.

что это за избыток, принадлежит ли он человеку, его мыслительной организации или бытию? Простой диалектикой недостатка/избытка тут не обойтись. Почему «не-довыраженность» переживается как нехватка, с чем это связано? Что заставляет потенциальное актуализироваться? Ссылкой на «устройство» художественного мышления или антропологию субъективности тут ничего не объяснишь. Необходимо онтологически фундированное объяснение.

Синергетика искусства в этом отношении находится в ряду почтенной традиции метафизики художественного творчества как органического с присущими организму процессами самодвижения и самоорганизации. Преимущественным моментом всех концепций, принадлежащих к этой традиции мысли, было выделение динамического аспекта органики, заключающегося в порождении целым своих частей. Организм в отличие от механизма не нуждается для своей жизни во внешнем источнике, он растет как бы сам из себя, за счет внутренних резервов развития. Поэтому организм, понятый как процесс, — это феномен самодвижения и саморазвития. Органическая концепция уподобляет художественное произведение живому организму с присущим ему свойством естественного роста, саморазвития из некоего «биогенного ядра». Характерно, что это представление — наиболее древнее и устойчивое в теоретической мысли. Оно прошло красной нитью сквозь философию искусства от Платона до А.Ф. Лосева и современного искусствознания. У Платона эта органика описана как *диалектика части и целого*. Красоту материалу (многому) придает форма (целое). Это целое, «переходя в материю и растягиваясь по ней... как бы удаляется от самого себя...», в то же время оно есть «производящий принцип», который «всегда бывает выше и совершеннее того, что он производит»⁵⁵. Такое целое, с одной стороны, стремится к выветвлению, развертыванию во многом, а с другой — само корректируется логикой частей. Платин, как потом

⁵⁵ Платин. Эннеады / Платин. — Киев: УЦИМ-ПРЕСС, 1995. — С.192.

и Гегель, считали, что созерцать целое раньше частей — прерогатива художника.

Об этой уникальной способности писали Кант, Шеллинг, Гете. Ее не раз подчеркивали сами художники (К. Моне, А. Белый, Ф. Достоевский, Н. Гумилев, М. Цветаева, П. Валери и др.). Например, Осип Мандельштам писал: «Стихотворение живо внутренним образом, тем звучащим слепком формы, который предваряет написанное стихотворение. Ни одного слова еще нет, а стихотворение уже звучит. Это звучит его внутренний образ, это его осязает слух поэта»⁵⁶. Органическая модель искусства была отчетливо выражена в романтической эстетике, в частности, в эстетике Кольриджа, который прямо уподобляет произведение организму, «органической форме». Органическая аналогия была концептуально использована уже в XX веке представителями англо-американской «Новой критики» и немецкой «морфологической поэтики». В отечественной философии искусства принципы органики творческого процесса как специфика художественного опыта были отчетливо сформулированы в сочинениях Вячеслава Ивановича Иванова и Александра Федоровича Лосева. По В.Иванову, «целое» или «внутренний образ» есть «действенный прообраз творения в мысли творца»⁵⁷. Он обладает независимым бытием и способностью к самодвижению. Это «активный зиждительный принцип, изнутри организующий произведение», или «*forma formans*» («форма производящая») ⁵⁸. «*Forma formans*» нуждается для своего воплощения в материале, а материал для своего самораскрытия нуждается в форме. Вячеслав Иванов находит истоки этой идеи у Аристотеля, Фомы Аквинского, схоластов, Гердера. В «Диалектике художественной формы» А.Ф. Лосева плотинское «целое», которое дано раньше частей, предстает как «диалектика образа и первообраза».

⁵⁶ Мандельштам, О. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. / Осип Эмильевич Мандельштам. — М.: ТЕРРА, 1991. — С. 226–227.

⁵⁷ Иванов, В.И. Родное и вселенское / Вячеслав Иванович Иванов. — М.: Республика, 1994. — С. 231.

⁵⁸ Там же.

В этой книге Лосев обосновывает самодвижение, постоянное становление художественной формы, которая есть «творчески и энергично становящийся (ставший) первообраз себя самой, или образ, творящий себя самого в качестве своего первообраза, становящийся (ставший) своим первообразом» (выделение автора. — В.Л.)⁵⁹.

Целое раньше частей» отозвалось также и в универсальном принципе «антиципации» («предвосхищения») или «опережающего отражения», открытом нейрофизиологом П.К. Анохиным. Согласно этому принципу, «...опережающее отражение действительности есть основная форма приспособления живой материи к пространственно-временной структуре неорганического мира, в котором последовательность и повторяемость являются основными временными параметрами»⁶⁰. Это принцип для любого данного уровня развития материи может быть представлен в разных формах и «конкретных аппаратах». Например, для животных, имеющих высшую нервную систему, таким «аппаратом» является условный рефлекс. Именно в нем принцип антиципации наиболее выражен и специализирован. Опережающее отражение — это «предвосхищение будущего», выстраивание будущего «уже по первому звену много раз повторявшегося последовательного ряда внешних воздействий»⁶¹. Будущее целое, будущее единство и в жизни животных по-своему дано раньше конкретного множества, обуславливая тем самым способности к саморазвитию.

Итак, философия художественного как органического объясняет его процессуальный, переходный характер диалектикой целого и части, прообраза и образа, *forma formans* и *forma formata*, антиципацией. Невыразимое в этом случае есть динамическая неадекватность образа прообразу, части целому, актуального потенциальному, материального духовному и т.п. Во всех этих трактовках, замечательно схватывающих становящийся характер художественного опыта, как, впрочем, и любого другого, где так же действу-

⁵⁹ Лосев, А.Ф. Указ. соч. — С.82.

⁶⁰ Анохин, П.К. Избранные труды. Философские аспекты теории функциональной системы / П.К. Анохин. — М.: Наука, 1978. — С.18.

⁶¹ Там же.

ют органические силы самодвижения (поэтому подобная органика не является спецификом художественного), не сделан достаточный акцент на его негативности, произвольной страдательности, о которой писал Делез, возникающей в результате встречи с тем, что принуждает мыслить, и не учтена его экзистенциальная, бытийная основа. Поэтому метафора организма, самодвижения продуктивна лишь как герменевтическая стратегия, как практика эмпирической дескрипции смыслового становления, осуществляющегося в произведении, но не как фундирующее эту практику теоретическое объяснение.

Опыт Невыразимого — прежде всего опыт негативный, он связан с двойной зависимостью, двойным «не могу»: не могу выразить и не могу не выражать. Только вместе они дают мучительное чувство невозможности выражения. Опыт Невыразимого — предельный опыт, это столкновение с собственным пределом, собственной граничностью, конечностью, недостаточностью, онтологической нехваткой. «Не могу», нехватка плохо вяжется с «интенциональным избытком». Вторжение Невыразимого подрывает властные креативные полномочия человека, указывая и на границы компетенции интенциональности. Невыразимое возникает в *рассогласовании* не между душевной полнотой и ее скудным материальным воплощением, что связано с исходным метафизическим различием «внешнего» и «внутреннего», так или иначе субстантивирующим «внутреннее» и отводящим ему абсолютную роль. Невыразимое возникает в *рассогласовании*, с одной стороны, *выражения в целом*, в его полном составе, то есть включающем и содержание (значение и предмет), и его явленность в знаке, и, с другой стороны, тем, на что это выражение по необходимости отвечает. Смысл по необходимости носит ответный характер — это ответ на событие бытия. Смысл не потому текуч, процессуален, незавершен, что он «недоматериализован», «недовыражен», а он «недовыражен», незавершен, потому что он онтологически ответствен за событие, которым патетически спровоцирован и которое впервые открывает его нередуцируемую амбивалентную заданность. Любой художественный смысл — это *попытка приватизации собственного существования*, освоения собственного места в бытии, даруемого событием бытия, это

попытка субъективации, жажда подлинного. Смысл — акт утверждения своей единственности и единственного «действительно переживаемого мира» (Бахтин), каким он открывается (еще только должен открыться!) с моего незаместимого и незаменимого места.

Традиционное объяснение Невыразимого, апеллирующее к духовной полноте, потенциальной смысловой избыточности, не находящей адекватного материального воплощения, несет на себе печать конструктивистского антропоцентризма, антропного логоцентризма, четкий след которого, безусловно, присутствует и в интенциональной феноменологии. Все замыкается на субъекте, его автономной творящей мощи, которая практически в автоматическом режиме, произвольно играя собственными бесконечными возможностями, развертывает, разворачивает то, что в ней всегда уже имеется. Здесь действительно не может встретиться реальный опыт Невыразимого, опыт страдательный, принудительный, опыт *духовной немощи*, связанной не только с конечностью материального знака, но и *конечностью смысла* перед лицом бесконечности бытийной задачи. Субстантивация психического приводит к пониманию его как избытка, тогда как избыток принадлежит бытию, а не человеку, бытию, которое, сбываясь в едином и единственном событии, поляризуется, высобствляется, высвобождает место для меня, которое я еще только должен занять, обрести лицо, отвечая на собственную исходную пассивность творческой активностью. Моя активность носит респонзивный характер — это ответ на патос, онтологическую задетость Иным, которая конституирует меня как нехватку. Я еще должен присвоить себе собственную фактичность, собственное бытие, сделать его действительно собственным, бытием от первого лица, и эта задача никогда не может быть редуцирована, снята с повестки дня, поскольку моя несобственность, неподлинность, «несубъектность» (Фуко) никогда не может быть исчерпана. Это черновик самой моей бытийной конституции, которой принадлежит экзистирование по способу фактичности и конечности. Двигаясь к подлинному-в-себе, «переходя через внутренние Альпы», перечеркивая наши повседневные онтифицирующие привычки, мы не в силах сте-

реть перечеркнутое совсем, оно всегда находится в арсенале моих бытийных возможностей, стало быть, онтологически мне присуще. Поэтому я всегда черновик, набросок, выбор, незаконченное творение самого себя, незавершенное, даже в моменты решимости на бытие подлинным, даже тогда, когда я осознаю под ударами совести свое бытие виновным и переживаю собственную смерть как возможность собственной целостности.

Конечно, «потенциальность», востребованную синергетикой, можно трактовать и как заданность, как то, что требует своего воплощения, и тогда можно было бы объяснить чувство неудовлетворенности от выражения и постоянное возобновление его попыток, связанное с «не могу не выражать». Но такое понимание не предлагается синергетикой, описывающей универсальные саморганизационные механизмы, равно происходящие в лазере и художественном опыте, живой и неживой природе. Это «некие всеобщие законы», поиск которых свойственен «роковому теоретизму», «безучастно» полагающему свои открытия, как говорил Бахтин, по ту сторону моей единственности, моего единственным образом переживаемого мира, по ту сторону бытия-события. Специфику заданности, потенциального как заданности или заданности как потенциального можно прояснить, опираясь только на онтологический анализ, на экзистенциальную аналитику человеческого опыта.

Вернемся к зачеркнутому слову. Зачеркнутое слово, как было сказано, есть знак бытия, как доступного в опыте Невыразимого. Напрашивается вопрос: если зачеркнутое слово есть знак бытия, то не выражает ли оно его точно так же, как незачеркнутое слово выражает значение и предмет? Не стало ли тут бытие как Невыразимое означаемым, а зачеркнутое слово означающим? Выходит, выражение все же возможно, раз есть знак бытия? Отвечаю: бытие не стало означаемым, а зачеркнутое слово не стало выражением в том же самом смысле, что и незачеркнутое слово является выражением своего значения. Зачеркнутое слово — знак Невыразимого, но невыразимое здесь не присутствует позитивно, как таковое. Оно не является *тем или иным* значением и дано только как ограничение выражения, только

апофатически. Бытие здесь не стало интенциональным предметом возможных предикаций, но есть устранение предметного в пользу беспредметного. Обычное выражение, выражая, предоставляет (представляет) нам предмет и его значение в обладание. Мы можем обмениваться такими значениями, как имуществом, что и происходит в научной и повседневной коммуникации. Выражение — законная жилплощадь значения. Зачеркнутое же слово — это тоже выражение, но оно не выражает значения, здесь значение не прописано. Зачеркнутое слово выражает тщету выражения и ничего не предоставляет в обладание. На бытие здесь лишь намекается, да и то косвенно. Оно не дано, его нет в наличии. Оно задано: вечно задано и всегда отложено. Отложенность, *différance* — центральная темпоральная характеристика зачеркнутого слова⁶².

Выражение — золотая клетка для настоящего времени. Оно выражает здесь-и-сейчас. Правда, начиная игру цитат, оно становится эхом прошлого, следом, оно находится во власти бесконечного различения (перевод *différance*, предложенный В.И. Молчановым) и перестает улавливать живое настоящее. Однако все же оно может выйти из игры или хотя бы приостановить ее, достигнув, таким образом, чаемого настоящего, поймав его за хвост. У такого выражения есть прошлое и настоящее, между которыми, тем не менее, очень трудно провести какую-либо грань, но нет и не может быть будущего, нет горизонта «предстояния» (Бахин). Нет, потому что для него у выражения нет внутренних стимулов, нет соответствующей возможности. В обычном выражении циркулирует только настоящее и прошедшее, будущее же и не предвидится. Будущее вов-

⁶² Отложенность — темпоральная составляющая смысла неографизма Ж.Деррида «*différance*», сигнализирующая об отложенности «на потом» того, «что отрицается сейчас — означает возможное, являющееся невозможным в настоящее время». Гурко, Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Différance* / Елена Гурко. — Томск: Водолей, 1999. — С.124. В этом отношении зачеркнутое слово — один из конкретных феноменов *différance*. См. об этом: Конев, В.А., Лехциер, В.Л. Знак: игра и сущность: Самарские семинары // В.А. Конев, В.Л. Лехциер. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — С.72-90.

се не следует за настоящим просто так, как по маслу, чисто инерционно. Оно наступает, когда прошлое и настоящее перестают исчерпывать время, когда возникает ощутимая нехватка чего-то еще, нехватка, когда время испытывает нужду в своем будущем состоянии. Будущее — это устремленность в будущее и предчувствие его. А эти чувства рождаются только тогда, когда нас перестает удовлетворять время в его настоящем, когда в наше переживание входит не только данность, но и заданность. Перечеркивание настоящего, а с ним и прошлого, перечеркивание, составляющее подлинную драму настоящего, поскольку черта проводится «сейчас», есть одновременно побудительный мотив *in futurum*, есть акт порождения будущего. Зачеркнутое слово исполнено предчувствий и ожиданий, целиком обращено в будущее. Его прошлое и настоящее отработаны, хотя и не перестают беспокоить, как отработанное ядерное топливо. Зачеркнутое слово — один из эффективнейших алхимических инструментов, с помощью которых в человеческом опыте может быть пережито бытие в своем заданном, загаданном, переходном модусе.

4.2. Suprema lex как гипноз Парменида

...ни одну картину нельзя считать абсолютно законченной.

М. Мерло-Понти

Черновики никогда не уничтожаются. В поэзии, в пластике и вообще в искусстве нет готовых вещей. Здесь нам мешает привычка к грамматическому мышлению — ставить понятие искусства в именительном падеже.

О. Мандельштам

Распространено заблуждение: «Строгая упорядоченность выразительных средств, установление единственно возможной (в рамках данного стиля) связи между единицами плана выражения — вот что делает текст художествен-

ным»⁶³. Это проявляется в ощущении «непреложности формы, невозможности что-либо изменить, добавить или убавить в произведении»⁶⁴. Предрассудок разделяют и весьма авторитетные авторы. Николай Гумилев все время повторял две формулы поэзии: «В Англии продолжает царить аксиома Кольриджа, определяющая поэзию как «лучшие слова в лучшем порядке». Во Франции мнение Т. де Банвиля: поэма — то, что уже сотворено и не может быть исправлено»⁶⁵. Можем ли мы безоговорочно доверять подобным высказываниям? Вот как оценил формулу Кольриджа Михаил Кузьмин: «Вспоминается определение какого-то наивного человека... Сказать можно какую угодно глупость»⁶⁶.

Формулы Кольриджа и Т. де Банвиля — декларация власти *одного* над *многим* или *чистовика* над *черновиком*. Откуда это «ощущение непреложности формы»? Может быть, от привычки общаться с каноническим текстом? Ведь на самом деле нет никакой «непреложности формы» и «единственно возможной связи», можно и добавить, и убавить, и «вырубить топором», что и делают авторы, бесконечно переправляя свои тексты, нередко давно опубликованные. Рембрандт поверх уже завершённой к 1636 г. «Данаи» через десять лет написал совершенно новую, ту самую, которую знает весь мир (1646–47 гг.). Бывший чистовик стал черновиком — чтобы скрыться в новом чистовике. Черновик умирает в чистовике. Быть вытесненным, наглухо запечатанным под могильной плитой чистовика — традиционная судьба черновика в европейской культуре. В данном случае рентген, ультракрасные и ультрафиолетовые лучи

⁶³ Сыркин, А. Я. Об отдельных чертах научного и художественного текстов / А. Я. Сыркин // Труды по знаковым системам. 2. — Тарту, 1965. — С. 85. Положение о единственно возможной связи частей в целое художественного произведения восходит к «Поэтике» Аристотеля. См.: Аристотель. Поэтика. — 451 а.

⁶⁴ Там же. — С. 86.

⁶⁵ Гумилев, Н. С. Письма о русской поэзии / Николай Степанович Гумилев. — М.: Современник, 1990. — С. 60–61.

⁶⁶ Кузьмин, М. Условности. Статьи об искусстве / Михаил Алексеевич Кузьмин — Пг., 1923. — С. 170.

позволили провести визуальную эксгумацию, вдохнуть в первую, «черновую» «Данаю» жизнь — и она заново родилась на свет. «Если бы мы могли совершить невозможное и расслоить механически живопись Рембрандта, то количество его картин могло бы удвоиться, а, возможно, утроиться»⁶⁷. А если предположить, что Рембрандт неудовлетворенный и «Данаей» номер два, решил бы и ее переписать через несколько лет и только физическая смерть художника помешала ему опять превратить чистовик в черновик? Ведь никто не может гарантировать, что этого бы не случилось. Кажущееся законченным на деле выступает временной остановкой в бесконечном творении черновика. Или другой пример: А.Ахматову «Поэма без героя» не отпускала двадцать два года. Время от времени поэма «возвращалась знаменитой» и нуждалась в корректировке. «Не изменять, ни объяснять ее я не буду, — писала Ахматова в ноябре 1944-го г. Еже писахъ — писахъ»⁶⁸. В июне 1958-го г. Ахматова пишет почти в отчаянии: «Будем надеяться, что это ее последнее возвращение и когда она вновь явится, меня уже не будет...»⁶⁹. То же самое в ноябре 1959-го г.: «Текст поэмы окончательный — ни добавлений, не сокращений не предвидится»⁷⁰. Окончательная редакция была вроде бы в 1962-м г. Но и это только «очередная окончательная редакция». В.Виленкин видел авторские правки поэмы, датируемые 19 апреля 1965-го г., то есть за год до смерти поэта.

Об отсутствии «непреложности формы» и «единственно возможной связи» прекрасно известно текстологам. Текстологи знают, что авторы порой всю жизнь только и делают, что перекраивают свои тексты и мучаются выбором его вариантов. Поэтому текстологическое восприятие

⁶⁷ Кузнецов, Ю.И. Особенности и методы изучения творческой лаборатории Рембрандта / Ю.И. Кузнецов // Психология процессов художественного творчества. — Л.: Наука, 1980. — С.116.

⁶⁸ Ахматова, А. Лирика // Анна Андреевна Ахматова. — М.: Художественная литература, 1989. — С.324.

⁶⁹ Виленкин, В. Я. В сто первом зеркале (Анна Ахматова). — М., 1987. — С.221.

⁷⁰ Там же. — С.218.

текста противостоит обычному читательскому опыту, которое заранее ориентировано на текст готовый. В современном литературоведении растет внимание к вероятностным процессам письма, к имманентному генезису произведения. Примером тому может служить школа французской *генетической критики*, которая, выдвинув лозунг «текста не существует!», сделала объектом своего изучения письмо, процесс письма, запечатленный в черновиках. Причем представители этой школы руководствуются не столько прикладными целями, сколько ставят перед собой герменевтические задачи более глубокого понимания сущности письма, творчества вообще и ценностной реабилитации *процесса* в противовес авторитету и *власти результата*: «завершенный текст становится образцом власти над смыслом, ибо спрятанной оказывается заключенная в нем игра. В завершенном тексте смысл скрывается за разнообразными значениями. Но стоит лишь увидеть «беспорядочное движение» черновика, как текст этой власти лишается. А потому, быть может, текст есть всего лишь один из способов интерпретации черновика...»⁷¹.

Однако противостояние между текстологическим подходом к тексту и нашим обычным далеко не абсолютное. Дело в том, что текстология, по-видимому, во многом повлияла на наш повседневный контакт с литературными текстами. Речь идет о текстологической практике «установления канона», восходящей к практикам канонизации текстов Священного Писания. Ведь обычно мы подходим

⁷¹ Левайан, Ж. Письмо и генезис текста / Жан Левайан // Генетическая критика во Франции. Антология. М.: ОГИ, 1999. — С.133.

⁷² Издательство «Прогресс» в газете «Книжн. обозрение» 24 дек. 1976 г. поместило объявление: «К сведению читателей. После выхода в свет книги американского писателя Т.Уайлдера “Избранное” (серия “Мастера современной прозы”») в наше издательство и типографию, где она печаталась, стали поступать письма, в которых выражается недоумение по поводу того, что книга кончается на полуфразе, а некоторые читатели даже склонны усматривать в этом полиграфический брак. Считаем целесообразным разъяснить, что это — своего рода авторский прием: так заканчивается роман “День восьмой” в оригинале».

к произведению не просто даже как к готовому⁷², а как к обязательному и стабильному. Массовая практика издания канонических литературных текстов приучила нас думать, что они только такими и могут быть, что настоящее произведение — это то, из которого слова не выкинешь, не изуродовав его. Еже писахъ — писахъ. Канонический литературный текст — это совместное детище текстологии и печатного станка. По определению Д.С. Лихачева, литературный канон — это «текст, раз и навсегда закрепленный, установленный для всех изданий, текст твердый, стабильный, обязательный. Установление канонического текста классического произведения нового времени необходимо главным образом в практических целях массовых изданий»⁷³. Варианты и редакции художественных текстов и по сей день публикуются практически только в научных изданиях и с соответствующими, исследовательскими, целями. Там, где нет потребности в массовых изданиях, как например в случае с древнерусскими памятниками, понятие канона совершенно не употребляется. Кроме того, для установления канона нужна «последняя авторская воля», которая в древнерусских текстах, естественно, отсутствует.

Но и текстологическая практика — еще не искомая причина победы *одного* над *многим*, канона над разночтениями, чистовика над черновиком. Текстология сама, будучи следствием, родилась как «прикладная филология», как эдиционная дисциплина, призванная обслуживать потребности книгоиздания. Так она понималась от К. Лахмана и А. Шлецера до Б.Г. Томашевского, который и ввел этот термин в научный обиход. Поэтому если где и сказывается влияние изобретения Гутенберга на судьбу литературы, то, вероятно, именно здесь, в точке вытеснения черновика чистовиком, вытеснения, надо заметить, глубинно-репрессивного, поскольку оно сформировало у самого автора эпохи модерна механизмы автоцензуры, внутренний *запрет на легитимность* черновика — автор ведь в работе над текстом всегда имеет в виду требования книгоиздательской

⁷³ Лихачев, Д.С. Текстология. Краткий очерк / Дмитрий Сергеевич Лихачев. — М.; Л., 1975. — С.82.

машины. Печатный станок в отношении судьбы европейской литературы — вовсе не рядовое техническое средство. «Раньше печатный станок был чем-то гораздо большим, чем просто техническое средство, он не остался простым инструментом тиражирования, посторонним к внутреннему содержанию текста, но тысячью способов проник в его структуру. Сегодня нам не просто даже увидеть, где и каким образом он врос в структуру текста, в сознание читателей и писателей, воспитанных на печатной книге...»⁷⁴.

Текстология, правда, добавляет к этим «скрытым механизмам власти» (М.Фуко) еще и требования *педагогические*, также бесконечно далекие от вопросов собственно художественного опыта. Школа вообще как социальная «инстанция сохранения и признания» «хорошо приспособлена к тому, чтобы доводить до конца тенденцию к консерватизму»⁷⁵, «со знанием дела» осуществлять всякого рода канонизации и классификации, устанавливать единственное и подлинное. «Крайне вредно, — полагает Д.С. Лихачев, — в педагогическом отношении, чтобы тексты классических произведений (особенно стихотворных), которыми пользуются школьники, разнились между собой»⁷⁶. Вот типичный для текстологической политики пример репрессивности со стороны канона по отношению к разночтениям, пример проявления безграничной власти чистовика над черновиком — издательская судьба пушкинского стихотворения «Отрывок». Пушкин дважды напечатал стихотворение под таким названием, подчеркивая его незаконченность. Прочтение черновика, пишет Б.С. Бонди в книге «Черновики Пушкина», определило, что авторская работа завершилась созданием стихотворения из четырех строф, после чего Пушкин вычеркнул третью строфу, и, таким образом, осталось три. Но опубликовал Пушкин только две первые из них, поэтому и дал им название «Отрывок». Почему

⁷⁴ Корнев, С. Сетевая литература и конец постмодерна / С. Корнев // Словесность. <http://www.litera.ru/slova/teoriya/kornev.htm>.

⁷⁵ Бурдьё, П. Рынок символической продукции / Пьер Бурдьё // Вопросы социологии. — 1993. — № 1/2. — С. 58.

⁷⁶ Лихачев, Д.С. Текстология. На материале русской литературы X — XVII веков / Д.С. Лихачев. — Л.: Наука, 1983. — С. 32.

Пушкин напечатал стихотворение без последней строфы? Бонди считает, что мотивы, побудившие поэта это сделать, лежат вне собственно художественной сферы: «Только что добившемся руки Натальи Николаевны жениху Пушкину, вероятно, не хотелось опубликовать стихи, написанные в разгар его сватовства и говорящие о любви к другой женщине (“Я твой по прежнему, тебя люблю я вновь”). В напечатанных же первых строфах этот мотив — новое возвращение прежнего чувства (“И сердце вновь горит и любит”) — настолько не замечен, что комментаторы, не знавшие “продолжения отрывка” (да и современники Пушкина, его знакомые), нередко относили эти стихи к самой Гончаровой»⁷⁷. Бонди отмечает, что позже Пушкин сделал новые правки в рукописи, в которых зачеркнул вторую строфу и не зачеркнул последнюю (а также восстановил первые строчки стиха). Вот два получившиеся варианта текста, первый из которых стал рассматриваться как канонический:

На холмах Грузии лежит ночная мгла
Шумит Арагва предо мною.
Мне грустно и легко; печаль моя светла;
Печаль моя полна тобою,
Тобой одной тобой... Унынья моего
Ничто не мучит, не тревожит,
И сердце вновь горит и любит — оттого
Что не любить оно не может.

Все тихо. На Кавказ идет ночная мгла.
Мерцают звезды надо мною
Мне грустно и легко; печаль моя светла;
Печаль моя полна тобою,
Я твой по-прежнему, тебя люблю я вновь.
И без надежд и без желаний,
Как пламень жертвенный, чиста моя любовь
И нежность девственных мечтаний.

⁷⁷ Бонди, С.М. Черновики Пушкина. Статьи 1930-1970 гг. / С.М. Бонди. — М.: Прогресс, 1978. — С.23.

Для Пушкина оба варианта, заметим, отчасти противоположных по смыслу, были *равноприемлемы и равновозможны*, какими бы мотивами он не руководствовался при опубликовании одного из них (В.Е. Холшевников, например, объясняет отсечение Пушкиным четвертой строфы собственнo художественными причинами: тема возвращенной любви заменяется более обобщенной темой невозможности жить без любви⁷⁸). По словам Бонди, второй, неканонический, но «не уступающий ему в художественном отношении», вариант следовало бы печатать рядом с «Отрывком» как вполне законную вариацию того же смысла⁷⁹. Но канон есть канон. Он создает иллюзию чистовика как «единственно возможной связи» и абсолютного разрешения всех присущих творческой интенции противоречий. Даже в академическом издании мы можем прочесть этот вариант как факультативный, «худший», «неподлинный», имеющий только *текстологическую* ценность и потому насильственно депортированный в раздел разночтений.

Однако можно ли видеть прямую связь между внешними опыту сферами — техникой, социальными институтами легитимации — и феноменом власти чистовика над черновиком в литературе? Не впадаем ли мы тут в самый грубый и вульгарный детерминизм, тем более не подтвержденный пока тщательно проверенным эмпирическим материалом? Не будем поэтому далее двигаться в гипотетическом русле. В конце концов это хлеб насущный *социологии черновика*, чья перспектива отчетливо просматривается в рамках социологии литературного поля. Кроме того, очевидно, что проблема гораздо шире литературных границ: как быть с властью черновика в других искусствах? Например, в живописи? Изобретением Гутенберга и даже возникновением письменности ее уже не объяснишь. С литературой еще куда ни шло. Потому что одно из существенных

⁷⁸ Холшевников, В.Е. «На холмах Грузии лежит ночная мгла...» А.С. Пушкина / В.Е. Холшевников // Анализ одного стихотворения. — Л.: Ленинградский университет, 1985. — С.105.

⁷⁹ Бонди, С.М. Указ. соч. — С.24, 25.

отличий устной литературы от письменной заключается как раз в том, что первая совсем не знает чистовика. Фольклорные тексты обладают обилием разночтений, вариантов самого разнообразного характера, обусловленных индивидуальными интерпретациями исполнителей. Поэтому термин «вариант» применяется по отношению к фольклору «для обозначения различных, но всегда «равноценных» записей того или иного фольклорного произведения (без того оттенка подчиненности текстов друг другу, который связывается с понятием «оригинал» в смысле подлинник и «вариант» в смысле копия)⁸⁰. В живописи же, как и в других искусствах, должны быть свои причины, объясняющие отношения подчиненности между чистовиком и черновиком, веками реализующиеся на практике. Но и те и другие причины ведут вглубь проблемы, к самым основаниям творчества и культуры и, следовательно, к неизбежности *философии черновика*.

В философском контексте понятия черновика и чистовика преобразуются и выходят за рамки узко-текстологических. Так в частности текстологи допускают, что может быть несколько разных чистовых текстов одного произведения — *редакций* (чаще всего говорят о печатной редакции). В двух печатных редакциях существуют, например, «Тарас Бульба» и «Портрет», «Война и мир» и «Мистерия-Буф», различные редакции имеют произведения Бальзака и А. Франса, Белого и Чехова и т. д., в особенности многочисленные стихи. Но несмотря на это, сам факт опубликования текста или хотя бы переписки его набело свидетельствует для текстологов о его «известной законченности». Ежели судить философски, то двух чистовиков одного и того же текста быть не может. Та как если их хотя бы два, то мы имеем дело уже с черновиками, которых может быть только много. *Чистовик может быть только один*. Потому что различные редакции чистовика свидетельствуют об относительности и необязательности окончания переживания и *в све-*

⁸⁰ Колпакова Н.П. Варианты песенных зачинов / Н.П. Колпакова // Принципы текстологического изучения фольклора. — М.: Наука, 1966. — С.11,187.

те друг друга становятся *разночтениями* (вариантами), то есть тем, чем в текстологии характеризуется как раз текст черновой. Естественно, в конкретной чистовой редакции все черновые разночтения умерли, скрылись под майей финального текста, но текст этот весь целиком автоматически становится незавершенным, открытым для изменений, а значит, черновым, если появляется хотя бы еще одна его редакция, пусть даже вносящая самые незначительные изменения. Философия черновика, таким образом, обнаруживает еще одно горькое свидетельство не очень приятных последствий гипнотического сеанса Парменида, в результате которого *одно* стало безраздельно господствовать над *многим* в различных сферах европейской культуры.

Отличие философского и текстологического подходов к черновику ясно просматривается в контексте злополучной для истории текстологии проблемы *последней воли автора*. Текстологи полагают, что граница между черновиком и чистовиком пролегает по линии *suprema lex*. Ее воплощение находят в последнем прижизненном издании или последней авторской белой рукописи. Правда, текстологов часто смущает то обстоятельство, что последняя редакция текста может быть, по их мнению, хуже предыдущих. Поэтому они предлагают «поделить» *suprema lex* на «творческую» и «нетворческую»⁸¹, поскольку не всякую волю автора можно считать собственно творческой. Лихачев считает, что нужно, например, делать скидку на «старческую усталость», «старческую психологию вообще». Итак, старость и смерть — вот, что делает, по мнению текстологов, чистовик чистовиком, поскольку просто исключают возможность дальнейшего пересоздания текста. Смерть и чистовик порождают друг друга. Центральный персонаж рассказа Бальзака «Неведомый шедевр», старый художник Френхофер жил, пока бесконечно переделывал, изменял свою «Прекрасную Нуазезу». И как только он понял, что завершил ее (точнее, ему помогли в этом два других героя),

⁸¹ Лихачев, Д.С. Указ. соч. — С. 579; см. также: Прохоров, Е.И. Текстология (принципы издания классической литературы) / Е.И. Прохоров. — М., 1966.

художник скоростно скончался. Он умер вовсе не потому, что на картине от изображенной фигуры девушки осталась только одна нога, а остальное превратилось в руины. Он умер уже в тот момент, когда осознал абсолютное завершение процесса. Разрушенное изображение в его сознании стало реальным только в момент последнего испытующего взгляда на свое творение, последнего штриха. Чистовик стал экзистенциальным поводом для смерти.

Для философии черновика *surpema lex* не является критерием, поскольку если есть ранняя и поздняя редакции текста, то, отражаясь друг в друге, отсылая друг к другу, они манифестируют свою не-единственность, открытость, подрывают саму идею «единственно возможной связи», «непреложности формы» и как бы учреждают серию, которая в принципе предполагает неограниченное количество вариантов. Если есть рембрандтовские «Вирсавия за туалетом» 1632-го г. и «Вирсавия за туалетом» 1643-го г. или «Сусанна и старцы» 1637-го г. и 1647-го г., то серии уже учреждены. Есть авторы, которые делают вариативную серийность своим методом. Амедео Модильяни все время создавал серии портретов, голов, бюстов. Например, в 1911-1913-х г. для занятий скульптурой он создал десятки рисунков, «удивительно похожих друг на друга — в веренице идолов или голов, изображенных с разных точек зрения и повторяющихся с незначительными вариациями, словно лейтмотив или заклинание...»⁸². Он делал бесконечные варианты-интерпретации модели (серия «Обнаженных» 1917-1918-х г., серии портретов Беатриче Хестингс и др.), часто бросая рисунок на полдороги и берясь за следующий. Сохранился анекдот, рассказывающий, как один торговец с улицы де ля Боэти весьма своеобразно гарантировал себе завершение картин Модильяни: он запирали его в своем подвале наедине с моделью и бутылкой коньяка.

Но даже если нет двух или десятка «Вирсавий», мандельштамовских двойчаток и тройчаток, серии «Преступлений и наказаний», а есть только одна одинокая редакция произведения с погребенными в ней разночтениями, то и в

⁸² Диль, Г. Модильяни / Гастон Диль. — М., 1995. — С.13, 39.

этом случае нет никакого серьезного аргумента, относящегося, разумеется, не к сфере геронтологии или танатологии, а к способу бытия переживания, который бы запретил мыслить превращение этой редакции в разночтение, то есть в черновик. Замечательно писал Г. О. Винокур: «Что такое воля поэта? Ведь она столь же изменчива, как тот текст, в котором она себя обнаруживает... Нет решительно ни одного достоверного случая, в котором мы могли бы ручаться, что то или иное оформление поэтического замысла есть оформление действительно окончательное. Творческие усилия не знают никаких границ и никогда не находят себе успокоения»⁸³. Это подтверждается также и логикой всего творческого пути отдельного автора, для которого каждое следующее произведение по сути является новой версией предыдущего, реализацией нереализованного в нем, еще одним черновым наброском в вечном творении черновика⁸⁴.

И, тем не менее, важнейший вопрос философии черновика состоит все-таки в том, почему в творческом процессе происходят остановки, и черновик временно становится чистовиком, каковы внутренние причины того, что автор перестает отбрасывать черновые варианты и завершает свое произведение, ставит точку? Откуда эта потребность в чистовике? Автор делает «последний штрих мастера», и ему кажется, что он, наконец, высказался, выразил именно то, что смутно хотел выразить. «Сегодня я гений!» — восклицает автор. Творческий процесс, пронизанный волей к единому телосу, застывает в тексте, принявшем свой окончательный вид. Потребность в чистовике — это потребность в полном воплощении. Именно «полном», так как черновик — тоже воплощение, но не полное. Когда воплощение становится чистовиком? Когда оно полностью во-

⁸³ Винокур, Г. О. Критика поэтического текста / Г.О. Винокур. — М., 1927. — С.16.

⁸⁴ Баршт К., Тороп П. Рукописи Достоевского: Рисунок и каллиграфия / К.Баршт, П.Тороп // Ученые записки Тартусского государственного университета. — Тарту, 1983. — Вып. 635 (Труды по знаковым системам). — Т.XVI. — С.143.

площает то, что требует воплощения. То, что требует воплощения, ищется в процессе самого воплощения. Но вот, наконец, достигается, по мнению автора, окончательное тождество, синтез образа и первообраза, абсолютная адекватность одного другому. «Художник творит форму, но форма сама творит свой первообраз. Художник творит что-то одно определенное, а выходят две сферы бытия сразу, ибо творимое им нечто есть как раз тождество двух сфер бытия, образа и первообраза, одновременно»⁸⁵. Иначе: чистовик — это абсолютная репрезентация означаемого в означающем, совпадение интенции и образа, намерения и исполнения. Но важно даже не то, что черновик в конце концов доводится до чистовика, а то, что художник, телеологически организуя свой творческий процесс, направленный на достижение абсолютного единства означаемого и означающего, в принципе исходит из возможности достижения такого абсолюта, осознанно или неосознанно допускает саму возможность его. Спрашивается: откуда у него такая предпосылка? Вот тайна чистовика! Присуща ли она самому опыту или является следствием «микрофизики власти» различных социальных практик? Абсолют, тождество, синтез — не анахроничны ли эти понятия применительно к творчеству, не скрывают ли они от нас за платоническо-гегельянской пеленой и авторитетной, восходящей к Плотину, аналогией произведения с живым организмом действительную судьбу переживания? Ведь и органичность может быть не только чистовой, но и черновой, не центрированной, а ризоматической, не «единственно возможной связью», а, наоборот, возможностью самых разнообразных связей, ветвящихся вариантов. Представляется, что воля к чистовику не может быть списана исключительно на привходящие обстоятельства, социальные или технологические регуляторы и даже на затянувшийся на тысячелетия, расставляющий известные акценты в споре многого и единого гипноз Парменида. Точнее, сам этот гипноз, те ценности, которые он несет, должен быть как-то объяснен. Представляется, что пармени-

⁸⁵ Лосев, А.Ф. Указ.соч. — С.82.

довская воля к единому и неизменному как действительно существующему, подлинному является следствием основополагающих структур конституции бытия вот-бытия. Воля к единому — это воля к моей единственности, к моему единому и единственному незаместимому месту⁸⁶. Чистовик представляется местом собранности, определенности собственного лица, собственного мира, открывающегося с моего места в бытии. Чистовик переживается как поступок, как обретение подлинного, обретение совершенства как завершенности перед лицом собственной распыленности и анонимности. Черновик, безусловно, имеет экзистенциально-онтологические основания. Однако эти же основания ставят чистовик под вопрос и конституируют черновик как жизнь в модусе «пере». Чистовик, поставленный под вопрос, есть уже черновик, переход к самому себе, он уже не в-себе, а для-себя (Сартр). Мимолетная иллюзия законченности тут же проблематизируется извечной заданностью. Мое единственное место не может наличествовать, жить по способу наличного сущего, бытия-в-себе, поскольку вот-бытие не *есть*, а «имеет быть» (Хайдеггер), то есть всегда предстоит себе как своя возможность, выбирая которую оно экзистировует. В этом неналичии, становлении, амбивалентной переходности заключено *подлинное* понимание, принятие собственного бытия как препорученного тебе, брошенного в свою фактичность и по самому факту брошенности не имеющего в себе собственных оснований.

Онтологическое преимущество черновика, соответствие его бытийной конституции вот-бытия, жизни в модусе «пере» открывают новые перспективы его исследования. Необходимы дальнейшее описание чернового, переходного опыта как такового и описание черновика как текста,

⁸⁶ Экзистенциальную стратегию историко-философского дискурса, для которой классические философские тексты, в том числе и тексты Парменида, есть «следы работы самосозидания человека», предложил и осуществил в своих лекциях Мамардашвили. См.: Мамардашвили, М.К. Лекции по античной философии / Мераб Константинович Мамардашвили. — М.: Аграф, 1997. — 320 с.

выделение основных его признаков и проецирование их на поэтику конкретных произведений. В частности, художественный язык XX века во многом дает повод для обоснования концепта *поэтики черновика*⁸⁷. Распад единств культурных значений, кризис смысла, отсутствие «Рима смыслов» (Э.Левинас), разрушение трансцендентального единства опыта привело в XX веке к универсальному кризису идентичности — кризису всех самосвидетельств сознания, кризису «границ и перегородок», формирующих те или иные единства, в том числе и абсолютное единство чистовика. «Черновое художественное сознание» и поэтика черновика, то есть построение текста по принципам, свойственным черновику, есть одна из современных художественных технологий преодоления власти чистовика над черновиком, власти одного над многим, результата над процессом, сущего над бытием.

⁸⁷ См.: Лехциер, В.Л. Апология черновика или «Прологомены ко всякой будущей» / Виталий Леонидович Лехциер // Новое литературное обозрение. — 2000. — № 44. — 256-269. См. также обсуждение понятия «поэтики письма» в противоположность поэтике текста. Дебре-Женетт, Р. Эскиз метода / Раймонда Дебре-Женет // Генетическая критика во Франции. Антология. М.: ОГИ, 1999. — С.143.

ГЛАВА

4 «ПЕРЕ» В РЕГИОНАХ ПОВСЕДНЕВНОГО ОПЫТА

Выбор опыта спора (полемоса) и патологической боли (патоса) в качестве репрезентантов повседневного опыта для его истолкования в горизонте переходности — не случаен. Во-первых, и спор, и боль наименее тематизированы в контексте экзистенциальной онтологии вообще, в отличие, например, от опыта игры, любви, тревоги или одиночества. Тем более не тематизированы они в интересующем нас аспекте. Спор чаще всего проходит по ведомствам прикладной логики или социальной теории, где он приобретает конститутивное значение для производства социального. Востребован он также теорией и практикой интертекстуальности, настойчивым раскрытием полемически направленного микродиалога, заключенного в том или ином художественном произведении, высказывании вообще. Опыт боли в свою очередь все еще монополизирован натуралистическим дискурсом, которому в западной литературе не без успеха противостоят антропологический и культурологический способы освоения боли и болезни.

Во-вторых, и тот и другой опыт фактически парадигмально для «пере»: врывающаяся в существование патологическая боль как нельзя лучше иллюстрирует страдательно-респонзивную событийную структуру опыта «пере», а спор в различных своих модификациях — его амбивалентно-незавершенный характер. Вместе они выступают и продолжением темы черновика на новой основе, поскольку черновик есть, с одной стороны, спор с самой собой, перечеркивание себя, с другой стороны, страдатель-

ность, «муки творчества» как результат онтологической задетости Невыразимым. Спор и боль, таким образом, реализуют в своем повседневном осуществлении черновой модус существования, черновик как переходный способ экзистирования.

1. Спор как экзистенциал

Век спорят, сами не зная о чем... Спорь до слез, а об заклад не бейся.. Он вечно спорит, вздорит, строптив.. Спор во всем, кроме власти Божьей... Спорилась вода с огнем, кто кого пересилит... Доспорите завтра, пойдем.. Поспорить? Я не прочь! Проспорили до бела света. Спор дороже денег. Спор себя дороже. Не ради дела, а ради спора... Без спорного слова не беседа.

Владимир Даль.

Толковый словарь живого великорусского языка

Действительно, без спорного слова беседа неинтересна. Полемический пыл дороже пресловутого результата. Все слова, опрокидываясь на лету, словно проваливаются в эту бездонную копилку. Не бойтесь провоцировать — спор окупит энергетические затраты. Кто всерьез скажет, что он не спорщик? Кто откажется от подобного опыта, от его совершенно особого измерения? Человек не может жить, не споря, и если вы с этим не согласны, то тем самым перформативно подтверждаете правоту отвергаемого тезиса. Говоря «да» чему-то одному, мы предполагаем «нет» другому. Вопрос как раз состоит в том, почему это так, какая роль отпущена спору в человеческой жизни, что говорит об опыте одна из его весьма не безобидных онтологических возможностей? Опыт спора, имеющий всеобщую значимость, нуждается, таким образом, в экзистенциально-онтологическом истолковании.

Актуальность постановки такой задачи в рамках данного исследования связана не только с необходимостью де-

монстрации структур переходности в повседневном опыте. Опыт спора для подобной демонстрации был выбран еще и потому, что оказывается в центре существенных сдвигов, происходящих в современной эпистемологии и социологии знания. В частности, в эпистемологии нарастает существенная тенденция по корректировке положений трансцендентальной прагматики, предложившей новую, постметафизическую версию трансцендентализма. Суть ее заключается в постулировании априорных коммуникативных условий общезначимости познания. Такова точка зрения Юргена Хабермаса и Карла-Отто Аппеля. В частности, Аппель говорит об «априори коммуникативного сообщества» или «коммуникативном сообществе как трансцендентальной предпосылке социальных наук». Главная идея Аппеля состоит в том, что кантовский «трансцендентальный разум» на самом деле является «трансцендентальным коммуникативным сообществом», неограниченным и критическим, или сообществом «языковых игр» (в этом тезисе Аппель основывается на Л. Витгенштейне). То, что априорное сообщество критично, видно по тому факту, что человек должен всякий раз соотносить свои поступки с различными, возможными системами оценки, а исследователь должен всегда доказывать свою точку зрения. Аппель, как известно, различает реальное, историческое, ограниченное коммуникативное сообщество с его конвенциями, правилами, языковыми играми, и трансцендентальное коммуникативное сообщество с его трансцендентальными, возможными конвенциями. По Аппелю, исследователь исходит в своей работе именно из последнего, то есть не из конкретно-исторических правил, а из тех *метаправил*, которые делают возможными конкретные правила: «Такие метаправила всех конвенционально установленных правил принадлежат, на мой взгляд, не к определенным языковым играм... а к трансцендентальной языковой игре неограниченного коммуникативного сообщества»¹. При этом для всех сторонников критического праг-

¹ Аппель, К.-О. Трансформация философии / Карл-Отто Аппель. — М.: Логос, 2001. — С.220.

матизма само собой разумеющимся считается, что познание движимо целью *взаимопонимания*. Это-то взаимопонимание (идеал познания) и обеспечивается трансцендентальным коммуникативным сообществом. Вот здесь современная теория знания, например в лице П.Слотердайка, частично расходится с представителями критического прагматизма. Соглашаясь с самой идеей коммуникативного априори, Слотердаик полагает, что это априори не взаимопонимания а, наоборот, *априори спора*, полемики, войны, ссоры. Именно трансцендентальная полемика «руководит познанием и определяет его форму»². Эта полемика покрывает все возможные отношения в коммуникативном сообществе. «В то время как прагматизм формально исходит из того, что существует однородное “сообщество исследователей”, трансцендентально-полемическое виденье проблемы позволяет изучать “войну исследователей” как исходное условие, определяющее то, что они вырабатывают в качестве истин. В соответствии с этим исследование не представляет собой средства для нейтрального прояснения действительности, скорее, оно выступает как гонка вооружений в теоретических формах»³. Это и есть современный цинизм, о наступлении которого возвещает Слотердаик, цинизм как трезвая правда о познании.

Позиция Слотердайка подтверждается многими фактами из истории познания. Например, существование разных историко-философских дискурсов и традиций (герменевтической, неокантианской, марксистской, феноменологической, экзистенциальной) свидетельствует об их внутренней полемичности по отношению друг к другу, не могущей не влиять на характер исследований. Понимание текста никогда не происходит тет-а-тет, оно априори втянуто в «конфликт интерпретаций», в силу чего исследователю необходимо размежевываться и солидаризироваться. Интерпретатор всегда стратег на *марсовом поле смысла*. История европейской рациональности также подтверждает правоту «цинизма» Слотердайка. Начиная с Сократа, ис-

² Слотердаик, П. Указ.соч. — С.396.

³ Там же. — С.398.

тина искалась, а часто и заключалась в споре. К ней никогда в итоге не приходили, но спор вели и ведут. Учение Бэкона об идолах, учение Декарта о методическом сомнении, учение Гуссерля о редукции — все это демонстрации того, что ученый, исследователь априори находится с другими в отношениях спора, отрицания. Отсюда законы логики, запрещающие об одном и том же в одном и том же отношении в одно и то же время высказывать различное: что-то должно быть отброшено. Отсюда представление о лжи и заблуждении, поскольку там, где нет спора, не может быть и заблуждения. Отсюда и необходимость доказывать свою точку зрения, необходимость, которую Ницше считал плетейской, но которая по праву считается самой сущностью рациональности. Познать рационально — значит аргументировать, упреждать возможные уколы или отвечать на реальные, спорить с реальным или гипотетическим оппонентом. *Другой* в науке — это всегда потенциальный оппонент, даже если я с ним солидаризируюсь. Не случайно путь в науке, который социально проходит исследователь, — это путь *защиты* (курсовой, диплома, диссертации, проекта), защиты от нападения со стороны научного сообщества. Научное сообщество — одно из самых репрессивных, благо, что репрессии эти институционализировались в формы научной рецензии, редактур, заседаний и постановлений научных и ученых советов, дисциплинарных членений и т.д. В истории науки и философии мы можем найти массу примеров, когда полемос поглощал исследователей, уводя их от сути дела. Достаточно сказать о той многовековой травле, которой подвергалось обыденное знание (doxa) со стороны научного. Или о войне научных школ или даже национальных традиций мысли, например немецкой и французской философских традиций, которые либо демонстративно друг друга не замечают, либо обмениваются взаимными обвинениями⁴. Тем более трансцендентальный полемос характерен для нашего времени. Лиотар, оцени-

⁴ Малахов, В. Несостоявшийся диалог / Владимир Малахов // Логос. — 1994. — № 6. — С.310-314.

вая состояние современного знания, пишет: «Консенсус — это лишь одно из состояний дискуссии, а не ее конец. Консенсус стал устарелой ценностью, он подозрителен»⁵. Торжественное шествие метода деконструкции по гуманитарным наукам — тому яркое подтверждение.

Почему ведется подобная война? За что воюют? Воюют за объект, за власть над объектом, говорит Слотердаик. Метод — это инструмент овладения объектом, каждый метод стремится быть универсальным, стремится получить всеобщее признание. Методологические размежевания — поле битвы за право владеть объектом. Поэтому, говорит Слотердаик, чем больше существует методологий, тем слабее власть познающего и тем благотворней это для вещей. «Пока существует множество “интерпретаций”, вещам не угрожает безумие познающих, которые мнят, будто зафиксировали объекты — как познанные — раз и навсегда»⁶. В качестве альтернативы Слотердаик предлагает впечатляющую эпистемологическую утопию «трансцендентального Эроса», «любовного» и эстетического общения с предметом познания, где фигура познающего субъекта практически совпадает с художником и эротиком.

Однако вопрос остается и ведет вглубь проблемы. Как объяснить трансцендентальный полемос, каков его онтологический статус или же это последний грунт, в который мы упираемся, анализируя основания познания? Вот тут и должен начаться настоящий спор о споре, должен, поскольку, по сути дела, пока его нет. Господствует одна точка зрения на проблему — *социологическая*. Трансцендентальный полемос объясняется социологией знания, например, в работах Бергера и Лукмана или в «социологии интеллекта» Мангейма. Говоря коротко, представители данного направления в социологии считают, что так называемый трансцендентальный полемос имеет исключительно социологическую природу, то есть порожден конкуренцией различных групп в их борьбе за власть. Каждой группе нуж-

⁵ Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар. — СПб.: Алетейя, 1998. — С.157.

⁶ Слотердаик, П. Указ.соч. — С.399.

но, чтобы победило ее *определение реальности*. В особенности, как отмечал Мангейм, это касается гуманитарных наук в сильно дифференцированных обществах, где ученый, споря с другими, осознанно или неосознанно участвует в споре определений реальности, ведущемся различными социальными группами⁷. Согласно Бергеру и Лукману, социальная реальность создается в ходе споров различных символических универсумов, легитимирующих «на самом высоком уровне всеобщности» тот или иной институциональный порядок. Символические универсумы поддерживаются концептуальными механизмами и имеют теоретический характер. Например, концептуализация мира и человека в традиционной медицине складывалась и продолжает поддерживаться до сих пор в споре за истину с аналогичной концептуализацией в нетрадиционной медицине, а развитие христианской теологической мысли осуществлялось как выработка постоянных ответов на еретические вызовы. Спор символических универсумов есть результат усилий «постоянного персонала по легитимации поддержания универсума» или «универсальных экспертов»⁸.

Вот с подобным объяснением трансцендентального полемоса я бы и хотел поспорить. Объясняет ли он что-то на самом деле? Думаю, что нет, впрочем, так же как и социологические объяснения других фундаментальных форм человеческой жизни. Борьба социальных групп за власть принимается здесь за некую исходную и абсолютную априорную структуру, хотя ведь нужно еще показать, зачем эта власть человеку требуется, чем является власть в человеческом опыте и т.п. Возможно, кто-то сочтет такой поворот темы ложной дилеммой, вроде вопроса о курице и яйце. Возможно, он будет прав. Тем не менее, любые объяснения, останавливающиеся на уровне коллективно-

⁷ Мангейм, К. Очерки социологии знания: Проблема поколений — состязательность — экономические амбиции / Карл Мангейм. — М.: ИНИОН РАН, 2000. — С.64-106.

⁸ Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман. — М.: Медиум, 1995. — С.191-192.

го и безличного социального взаимодействия, кажутся мне не окончательными и не убедительными. Так же, как и ссылки на «инстинкт борьбы», «защитный инстинкт», которые могли служить успокоительным средством для ума разве что в первой половине XX в. (Г.Зиммель, Ч.Кули), или, наконец, ссылки на совершенно справедливую характеристику сущности человеческого духа, заключающуюся, по М. Шеллеру, в способности отрицания окружающих обстоятельств. Если все эти объяснения не идут дальше вглубь, к фундаментальным онтологическим структурам экзистенции, то остаются совершенно произвольными и, самое главное, не имеющими практической ценности. После того как философия тематизировала не сущность, всегда абстрактную, а существование, всегда конкретное, мое, после того как все основные и принципиальные проблемы человека были рассмотрены на совершенно новом основании, на основании экзистенциального переживания, опыта, тех значений, которые в нем возникают, ссылки на абстрактные инстанции выглядят естественнонаучным рудиментом в гуманитарной области или симптомом «рокового теоретизма», говоря словами Бахтина. Что такое спор как способ существования? Зачем человек спорит, что находит он в этом опыте? Какие онтологические возможности экзистенции раскрывает опыт спора? Не является ли трансцендентальный полемос фундаментальной структурой экзистенции? Вот вопросы, ответы на которые могли бы дать новое направление и полемически настроенной эпистемологии, и философскому разбирательству относительно полемических способностей человека, которые он перманентно реализует в ходе повседневного социального взаимодействия. Мы, таким образом, возвращаемся к задаче, поставленной в начале главы, — задаче проведения экзистенциальной аналитики спора. И это тем более трудная задача, что как таковая она еще не ставилась.

Спор не случайный опыт человека, могущий быть или не быть. Спор — это экзистенциал, одна из необходимых способностей быть, укорененная в исходной амбивалентности и автополемичности человеческой жизни, реализующая присущую ей онтологическую переходность. В качестве онтологического опыта перехода спор фундирует

многие повседневные практики, которые мы обычно и называем полемикой, дискуссией, перепалкой, интеллектуальной схваткой и т.п. Для обоснования данной мысли необходимо для начала провести аналитически-де스크риптивную типологию спорности.

Типологию спора по его целям предложил Сергей Иннокентьевич Поварнин в 1918-м г. в книге «Спор. О теории и практике спора» (или «Искусство спора» — в 1923-м г.). Он выделяет пять видов спора: 1) Спор как средство «разъяснения истины», как «совместное исследование истины», это чистая и «высшая форма спора, самая благородная и самая прекрасная»⁹. 2) Спор, направленный не на выяснение истины, а на «убеждение в ней противника»¹⁰, либо бескорыстное убеждение, либо преследующий какие-либо побочные спору цели. Тезис здесь не важен, важно само переубеждение. 3) Спор, преследующий одну цель, — победу. 4) Спор «ради спора»¹¹, спор как «зуд к спору». Тут спорщик может спорить о чем угодно и доказывать прямо противоположное. 5) Спор как игра и упражнение. Любопытная и явно не бесспорная типология! Главное, что она не поставлена на фундамент опыта. Так, например, спор как стремление убедить может иметь противоположную мотивацию, быть как аспектом «правильного спора», так и проявлением жажды победы. А вкупе со спором «ради спора» и спором как стремлением к победе может образовывать то единое пространство и время спора, где самым важным становится его экзистенциальное измерение. Свою типологию Поварнин набросал довольно бегло, уделив все внимание своему идеалу «правильного спора» и тому, *что* ему мешает. Поэтому надо все-таки провести более основательную типологию спорности в горизонте ее онтологической герменевтики.

⁹ Поварнин, С.И. Спор. О теории и практике спора / Сергей Иванович Поварнин. — СПб.: Лань, 1996 — С.29.

¹⁰ Там же. — С.74.

¹¹ Там же. — С.33.

1.1. Спор «по правилам» или спор как дискуссия

Чаще всего мы говорим о споре в связи с истиной, с ее достижимостью или недостижимостью («В споре рождается истина», «В споре истина никогда не рождается»). Такой спор есть способ познания объективной истины, инструмент теоретического разума, гносеологического субъекта. Его цель — очевидность, бесспорность, истина, традиционно понимаемая как соответствие. Подобное понимание спора восходит к греческой и китайской античности. Например, в трактате «Мо-цзы» (IV-III вв. до н.э.) сказано: «Побеждает в споре тот, чье мнение соответствует действительности»¹². Замечательная и уникальная во многих отношениях книга Поварнина посвящена как раз такому спору. Спор как способ познания истины должен проходить по правилам. Спорящие должны ясно различить предмет спора и тот тезис, вокруг которого собственно и сыр-бор. Они должны тщательно произвести выбор пунктов разногласия, от чего зависит судьба всего спора. Главное требование к спору — сохранять ясность и отчетливость мышления на всем его протяжении и сосредоточенность на спорном тезисе («Бесформенный спор такого средоточия не имеет») ¹³. Для этого нужно определить понятия, фигурирующие в споре, заучить их, выяснить количественную степень дискутируемого тезиса и его модальность. Выводы из доводов должны следовать с аподиктической очевидностью. Нельзя допускать иллюзию ясности. Нельзя отступать от тезиса, подменять тезис, забывать его. Итак, видно, что спор — это основательная логическая работа, что она должна исходить не только из «решающих различий» в сфере выражения, которые провел Э.Гуссерль в «Логических исследованиях», но вообще оставаться в атмосфере полной прозрачности и различительной мощи разума. Для Поварнина спор — это *практическая логика*. Лучше если это вооб-

¹² Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 2. — М.: Принт, 1994. — С.71.

¹³ Поварнин, С.И. Указ. соч. — С.21.

ще *письменный спор*: в нем на первом плане выступает логическая составляющая, в устном же споре начинают играть роль всякие нелогические штучки: манера спорить, быстрота мышления, психологические уловки (например, выведение противника из равновесия, отвлечение внимания, внушение...). В особенности раздражают Поварнина, так называемые «софизмы» в споре: всякие *сознательные* логические смещения, подмены, подтасовки, отступления, мнимые или произвольные доводы и т.п.

Спор как способ познания истины (неважно, устный или письменный) конститутивен для ряда институций. Например, для спора защиты и обвинения в судебной тяжбе, для научной дискуссии или для разных форм дебатов и публичной полемики, практикуемых в тех или иных сферах социальной жизни. Худо или бедно, но идеалом здесь везде служит «правильный спор» Поварнина. Спор «по правилам», спор как познание объективной истины ведется в пространстве отвлеченного разума, он стремится к беспристрастности, к редукции всего, что может помешать его строгости. Это спор, происходящий в теоретическом отвлечении от единого и единственного бытия-события, «действительно переживаемого мира» (Бахтин); за скобки выносятся собственно экзистенциальный интерес человека, его частная истина. Коренящийся в экзистенции, экзистирующей способом забывания собственной фактичности, единственности, он разворачивается как бы на почтительном расстоянии от нее, от необходимости бытия в своем собственном.

1.2. Интеллектуальное состязание.

Спор(т)

Такой спор преследует только одну цель — развитие логических способностей. В каком-то отношении он является приложением к первому типу спора, выполняя прикладную функцию. Это спорт, интеллектуальный туризм, логический тренажер. Человек не участвует в нем всей своей целостностью, всем своим существованием, поэтому экзистенциальные основания такого спора также находятся

под большим вопросом. В истории культуры есть примеры, когда спорить подобным образом считалось не только возможным, но и крайне полезным. Можно вспомнить практику софистов, обучающих спору, искусству убеждения — главным образом в целях выигрывания судебных дел. Даже Платон, с пренебрежением относящийся к софистам, был не прочь поупражняться в доказательствах. В диалоге «Парменид» оппонент Сократа советует ему, прежде чем браться за определение прекрасного, справедливого, благого, «*поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием*»¹⁴ (курсив. — В.Л.), и предлагает тему, начатую Зеноном, а именно знаменитую диалектику единого и много. На споре как интеллектуальном упражнении построена вся древнееврейская талмудическая традиция. Тысячи мудрецов проводили свою жизнь в дебатах и дискуссиях, следуя императиву Талмуда (др.евр. «изучение») — изучать Тору прежде всего ради самого изучения. Один из выдающихся израильских философов-экзистенциалистов Рабби Адин Штайнзальц, создатель перевода Талмуда на современный иврит, пишет на эту тему: «Тому, кто погрузился в текст Талмуда, изучение не несет ничего, кроме самого знания. Рассмотрения и анализа достоин любой вопрос, если он имеет отношения к Торе... В процессе же изучения вопрос о практическом значении разбираемого предмета никогда не ставился. Мы обнаруживаем в Талмуде страстные и длительные споры, во время которых участники стремились постигнуть природу метода и объяснить полученные при его помощи заключения. Ученые не жалели своих усилий даже в тех случаях, когда знали, что исследуемый источник был отвергнут и не получил законообразующего значения. Вот почему порой очень горячие споры велись в связи с проблемами, имевшими место лишь в отдаленном прошлом и не имеющими никаких причин возникнуть когда бы то ни было снова»¹⁵.

¹⁴ Платон. «Парменид». — 135de.

¹⁵ Штайнзальц, А. Суть Талмуда / Адин Штайнзальц // Евреи и еврейство. Сборник историко-философских эссе. — Иерусалим: Гешер Алия, 1991. — С.30.

1.3. Экзистенциальный спор

А) Битва об заклад: опыт экстремальной гносеологии

Пари или «битва об заклад» — совершенно особый опыт спора и имеющий уже непосредственное отношение к экзистенции в ее бытийной «заботе о себе». Я бы назвал его опытом экспериментальной и экстремальной гносеологии. Цель пари та же, что и в «правильном споре» — найти истину и доказать свою правоту. Но истина здесь — уже не соответствие действительности, а сама действительность. Истина *случается*, становится реальным обстоятельством, бытием. Пари — это особый спор. По сути, это не просто спор человека с человеком, это опыт как испытание судьбы. Судьба в лице случая — единственный арбитр спора, именно она устанавливает истину. Закрывающий пари напрямую апеллирует к судьбе. Это не просто апелляция, а настоящий метафизический рэкет, гносеологический шантаж, вымогательство у судьбы истины, которую она творит чужими руками. Закрывающий пари ставит на кон самого себя: честь, репутацию, жизнь (в отличие от тотализатора, рулетки, игры в кости или лотереи, также полагающихся на волю случая). Пари — это не просто жребий. Закладывая свою жизнь, становясь заложником судьбы, закрывающий пари, тем не менее, хитрым образом берет судьбу в заложницы, не давая ей шанса уклониться от ответа. Йохан Хейзинга нам, конечно, скажет, что в основе пари лежит агон, состязательность. Хейзинга прав, но только отчасти, и его правота нуждается в уточнении. Пари Паскаля не состязание, ибо в качестве заклада предложена душа. Пари Вулича не состязание, а смертельное искушение, испытание судьбы. В лермонтовском «Фаталисте» пари достигает абсолютной чистоты жанра. В определенный момент обычной дискуссии вокруг существования или несуществования фатума раздается голос поручика Вулича: «Господа, — сказал он, — к чему пустые споры? Вы хотите доказательств: я вам предлагаю испытать на себе, может ли человек своевольно располагать своею жизнью, или каждому из нас заранее назначена роковая минута...

Кому угодно?»¹⁶. Вялая и пустая дискуссия сразу приобретает другое измерение. Судьба здесь не только арбитр пари, но и его *предмет*, а закладом служит жизнь человека. Это пари в чистом виде, в своей предельной возможности.

Спор как пари выводит человека в модус «пере», как бы онтологически подвешивает его между небом и землей, лишает обычной устойчивости. В этой ситуации человек поставлен под вопрос, решается его участь. И это, безусловно, черновой, незавершенный способ бытия. Но в самом своем истоке, зачине совершенно априорно он все-таки предполагает завершение. Мало того, он нацелен на него. Это черновик, желающий чистовика. Чистовик — это сияние случившейся истины, расставляющей все по местам. Истинно то, что произошло, на что указал перст судьбы. Произошло то, что не могло не произойти. Порядок восстановлен, явлен, завершен. Судьба делает последний штрих мастера — и полотно возникшей проблемы перестает быть актуальным и в конце концов списывается в архив.

В) Ответ на вызов. *Homo polemicus*

Это самый воинственный модус спора. *Polemos* (гр.) — война. Воинственность вызвана *онтологической задетостью* спорящих. Вторжение Иного разворачивается в этом регионе опыта в интерсубъективной сфере: *другой* вторгается в мое существование, внося в него различие, инаковость, ставя под вопрос, притязая на меня, нарушая мои уже найденные и установленные связи с самим собой посредством целого ряда повседневных идентификаций. Такой спор наиболее близок своей этимологии: слово «спор» восходит к о.с. корню *por — «переть», «напирать». С-пор есть распря (ст.рус.), спорщик — со-пер-ник (ст.рус.). Этот спор действительно *разгорается*. Любопытные наблюдения приводит Д.Лакофф и М.Джонсон в статье «Метафоры, которыми мы живем»: Крайне важно иметь в виду, что мы не

¹⁶ Лермонтов, М.Ю. Собрание сочинений: в 4 т. Т.4. / Михаил Юрьевич Лермонтов. — М; Л.: Академия наук СССР, 1959. — С.464.

просто говорим о спорах в терминах войны... Лицо, с которым мы спорим, мы воспринимаем как противника»¹⁷. Отсюда: «Я разбил его аргументы», «его замечания были точно в цель», «атаковать позицию» и т.д.

Чем вызвана эта воинственность? У Поварнина есть удачное понятие — «корни спора». Разногласия в споре могут иметь глубокие корни, восходить к каким-либо принципам, началам, и если они противоположны у спорящих, то спорить о них бесполезно и не нужно. «Если оба спорщика не видят, что суть их разногласий в корнях спора, и не ищут корней, спор превращается часто в ряд неосмысленных и бесцельных схваток»¹⁸. С точки зрения познания объективной истины, действительно «бесцельных», но только не с точки зрения истины экзистенциальной, истины моей (С.Киркегор). *Экзистенциальный спор* — это принципиальный спор о смысле бытия, ведущийся в интересах экзистенции, это всегда осуществляющийся выбор своих онтологических возможностей, тех или иных способов экзистирования, это респонзивное возобновление процесса субъективации, обретения своего топоса в бытии. Экзистенциальный спор есть необходимая бытийная черта единого и единственного бытия-события постольку, поскольку оно сбывается как бытие-с-другими. Свобода или необходимость, бесконечность или конечность, единое или многое, с Богом или без Бога — все эти выделенные Кантом антиномии, как и многие другие, в таком споре имеют экзистенциальное значение, затрагивают мое существование в целом.

Такой спор актуализируется, когда спорящие отождествляют себя (хотя бы в данную минуту) с одним из тезисов, например, с тем, что «человек свободен» или, наоборот, что «человек несвободен». Или отождествляют себя с какими-либо наличными проявлениями этого тезиса, например, с церковью, партией, царем, героем и т.п. Тогда

¹⁷ Лакофф, Д. Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Д.Лакофф, М.Джонсон // Теория метафоры. Сборник. — М.: Прогресс, 1990. — С.388.

¹⁸ Поварнин, С.И. Указ.соч. — С.64-65.

их опровержение *другим* будет опровержением и меня самого. В конкретной событийной архитектонике спора оно переживается как *вызывающее* покушение на мое идентичное «я» со стороны *другого*, покушение, требующее ответа. Вот пример из романа Милана Кундеры «Бессмертие»: «Взгляните на эту пару. Их спор ничего не изменит, не приведет ни к какому решению, не повлияет на ход событий, он абсолютно бесплоден, излишен, рассчитан лишь на эту столовую с ее затхлым воздухом, вместе с которым он выветрится, как только уборщицы откроют окна. И все же обратите внимание на эту сосредоточенность маленькой аудитории вокруг стола! Все стихли и слушают их, забыв кофе. Обоим противникам теперь уже все трын-трава, кроме одного: кто из них будет признан этой частицей общественного мнения обладателем истины, поскольку быть признанным тем, кто этой истиной не обладает, для каждого из них не что иное, как потеря чести. Или потеря собственного “я”. Сам по себе взгляд, который они отстаивают, особенно их не волнует. Но поскольку этот взгляд они когда-то сделали атрибутом своего “я”, любое его ущемление подобно болезненному уколу»¹⁹.

Кундера предлагает простую, но любопытную схему существования «я»: оно может существовать методом сложения или методом вычитания²⁰. «Я» homo polemicus живет по принципу сложения. Причем, как тонко замечает писатель, такое «я» неизбежно становится пропагандистом того, с чем себя отождествляет, борцом, поскольку *угроза*, направленная на подобный атрибут «я», угрожает самому «я», его онтологическим основаниям. «Я» оказывается *задетым* в своих основах. Оно как бы выдернуто, вызвано из обычного хода жизни, спровоцировано, поставлено под вопрос. В этой ситуации оно не может не быть публичным, не может уклониться от ответа, не может притвориться, как будто ничего не произошло. Выброшенное спором, его внезапной разгоревшейся событийностью на простор публич-

¹⁹ Кундера, М. Бессмертие: роман / Милан Кундера. — СПб.: Азбука-классика, 1999. — С.140.

²⁰ Там же. — С.115.

ной угрозы вот-бытие нуждается в новом завоевании своего «вот». Polemos и есть это зановозавоевание своего «вот», новое самоопределение, осуществляющееся в схватке. Оно целиком сбывается в модусе «пере», в месте обретения места, в транзитивном интервале бытия, в синхронно-диахроническом времени актуального ответа на разверзшуюся фактическую, онтологическую задетость.

Самое интересное, что эта схватка не может быть закончена, но только прекращена, прервана. Она происходит в вечности, как говорит Достоевский о столкновениях своих героев. Тут нет мира, а есть лишь перемирие. Вызов существует всегда, мы пребываем в пространстве вызова, и потому мы всегда онтологически задеты. Он лишь олицетворяется, персонифицируется в том или ином противнике, как болезнь в том или ином симптоме, но никогда не прекращает ставить нас под вопрос. Сингулярно случившийся полемос — обострение хронического, обострение исходного полемоса, принадлежащего амбивалентной бытийной конституции вот-бытия. Поэтому спор как ответ на вызов незавершаем. Это вечный спор, вечный черновик, который мы кроим и перекраиваем, варьируем на тысячи ладов, постоянно повторяем, воспроизводим, в котором участвуем и который творим. Отцы и дети, западники и славянофилы, правые и левые, архаисты и новаторы, красные и белые, националисты и космополиты — бесконечная череда радикальных и принципиальных вызовов.

С) Бытие-другим

Вместе с тем экзистенциальный спор может разворачиваться прямо противоположным образом, в соответствии с противоположным вектором бытийной динамики²¹. Альтернативная онтологическая возможность такого спо-

²¹ Физическую метафору разнонаправленных векторов для описания переживания использует Левинас, когда реконструирует «диалектику мгновения», содержащуюся в нем двойственность порыва и усталости. См.: Левинас, Э. Указ соч. — С.17.

ра — это *бытие-другим*. Спорить — значит *становиться* другим. Поэтому для спорящего открываются новые онтологические горизонты, открывается возможность изменения, трансформации. Спор есть разновидность трансценденции, выхода за пределы своего собственного, обретение собственного в другом. Спорящий не только принимает «роль другого», не только встает на точку зрения другого, но ищет свое фактическое «вот» в «там». Понимать другого, проживать с ним его мысль, «влезать в шкуру другого» — значит разотождествлять свое «я» с тем, с чем оно было отождествлено, терять то устойчивое «я», которое было до опыта спора, и находить его в споре заново как возможность иного или возможность быть *другим*. *Другой* не замена для «я» и не новое «я», но инстанция, указывающая направление, путеводитель. Нельзя стать *другим*, потому что *другого* нет как ставшего, *другим* можно только становиться. *Бытие-другим* — это еще одно черновое состояние, незавершенный способ быть, жизнь в модусе «пере».

Проиллюстрируем обе противоположные стратегии экзистенциального спора в ходе анализа повести Джона Фаулза «Башня из черного дерева». Главные спорщики здесь — два художника, прославленный семидесятилетний живописец Генри Бресли и молодой талантливый колорист и искусствовед Дэвид Уильямс. Кульминация повести — спор, разгоревшийся за ужином, в первый же день приезда Дэвида в Котминэ (усадьба Бресли). Вместе с тем спор организует все произведение, с начала и до конца. С первых же страниц повествование как бы устремлено к нему, а затем, уже после случившегося поединка, живет его отголосками и продолжениями. Поединок оказывается тем неотвратимей, чем чаще возникает фигура уклонения и предостережения от спора. Прежде всего, Дэвида предупреждал его начальник, глава лондонского издательства, придумавший командировку Дэвида в Котминэ: «*Не спорьте с ним об Англии и англичанах, избегайте разговоров о его пожизненном изгнании*»²² (курсив мой. — В.Л.). Дэвид предчувствовал возможность столкновения, по-

²² Фаулз, Д. Коллекционер: роман, повесть / Джон Фаулз. — СПб: Фолио, 1993. — С.278.

скольку «мнение Бресли о том, что полная беспредметность — ложный путь в искусстве, было широко известно», и «надеялся *избежать* споров, но если это не удастся, то он *примет бой* и попырует втолковать старику, что современному обществу уже не свойственна подобная узость взглядов. Доказательством служит хотя бы тот факт, что Дэвид принял предложение издательства»²³ (курсив мой. — В.Л.).

Собственно говоря, к этому моменту все необходимые логические различия проведены: мы уже знаем предмет будущего спора — беспредметное искусство — знаем тезис Бресли, что оно — «ложный путь в искусстве», знаем анти-тезис Дэвида, согласно которому в современную эпоху не может быть ложных или истинных путей в искусстве, все пути возможны, и, наконец, даже знаем примерный характер его аргументации. Антитезис Дэвида, очевидно, предполагает гносеологический, «правильный спор», в котором ищется истина как соответствие действительности. А действительность такова, что нет надобности спорить, поэтому, по сути, позиция Дэвида бесконфликтна и заранее примирительна, и ее также можно рассматривать как форму уклонения от спора. Он и в самом деле старался уклониться от спора в Котминэ: «Дэвид не стал спорить. Старик произносил имя Пикассо так, что оно приобретало неприличное звучание», в разговоре с Мышью (помощницей Бресли) опять-таки «он не стал спорить — его дело сторона»²⁴. Мышь в свою очередь советует Дэвиду не обращать внимание на язвительные реплики Бресли, не терять выдержки, хотя тень скандала уже промелькнула, и знание Бресли о том, что его гость — талантливый художник-абстракционист, не оставляет никаких сомнений на счет неизбежной схватки.

И вот поединок состоялся. Бресли все-таки спровоцировал Дэвида: «Пифагор», «обструкция» (вместо «абстракция»!), «кубистская бессмыслица» — неприкрытое нападение на Дэвида, вызов брошен. Это слово, кстати, прозвучит ближе к финалу повести, когда Дэвид, продолжая спор

²³ Фаулз, Д. Указ. соч. — С.285

²⁴ Там же. — С.296,302.

уже с самими собой, осознает, что «именно вызов ему и был брошен»²⁵. Спор сразу начался как «бой», о чем не раз говорится к тексту: не как спор гносеологический, «правильный, заботящийся об объективной истине, а как спор экзистенциальный, как поединок личностей, поставивших — каждая всю себя — на то или иное направление в искусстве и, следовательно, на то или иное отношение к жизни. «Для меня она имеет смысл, сэр», — принимает вызов Дэвид, отстаивая свое право на *частную истину*. Первый раунд закончился относительно мирно. Дэвид по-прежнему придерживался тактики уклонения от спора. «До конца ужина Дэвид, по молчаливому уговору с Мышью, старательно избегал разговора об искусстве»²⁶.

Однако спор только прервался, но не завершился. Второй раунд начался новым выпадом Бресли: «логарифмическая линейка», «величайшая измена в истории искусства», «триумф евнуха». Характерно, что Бресли не заботится о чистоте тезиса и бьет, как автоматной очередью, сразу по нескольким точкам одной мишени, постоянно прибегая к запрещенной в «правильном споре» аргументации *ad hominem*. Приведем полностью последующий и важнейший фрагмент поединка.

- Но разве философии не нужна логика? А прикладной математике не нужна чистая форма? Так же и искусство должно иметь свои основы.

- Бред. Не основы. Зады. — Старик кивнул на Мышь. — Пара сисек и... И все, что положено. Такова реальность. А не ваши дурацкие теории и педерастические краски. Я знаю, Уильямс, против чего вы все ополчились.

Мышь тем же ровным, невозмутимым тоном перевела:

- Вы боитесь человеческого тела.

- Просто меня больше интересует разум, чем половые органы.

- Да поможет бог вашей жене.

- Кажется, мы говорили о живописи, — спокойно заметил Дэвид...

²⁵ Фаулз, Д. Указ.соч. — С.376.

²⁶ Там же. — С.307.

Наступила напряженная пауза, старик глядел неподвижным взглядом, соображая, что сказать в ответ; сцена эта напомнила поединок фехтовальщиков, снятый замедленной съемкой.

- Кастрация. Вот ваши правила игры. Разрушение.

- Есть более страшные разрушители, чем нефигуративное искусство.

- Бред.

- Попробуйте убедить в этом жителей Хиросимы. Или тех, кого жгли напалмом.

Старик сердито фыркнул. И снова — молчание.

- Точные науки лишены души. Беспомощны. Крыса в лабиринте...

Разговор перешел на грубую брань и личности, и Дэвид понимал, что пытаться защитить себя или привести разумные доводы — значит подлить масла в огонь.

- Знаю я вашего брата. — Старик, уставясь на полный бокал, отрывисто выбрасывал слова. — Предали крепость. Продали. Называете себя авангардом. Экспериментаторы. Как бы не так. Государственная измена — вот что это такое. Научная похлебка. Пустили под откос всю честную компанию.

- Абстрактная живопись — уже не авангард. И разве лучшая пропаганда гуманизма не основана на свободе творчества?

Снова пауза.

- Трепотня.

Дэвид принужденно улыбнулся.

- Значит, назад, к социалистическому реализму? К контролю со стороны государства?

- А вас что контролирует, Уилсон?

- Уильямс, — поправила Мышь.

- Бросьте эту либеральную болтовню. Наслушался я ее на своем веку. *Игра по правилам*. Трусы. — Бресли нацелился на Дэвида пальцем. — Я слишком стар для этого, мой мальчик. Слишком многое повидал. Слишком много людей погибло во имя порядочности. Терпимость. Чтoб зады себе не перепачкать²⁷ (курсив автора. — В.Л.).

Бресли не хочет играть по правилам, не хочет спорить по правилам, он совершает все те ошибки, которые перечислял Поварнин: переход на личности, брань, инсинуации, изменение тезиса, бесформенность, отсутствие опровержения. Но это ошибки, с точки зрения отвлеченного гносеологического разума. Бресли же ведет спор совсем из других соображений. Нападая, он защищается, защищает свое «я» от, как ему кажется, угрожающих всему делу его жизни, новейших тенденций в искусстве, персонифицированных в лице Дэвида. Агрессивность Бресли проистекает из сознания неуверенности, возможной потери собственной значимости в современном мире, из сознания пошатнувшегося статуса, поколебленных основ, из чувства заложника, оказавшегося в стане врага. «Думали хладнокровно прикончить меня? Я на это не иду»²⁸. Поэтому как homo polemicus он не особо прислушивается к тому, что ему говорят, и стоит на смерти. «Чем убедительней ваши аргументы, — говорит Мышь о Бресли, — тем меньше он вас слушает... Это такой своеобразный стиль. В нем есть даже что-то искреннее. Словно он хочет сказать: “Я не снизойду до твоего возраста. Я стар, хочу быть самим собой и понимать тебя не желаю”»²⁹. Вот слова, которые homo polemicus может начертать на своем знамени: «Хочу быть самим собой и понимать тебя не желаю». Дэвид прекрасно все видит. Он видит перед собой «бумажного тигра», человека, «который все еще жил в мире, существовавшем до его появления на свет. Вспышки агрессивности Бресли были основаны на смехотворных, изживших себя представлениях о том, что может шокировать людей, служить той красной тряпкой, которая приводит их в бешенство; как это ни грустно, но разговор с Бресли напоминал игру матадора со слепым быком»³⁰. Спорить бессмысленно, доказать ничего невозможно, а главное не нужно. «К чему опять ломать копыя, — думал Дэвид после окончания второго раунда

²⁷ Фаулз, Д. Указ.соч. — С.310-312.

²⁸ Там же. — С.307.

²⁹ Там же. — С.337.

³⁰ Там же. — С.296.

поединка, — когда вопрос этот давно решен — *de facto* и *de jure* — еще задолго до рождения Дэвида? Не всякая форма естественна, а цвет не подчинен ей... Споры на эту тему так же излишни, как споры о знаменитой теории относительности Эйнштейна. Ведь расщепили же атомное ядро. Можно оспаривать применение, но не принцип³¹.

Однако и Дэвид — *homo polemicus*, он также ведет спор не объективной истины ради, а обороняя собственные экзистенциальные рубежи. Ответить на вызов для Дэвида — это значит отстоять то, что он «действительно живописец», а не «всего-навсего бездарный пустобрех». Поэтому он продолжает полемику, которую Мышь, взявшая на себя роль посредника (собственно, она не случайно — Мышь, медициническая ее функция в повести глубоко архетипична), переводит на язык «правильного спора», язык тезисов и аргументов.

- Он хочет сказать, Генри, что твоему искусству и твоим взглядам на искусство ничего не угрожает. Места хватит всем...

- По мнению Генри, нельзя относиться терпимо к тому, что считаешь дурным...

- Искусство есть форма речи. Речь должна опираться на то, что нужно человеку, а не на абстрактные правила грамматики. Ни на что, кроме слова. Реально существующего слова....

- Отвлеченные понятия в самой своей основе опасны для искусства, потому что отвергают реальность человеческого существования. А единственный ответ фашизму — это реальность человеческого существования³².

Бресли формулировал экспрессивней: «Лучше уж чертова бомба, чем Джексон Боллок»³³.

Отцы и дети. Спор поколений. Перед нами, с одной стороны, человек, «продолжавший мыслить категориями титанических битв начала двадцатого века», отождествляющий жизнь и искусство, строящий одно как другое, и,

³¹ Фаулз, Д. Указ.соч. — С.313.

³² Там же. — С.313-314.

³³ Там же. — С.315.

с другой стороны, человек, для которого «дегуманизация искусства», автономность его мира также естественны, как логика или техника массового образования. Мифический, законсервированный, обособленный мир старика, мир остановленного времени, мир, в котором еще живы первобытные инстинкты, а обычные повседневные будни как бы сошли с полотен великих художников, мир, в котором жизнь напоминает грезу, кельтское предание, и современный мир рефлексии, анализа, разума, разложившего цветовую палитру природы, мир коммерческого успеха, мир, в котором уже нет надобности спорить о вкусах и вести бои за эстетику, мир, основанный на респектабельности, открытости, плюрализме и непродубужденности.

Вечерний поединок окончен, но спор для спорящих незавершен. Он поселился в их сознании и продолжает развиваться, как продолжает свое движение черновик, делая временные остановки у причала чистовика. Они уже никогда не выберутся на безопасную сушу, на территорию устойчивости. Их захватил поток экзистенциального спора, где волны тезисов и аргументов наплывают друг на друга, меняются местами, повторяются, разбегаются в разные стороны, но никогда не утихают. «В тоне Бресли звучала горечь; вдруг вспыхнул крошечный красный огонек; что-то еще болело. Дэвид видел, что разговор возвращается к спорам об абстракционизме и реализме и к воспоминаниям об Испании. Неприязнь старика к Пикассо стала понятна»³⁴. Для homo polemicus быть — значит быть в респонзивном состоянии черновика, незавершенности, в состоянии вопроса, онтологической подвешенности. Номо polemicus должен вечно подбирать слова, доводы, варьировать, тасовать, перебирать возможные тактики защиты и нападения, быть готовым упреждать удары, переформулировать позиции. Спор живет в нем, потому что он живет в споре, и наоборот. Телохранитель собственного «я», он отвечает за его тотальную оборону, разучивает боевые приемы, тренируется в боевых искусствах.

³⁴ Фаулз, Д. Указ.соч. — С.347.

Но экзистенциальный спор знает совершенно неожиданные и непредсказуемые смещения. Ното *polemicus* вдруг сам отдает врагу ключи от обороняемой крепости, переходит на его сторону, сдает «я», обнаруживая возможность *бытия-другим*. Но вот парадокс: это не переживается как измена или предательство, а, наоборот, как *соблазняющий* дар, как приобретение для «я» новой, неслыханной ранее онтологической возможности.

Так Дэвид вдруг осознает, что «слепым быком» был, скорее, он, а не Бресли. Правда, ему для такого перерождения понадобился еще и стремительный, «противоречащий логике» роман с Мышью, роман, высветивший в Дэвиде то, что он успешно прятал от самого себя, что обходился, как «явный подводный риф в первый вечер в разговоре со стариком»³⁵. Выхав из Котминэ, он увез спор с собой, в себе. Голос Бресли, его точка зрения теперь зазвучали в сознании Дэвида по-другому, нашли здесь свою агентуру. На какое-то время Дэвид стал Бресли, посмотрел на себя его глазами. «Теперь же он увидел страшную картину — он в тупике, ибо он родился в период, который грядущие поколения, говоря об истории искусства, назовут “пустыней”... Художник боится, как бы его живопись не отразила его образа жизни, а возможно, этот образ жизни так дискредитировал себя, художник так старается устроиться поуютнее, что он невольно стремится замаскировать пустотелую реальность с помощью технического мастерства и хорошего вкуса. Геометрия. Безопасность, скрывающая отсутствие какого-либо содержания... Дэвид же углубился в книги, рассматривает искусство как общественный институт, науку, академическую дисциплину — как дело, требующее субсидий и дебатов в различных комиссиях... Дэвид и его сверстники, а также те, кто придет им на смену, уподобившись зверям, рожденным в неволе, будут только созерцать из своих клеток ту зеленую свободу, которой пользуется старик. Дэвид понял, что произошло с ним за истекшие два дня: точно подопытной обезьяне, ему дали возможность взглянуть на свое утраченное подлинное “я”.

³⁵ Фаулз, Д. Указ.соч. — С.370, 376.

Его ввело в заблуждение излишнее следование моде, поощряемая официально фривольность, кажущиеся свободы современного искусства; он не догадывался, что все эти свободы проистекают из глубокого разочарования, разочарованного, но еще не совсем задавленного сознания не-свободы»³⁶. Дэвид понял, суть его жизни — это безопасность, отсутствие риска, «нормальный логический процесс», страх перед экзистенциальным выбором, страх в силу естественного желания нравиться, в силу «представления себя другим в повседневной жизни» (И.Гофман). Все язвительные реплики, которые бросал ему Бресли, теперь Дэвид сам адресовал себе: «кастрация», «триумф евнуха», «башня из черного дерева».

Спор есть *бытие-другим* в не меньшей степени, чем бытие самим собой. Трансформируется сам статус «я»: «я» отыскивается в *другом*, становится *другим*, следовательно, вообще начинает *становиться*. Дэвид не использовал эту возможность, не использовал возможность *быть возможностью* или *другим*. Временный переход на сторону *другого*, «возможность взглянуть на свое утраченное подлинное “я”» завершились для Дэвида сознанием того, «что он никогда не станет другим, что будет писать по-прежнему, выбросит этот день из памяти, всему придумает иное толкование... Рана заживет, корка отвалится, и кожа будет гладкой, как прежде»³⁷. Возможность быть *другим* для Дэвида закрылась.

Она спрашивает:

-Ну, а ты, милый как?

Он сдается тому, что осталось: абстракции.

-Уцелел³⁸.

И, тем не менее, нет никаких оснований считать, что спор для Дэвида завершен. Более того, не реализация, онтический отказ от одной из экзистенциальных возможностей спора только подчеркивает, что для Дэвида теперь всегда будет актуальной защита своего собственного «я», того

³⁶ Фаулз, Д. Указ.соч. — С.377-378.

³⁷ Там же. — С.380.

³⁸ Там же.

«я», которое у него уже имеется, которое он отождествил с одним из направлений в живописи и одним из отношений к жизни. Он действительно будет всему, что с ним случилось в Котминэ, «придумывать иное толкование», будет оправдывать себя, залечивать травму, защищать от потенциальной угрозы, от нападений Бресли, точно так же, как Бресли всю свою жизнь спорит с очными и заочными оппонентами, борется с ветряными мельницами, держит глухую оборону. Дэвид подхватил знамя Бресли, знамя *homo polemicus*, знамя, на котором начертано: «Хочу быть самым собой и понимать тебя не желаю». Жизнь Дэвида стала спором, в который он непроизвольно оказался втянут, спором-черновиком, спором как вечным зановозавоеванием своего «вот».

Д) Транс-спор или спор супрематический

Спор как ответ на вызов и *бытие-другим*, спор как *угроза* и *соблазн* — две равновозможные и разнонаправленные экзистенциальные стратегии спора. У Дэвида они чередовались, следовали друг за другом, пока не победила первая, которая для Бресли была единственно приемлемой. Однако это не значит, что две указанные стратегии реализуются в споре только в одиночку, либо чередуясь. Сложность, многомерность и феноменологическая парадоксальность спора в том и состоит, что и *homo polemicus*, и бытие другим могут актуализироваться одновременно, то есть во время длящегося актуального Теперь переживания, во время «пере». Оба вектора могут совмещаться, накладываться, как раз образуя ту напряженную экзистенциальную незавершенность и переходность спора, которая прежде всего и делает его фундаментальным способом человеческого бытия. Спорить — значит быть собой и быть *другим* одновременно, отстаивать своя «я», которое оказывается «я» *другого*, становиться *другим*, обороняя свое «я». Собственно говоря, в этом случае такие понятия, как «я» и «другой» размываются, превращаются в призраки, их онтиче-

ское измерение самим событием спора как эпохе заключается в скобки. Спорящий входит в чистое состояние спора, знающее только экзистенциальные векторы, отсылающие буквально ни к чему, в никуда, в чистые противоположности, без какого-либо намека на их онтическое закрепление. Это спор как транс, как метафизический транспорт, мчащийся по смысловому полю без видимых ориентиров. Для такого спора не важен, а по существу и не нужен предмет: предмет становится поводом, трамплином, остающимся далеко позади траектории прыжка. Это спор *супрематический*, поскольку он довлеет над любой предметностью, превосходит, вытесняет ее, как с картин Казимира Малевича. Это спор *ни о чем*, потому что он сам *что-то*. Он перестал быть средством и стал целью в себе, искусством ради искусства, спором самовитым, спором как таковым, еще одной пощечиной общественному вкусу. Супрематизм спора, чистые формы, раскрашенные плоскости, их причудливые сочетания, черное на белом, белое на черном, квадраты и круги — экзистенциальная серафическая материя спора, наркотическое зелье смысла, забвение сущего и открытие бытия!

Супрематия спора сродни парадоксу шпиона, как его феноменологически описывает А. Секацкий. В какой-то момент у шпиона начинает действовать тяга к «двойной игре». «Главная причина возникающего влечения — в том, что первоначальная сладость смены идентификации требует повторения. Поменяв однажды ряд важнейших экзистенциалов, определяющих человеческий удел, — имя, родину, биографию и т.д., выпутавшись из связки, которая для простого смертного завязана двойным узлом, агент вступает в пространство свободы, знакомое лишь настоящему номаду — одинокому кочевнику, пирату, транссексуалу. Его настоящей родиной становится не какое-то конкретное отечество людей, а сама среда шпионажа: так рождается Супершпион... И здесь, уже на следующем диалектическом витке, мы достигаем новой развилки парадокса? Именно они, супершпионы, подозреваемые в измене, со-

хранили верность однажды сделанному выбору — чему-то (или кому-то) оказавшемуся для них внутренне подлинным — штирлицу в себе»³⁹.

Родина спорщика-супрематиста не «я» и не «другой», а спор как таковой. Бесконечное черновое полотно трансспора позволяет вкушать «сладость смены идентификации», осуществлять отказ от любой окончательной идентичности, самотождественности. Транс-спор — это контрабандный индийский товар под европейскими этикетками, это прорыв цинковой скорлупы европейского *ratio* и появление на свет существа, не мечтающего о владении истиной и миром. Это желание чистой незавершенности, бредящего существования, экзистенциальной левитации, парения над собственным земным уделом. Транс-спор — это разновидность медитативной практики, пользующейся языком университетов, языком научных статей, птичьей глоссологией профессорской речи.

Почему спорщик вступает в спор? Чтобы доказать свою правоту? Но если он уверен в своей правоте, зачем ему вступать в спор? Если для него тезис бесспорен, зачем он предоставляет его стихии спора? Неужели, чтобы убедить в нем другого? Неужели спорщик так наивен? Нет, конечно, секрет этого порыва иной — *влечение к спору*. Пускаясь в доказательства, спорщик производит спорность собственной точки зрения, потому что все, о чем идет спор, становится небесспорным по определению. Даже вознамерившись по гносеологической или просто человеческой наивности доказать нечто безусловное, спорщик производит спорность как таковую. Спор — смертельная онтологическая воронка, засасывающая любой находящийся поблизости предмет, засасывающая экзистенцию, увлекающая ее на дно, поближе к затонувшим цивилизациям. Все, что может обещать спор, — это отсутствие гарантированности, отсутствие безопасности. Безопасна истина. Безопасен чистовик: почва, знание, суша, «я». Но вот слышится вызов, и экзистенция отправляет *security* в долгосрочный неоплачиваемый

³⁹ Секацкий, А. Три шага в сторону: роман, эссе / Александр Секацкий. — СПб.: Амфора, 2000. — С.172.

мый отпуск, выбирая судьбу homo polemicus или устремляясь к *другому* как к своей возможности, или, наконец, решаясь на супрематию, чистое бескорыстное и смертельное для всякой идентичности служение спору, решаясь на черновик как совершенно особый способ бытия.

Е) Автополемос: «люди о двух головах»

*Каждый день ты должен идти
в поход против самого себя.*

Ф.Ницше

Мало есть писателей, которые, достигнув шестидесяти лет, не желали бы зачеркнуть то, что они написали, будучи двадцати или тридцати лет.

Фр.Бэкон

Последний модус спора нас ставит лицом к лицу еще с одним экзистенциальным измерением спора, феноменом, с одной стороны, кажущимся банальным, с другой стороны, претендующим на то, чтобы быть основанием всех прочих модусов экзистенциального спора. Совмещение двух векторов, конститутивное для супрематического спора фундировано в «курсировании» «я» от себя к *другому*, в драматургии сдачи своих исходных экзистенциальных позиций, и их обратном возвращении, в новом занятии глухой обороны. Нередуцируемая онтологическая задетость заставляет вновь и вновь определять свое «вот» в отношении к «здесь» и «там», заставляет отвечать на вторжение патетической вопросительности (патоса) в твое существование. Так и мечется «я» между противоположными лагерями, чередуя стоянки и крепости, не в силах выбрать что-то одно. Это, конечно, не супрематическая левитация в беспредметном воздушном пространстве спора, опьяняющая своей чистой смысловой динамикой. Наоборот, тут мы сталкиваемся с вполне земной, тяжелой ношей, болезненной обреченностью на мытарство, неприкаянностью и непреодолимой разорванностью существования.

Как это возможно? Почему homo polemicus так поступает? Думаю, тут дело не в его хотении, а в совершенно особом феномене, насквозь пронизывающем экзистенцию. Речь идет об автополемосе или споре с самим с собой. *Автополемос* — еще одна онтологическая возможность, которой располагает опыт спора.

Нередко спорщики во имя победы уличают друг друга в том, что оппонент противоречит сам себе. Ты сам себе противоречишь — звучит как вердикт. Логическая герменевтика, в частности, занимается тем, что выискивает противоречия в известных и давно признанных философских системах⁴⁰. Между тем логическое противоречие, у которого неволью оказывается человек в плену, не есть автополемос. Автополемос — *сознательное раздвоение между тезисом и антитезисом*, заинтересованная пробежка от одного к другому, нежелание или неумение окончательно выбрать что-то одно. Логика, холодный анализ тезиса и антитезиса в каждом конкретном случае могут и не усмотреть противоречия, однако если оно переживается мной как таковое, значит, я уже спорю с самим собой. Послушаем Митю Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь!... Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинается с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеал Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил»⁴¹. Парменид был отчасти прав, говоря о таких «широких» «людях о двух головах»: «Беспомощность жалкая правит // В их груди заплутавшим умом...»⁴². Достоевский — широкий че-

⁴⁰ Шульга, Е.Н. Когнитивная герменевтика / Елена Николаевна Шульга. — М.: ИФРАН, 2002. — С.199.

⁴¹ Достоевский, Ф.М. Указ.соч. — С.93.

⁴² Фрагменты ранних греческих мудрецов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И.Д. Ро- жанский. — М.: Наука, 1989. — С.296.

ловек с заплутавшим умом, вмещающий в себя всех своих раздвоенных персонажей, как, впрочем, и любой писатель, а также любой читатель вообще, постольку, поскольку он живет жизнью персонажей. Разумеется, обычный для психопатологии шизоидный раскол, представляющий собой в основном расщепление между «я» и телом, порождающее путаницу между «здесь» и «там», «внутри» и «снаружи»⁴³ — вовсе не то же самое, что Расколотов. Однако и расколотовое «я» Расколотовова, где все «противоречия вместе живут», выступает образцовой шизополемической моделью существования. Шизофреник не спорит с собой, а Расколотов спорит, он смотрит на себя глазами других персонажей, подыскивает аргументы, приходит к разным выводам.

Конечно, не всякий автополемос такой мучительный. Мы знаем огромное множество примеров из истории науки и культуры, когда автор спорил с самим собой по истечении определенного времени. Вот, например, признания Витгенштейна: «Четыре года назад у меня был повод перечитать мою первую книгу и пояснить ее идеи... Тут мне вдруг показалось, что следовало бы опубликовать те мои старые и новые мысли вместе; что только в противопоставлении такого рода и на фоне прежнего рода мыслей эти новые идеи могли получить правильное освещение. Ибо, вновь занявшись философией шестнадцать лет назад, я был вынужден признать, что моя первая книга содержит серьезные ошибки»⁴⁴. Так Рембрандт, неудовлетворенный «Данасей» 1636-го года, через десять лет прямо поверх холста написал другую, уже всемирно известную. Так, Уильям Блейк через несколько лет после «Песен невинности» написал «Песни опыта», где развенчал свои прежние взгляды на человека, Бога и некоторых кумиров. Так, Платон сжег все свои поэтические рукописи и занялся философией, а Пастернак, наоборот, обозвал неокантианцев, у которых учился, «скотами интеллектуализма», порвал с соб-

⁴³ Лэнг, Р.Д. Расколотовое «Я» / Рональд Лэнг. — М.: Белый кролик, 1995. — С.188.

⁴⁴ Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I / Людвиг Витгенштейн. — М.: Гнозис, 1994. — С.78.

ственным философствованием и занялся искусством. Так, Платонов пошел против Платонова, показав в своих великих романах, во что обратились его юношеские утопические коммунистические мечты. Везде здесь мы видим не смену занятий или масок, не социальную мобильность, не перенос трудовой карточки из одного учреждения в другое. Тут очевидно отрицание самого себя прежнего, разрыв с самим собой, автополемос. Маска не знает разорванного «я» — это такая форма самоотношения, когда «я» устраивается максимально комфортно, оно однозначно и гармонично внутри себя, тогда как автополемос есть напряжение и дискомфорт, есть фундаментальный подрыв идеи гармонии и гармонизации, эксплуатируемой ныне различными психологическими практиками и религиозными учениями. Автополемос видит во внутренней гармонии источник стагнации и смерти; жить полноценно, интенсивно — значит противоречить себе. Ничто не может быть отвергнуто окончательно. «Жалкая беспомощность» двухголового человека, вроде бы не способного, как буриданов осел, на абсолютный выбор, превращается в абсолютную творческую силу. Кому бы нужен был Кьеркегор в качестве однозначного религиозного доктринера?! Он интересен и не как лицедей, а как человек расколотый, не раздвоенный даже, а рас-троенный, *Авраам* и *этик* с неискоренимыми манерами *эстета*, тонкий стилист, живущий на самой высоте опыта веры. Платон в свою очередь остался поэтом, Пастернак философом, а Платонов — романтиком. Даже отринутое остается, витает в спектре онтологических возможностей, притязает на «я».

Присмотримся к автополемосу внимательней. Что означает противоречить себе? Вероятно, тут возможна широкая интерпретация, учитывающая «широту» противоречащей себе души, и узкая, более строгая. В первом случае мы обнаружим автополемос в самых разных переживаниях и формах существования: от сомнения до раскаяния, от чувства вины до рефлексивности как таковой, от аскезы и самоограничения до самоубийства, от борьбы с искушением до преодоления собственных пределов. Сомневаться в чем-либо — значит не доверять первому ощущению, первой мысли, значит предполагать и другие ощущения,

мысль, противоположные первым. Сомнение — оспаривание себя, причем часто довольно болезненное, не зря говорят «терзаемый сомнениями». Правда, сомнение имеет вероятностную, модальную форму, протекает в модусе «а может быть». Поэтому вообще всякое предположение, всякое «а может быть» есть уже элементарная форма автополемоса. Если мы не останавливаемся на том, что есть, а устремлены к тому, что *может быть* или, тем более, должно быть, нами правит автополемос. Идея *должного* как таковая понятна только как полемическая идея, примененная же к самому себе — как автополемическая. Мы рассматривали ее, реконструируя импликации идеи переходности в текстах Бахтина, где вступают в конфликт «есть» и «должно», данность и заданность.

Суицидология знает виды самоубийств, являющиеся прямым и самым крайним следствием автополемоса. Это так называемые *ретрофлексивные*⁴⁵ или, в терминологии американского психолога Э.Шнейдмана, *эготические* суициды⁴⁶. Их причина кроется во внутреннем конфликте «между различными частями души самоубийцы, единственным способом разрешения которого становится ауто-деструкция или аннигиляция Self... Ретрофлексивные самоубийства характеризуются продуманностью деталей и способа заранее планируемого акта саморазрушения. Именно при подготовке к нему в воздухе надолго повисает гамлетовский вопрос “Быть или не быть?”, завершающийся суицидальным чувством беспомощности безнадежности»⁴⁷. В суицидологии говорится и о суицидах как *самонаказании*, осуществляемом Я-судьей над Я-подсудимым⁴⁸. Фрейд также считал суицид эпифеноменом внут-

⁴⁵ Моховиков, А.Н. Психическая боль: природа, диагностика и принципы гештальт-терапии / А.Н. Моховиков // <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=90>

⁴⁶ Шнейдман, Э. Душа самоубийцы / Эдвин Шнейдман. — М.: Смысл, 2001. — 315 с.

⁴⁷ Моховиков, А.Н. Указ. соч.

⁴⁸ Банщикова, Е.Г. Философские и методологические основы психопатологического анализа самоубийств / Е.Г. Банщикова // <http://www.rusmedserv.com/psychsex/su.shtml>; 24.01.2002.

ренного конфликта, а именно битвы двух основных влечений — Эроса и Танатоса.

Спор с самим собой — результат коллапса интенциональности желающей машины. «И ненавижу, и люблю», — писал Катул, имея в виду не боровский принцип дополнительности, а разброд и шатание в собственном чувстве. Здесь «и» не примиряет и соединяет, а противопоставляет. Если мы одновременно хотим сладкого и понимаем, что нам его нельзя, хотим запретного и боремся с искушением, если мы раздвоены между чувством и долгом, как герои греческих трагедий, если мы желаем *желание другого* и в то же время хотим быть в своей желании автономными — таков автополемос в широком смысле. В узком же смысле — это выдвижение против одного тезиса, с которым ты себя отождествляешь или отождествлял (так или иначе автополемос всегда предполагает респонзивную диахронию), другого тезиса, не менее значимого для тебя. Тезис здесь — не обязательно вербализированное и законченное суждение. Им может быть род занятий, поступок, не до конца артикулированная идея, все то, где до поры до времени находит себе прибежище человеческое «я».

Все перечисленные конкретные формы автополемичности, спора с самим собой, которыми прожито наше повседневное существование, коренятся в исходной онтологической амбивалентности пере-живания или жизни в модусе «пере». Кант вплотную подошел к этой идее. Он гениально указал на *естественную антитетику разума*, «сети которой вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума, так как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них»⁴⁹, неизбежно, потому что в жажде безусловного выпрыгивает за пределы чувственного опыта в сферу трансцендентальных идей или «умствующих положений». В этой сфере не может быть подтверждения опытом, разум свободно использует все свои чистые возможности, образующие «диалектическую арену для борьбы, где всякий раз побеждает та сторона, которой позволено на-

⁴⁹ Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант. — М.: Мысль, 1994. — С.257.

чать нападение, а терпит поражения, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться»⁵⁰. Кант подчеркивает, что можно сделать эту войну безвредной, но она «никогда не может быть искоренена»⁵¹. Возможно, правда, теоретическое примирение спорящих сторон. Кант это и делает, показывая гносеологическую беспредметность и некорректность спора о том, что выходит за пределы опыта. Но он также понимал, что «естественная антитетика разума» не просто спекулятивное недоразумение, поскольку имеет непосредственное отношение к *разуму практическому*, а я бы сказал — к экзистенции. А.В. Ахутин справедливо спрашивает, «как возможна вообще идея разума, спорящего с самим собой о самих идеях разумности»?⁵². Она возможна, так как спор укоренен не в абстрактной природе чистого разума, он там появляется, потому что сначала является фундаментальной структурой бытия человека, являющейся страдательно-респонзивной, амбивалентной структурой перехода. Эта структура раскрыта Бахтиным в диалектике данного и заданного, в категориях единого и единственного бытия-события и нудительной необходимости возобновляющихся усилий по признанию, утверждению своего места в бытии, своей фактической ответственности. В свою очередь Хайдеггер выявил исходную автополемичность бытийной конституции вот-бытия в базовой амбивалентной структуре перехода между подлинным и неподлинным, где обе основные экзистенциальные возможности не могут быть сняты, исчерпаны, редуцированы друг к другу, поскольку, с одной стороны, вот-бытие всегда публично и перехвачено *das man*, поет под его дудку, с другой стороны, будучи бытием-к-смерти, вот-бытие обращено к своему подлинному, то есть онтологически наделено собственным сокровенным мотивом, всегда располагает безотносительной возможностью встречи с собственной самостью.

⁵⁰ Кант, И. Указ.соч. — С.265.

⁵¹ Там же. — С.265.

⁵² Ахутин, А.В. Тяжба о бытии / Анатолий Валерьянович Ахутин. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — С.15.

Итак, человек спорит с другими, потому что он всегда уже спорит с самим собой. Видимо, тут кроются экзистенциальные истоки происхождения искусства аргументации и диалектики вообще. Искусство аргументации, как писал Л.Фейербах, предполагает наличие «двух лиц» у мыслителя, предполагает, что «мыслитель раздваивается при доказательстве; он сам себе противоречит, и лишь когда мысль испытала и преодолела это противоречие с самой собой, она считается доказанной. Доказывать — значит оспаривать... Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он *противник самого себя*»⁵³ (курсив автора. — В. Л.). Прежде чем доказывать что-то другому, я должен доказать это что-то себе, я должен быть убежден в собственном доказательстве, значит, оно исходно является доказательством для меня. Мы прекрасно знаем, что человек способен на многое, чтобы только доказать определенные вещи самому себе, убедить себя в чем-то. Собственно, как и разубедить себя.

Кому Сократ хочет доказать в «Федоне», что душа человека бессмертна? Заметьте, он делает это на самом пороге смерти, когда его уже расковали и отдали распоряжение насчет казни. Неужели своим друзьям и ученикам, с которыми он беседует в последний раз? Неужели им это так важно в тот момент, когда должен погибнуть их учитель и которого они хотят спасти? Станиславский бы сказал: «Не верю!» Скорее всего, друзья идут на хитрость, давая Сократу выговориться, убедить самого себя. И Сократ, о котором они потом создадут миф, принимает игру. Тут появляется спасительная идея философии как упражнения в смерти только потому, что философ пребывает в пространстве чистой мысли, появляются знаменитые четыре доказательства бессмертия души, в которых единственное рациональное зерно — это учение о «припоминании», то есть об априорности знания, появляется вообще несвойственное греку представление о теле как тюрьме. Разве можно полагать, что Сократ в этот момент спокоен, что в нем не говорит страх обреченного человека, который хо-

⁵³ Фейербах, Л. Избранные философские произведения. Т.1 / Людвиг Фейербах. — М.: Мысль, 1955. — С.73.

чет в то же время уйти достойно! Проблема Сократа не в том, что он придумал рационализм для другого, как полагал Ницше, а в том, что не мог договориться с самим собой. Ведь на суде он неоднократно заявлял, что Бог обязал его заниматься философией, «пытая и себя, и других»⁵⁴. Сначала себя! Потому что, как говорил М.Хайдеггер, спрашивая, человек всегда поставлен под вопрос.

Ахутин обращает внимание на то, что Платон считал сознание и внутренний диалог одним и тем же. Диалектическая способность — это искусство вопросов и ответов, которые душа задает себе в своей внутренней речи. Сначала себе, потом и только потому другому. Другому мы сообщаем свое мнение, но мысль не есть мнение. «Мысль возможна, когда мы *расходимся* с самими собой во мнении, готовы возразить, оспорить сказанное нами самими, иными словами, когда наше *заключение* расключается, возвращается во внутренний диалог. А если вопрос захватывает человека всерьез и внутренние собеседники способны основательно развивать свою аргументацию (свои «логосы»), то подобный диалог может развернуться, как, например, “Теэтет”, или “Софист”, или “Парменид”, иными словами, как сократическая беседа... Но этот диалог, спор, это обсуждение только тогда бывает *мыслящим*, мышлением *вслух*, когда он сохраняет внимательность внутренней речи, которую ведет с самой собой душа, сосредоточенная на том, о чем эта речь ведется» (курсив автора. — В.Л.)⁵⁵. Поэтому спор с другими — превращенная форма спора с самим собой. И чем яростней человек в полемическом пыле бросается на других, тем глубже его разлад с самим собой.

Правда, возможна и обратная логика, которая также имеет своих сторонников. Не спор с другими тут признается превращенной формой автополемоса, а автополемос есть просто проекция того спора, который мы ведем с другими. В.С. Библер раскрыл процесс теоретического творчества как непрекращающийся внутренний спор в голове теоретика между логикой математики и логикой физики,

⁵⁴ Платон. Апология. — 38е.

⁵⁵ Ахутин, А.В. Указ.соч. — С.48.

между теорией и философией, разумом теоретическим и практическим, а также эстетическим. Этот автополемос в голове теоретика есть, с точки зрения Библера, инкорпорированный в его сознание, во внутреннюю речь спор различных логик бытия, ведущийся в пространстве социума⁵⁶. Действительно, сознание — всегда *со-знание*, то есть знание, совместное с другими. «Сознание — не отшельническая келья, — как писал Чарльз Кули, — а место гостеприимства и общения»⁵⁷. «Нескончаемая беседа», которую мы ведем в своем сознании, — это коллоквиум голосов, каждый из которых связывается нами с тем или иным человеком (как правило, из ближайшего окружения). Все равно анонимны эти голоса, как полагал В.С. Библер, или персонифицированы, как считал М.М. Бахтин, мы втянуты «в большой диалог», мы пребываем в «трансцендентальном полемосе» (П.Слотердайк). Делез указал, что если бы не было *других* как *априорной структуры*, то не было бы и возможности как таковой, а значит и возможности другой точки зрения, была бы только одна моя. Автополемос был бы невозможен. Так что спор с самим собой оказывается спором *других между собой*, частью которого мы неизбежно являемся, поскольку экзистенция есть бытие-с-другими. Следовательно, автополемос в подобной логике не будет основанием различных экзистенциальных модусов спора, а лишь онтическим воплощением бытия-с-другими как фундаментальной бытийной структуры вот-бытия. Когда я спорю с собой, я сам себе другой, я смотрю на себя глазами другого. Вот и все. Так что перечеркнем написанное ранее и отправим в корзину. Вот только возникает один перформативный парадокс: как только я перечеркиваю то, что сам же написал, а это происходит со всяким, кто пытается быть точным и ответственным в своем высказывании, я попадаю в замкнутый круг автополемоса. Черновик, перечеркнутое слово — вот самый наглядный и всеобщий феномен автополемоса, а поскольку черновик принципиаль-

⁵⁶ Библер, В.С. Мышление как творчество / В.С. Библер. — М.: Политиздат, 1975. — С.70.

⁵⁷ Кули, Ч.Х. Указ.соч. — С.76.

но незавершаем (его завершение — лишь физическая смерть автора), постольку незавершаем и автополемос, бесконечный спор с самим собой.

2. Боль в перспективе экзистенциальной аналитики

*Боль является одним из тех ключей,
которые не только подходят к наи-
более сокровенным замкам, но и от-
крывают доступ к самому миру...
Скажи мне, как ты относишься
к боли, и я скажу тебе, кто ты!*
Эрнст Юнгер

2.1. Начало осмотра.

Не-(до)-разумения телесного сложения

Прежде всего — принуждение к вопрошанию. Там, где речь идет о смысле боли и болезни, принуждение к вопрошанию вовсе не очередная фигура речи, а безутешная онтологическая ситуация, связанная с феноменологическими особенностями переживания патологического. Как будет показано ниже, это переживание с необходимостью сопровождается радикальной вопросительностью в отношении собственного существования и бытия вообще.

Начну с одной дискуссии, прошедшей в 1992-м г. в Институте философии РАН и посвященной фигуре Мамардашвили, его комментариям к текстам Декарта, Пруста, Канта и т.д. Меня в данном случае интересует доклад Валерия Подороги, который касался мамардашвилиевских «Лекций о Прусте». В докладе говорилось, что так называемая «встреча» Мамардашвили и Пруста не состоялась. И не состоялась она потому, что Мамардашвили, интерпретируя Пруста, полностью обошел вниманием тот факт, что эпопея «В поисках утраченного времени» писалась в состоянии тяжелого астматического заболевания, которое в процессе письма Пруст отказывался лечить и кото-

рое как бы изживал своим письмом. Подорога отмечает, что Мамардашвили использует прустовское понятие «перебои сердца», но применяет его для прояснения чистой ситуации мысли, которая все время возвращается к началу как к своему трансцендентальному условию, условию точности, то есть для прояснения своеобразной точечной и идеальной топологии прустовского мышления. В то время как «перебои» эти, с точки зрения автора доклада, весьма заметные в самом тексте, в его стилистике, в развитии мысли, вызваны непосредственно астмой. Первые шестьдесят страниц есть «разные вариации описания астматического криза», и далее Пруст «научается использовать болезнь для формирования структур начала, для становления самой формы письма»⁵⁸. В частности, вводится запрет на дыхание и, как следствие, запрет на речь, на речевой характер произведения — все переходит в письмо, которое совершается в атмосфере, где невозможно дышать. И Подорога делает вывод, что «Пруст обладал астматическим переживанием мира»⁵⁹, что астма его онтологична, и вообще любая «приватизированная» болезнь получает онтологические характеристики. И дальше идет такая фраза: «Ведь Пруст пишет болезнь, и каждый из нас пишет свои болезни, свои граничности, и только через это может осуществиться выход (выход из болезни к какой-то норме). Напряжение только в этой точке может сохраниться, и мы должны рассматривать болезнь, патологию, поскольку она формирует обстоятельства усилия мысли...»⁶⁰. Итак, в мысль всегда включены «обстоятельства усилия», то есть некоторый телесный контекст, который нельзя эвакуировать из мысли. Разумеется, началась дискуссия, упреки в натуралистическом редукционизме. Подорога, отвечая, подчеркивал, что речь идет о «дополнительных источниках мысли», «параллельных измерениях», и на замечание

⁵⁸ Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / редактор-составитель В.А. Круликов. — М.: Прогресс, 1999. — С.135, 136.

⁵⁹ Там же. — С.142.

⁶⁰ Там же. — С.143.

Ахутина о том, что есть болезнь как частное дело, а есть ее общезначимый, сообщаемый смысл, он ответил, что имеет в виду не вульгарную натурализацию, а прустовскую болезнь именно как «общезначимое событие», сообщаемое и читателю.

Я полагаю, что эта дискуссия вызвана не просто неким казусом интерпретации⁶¹, случайным и совершенно произвольным, но и позиция Подороги, и те замечания, которые высказывались после его доклада, отсылают нас к серьезной проблеме, имеющей вовсе не случайный характер. Ее можно было бы сформулировать так (достаточно просто): *каково место боли и болезни в человеческой жизни*⁶²? Яв-

⁶¹ Подобный казус вовсе не единичен. Подорога здесь движется в фарватере, проложенном Ф.Ницше: «... не болезнь ли была *тем*, что инспирировало философа... За высочайшими суждениями ценности, которыми доньше была ведома история мысли, таятся недоразумения телесного сложения как со стороны отдельных лиц, так и со стороны сословий и целых рас... Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами, мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть...». Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. Т.1 / Фридрих Ницше. — М.: Мысль, 1990. — С.492-493. См. также рефлексию на доклад В.Подороги: Хайдарова, Г.Р. Перебои сердца (Критика критики В.А. Подороги) / Гульнара Равиелевна Хайдарова // Измененные состояния сознания: сб. статей. — СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2006. — С.166-176.

⁶² Понятия *боли* и *болезни* в этой статье я использую как синонимы. Строго говоря, болезнь и боль — не одно и то же. Не всякая боль является паталогией, и не всякая болезнь сопровождается болью. Более того, большинство тяжелых заболеваний протекают без боли, иногда даже вплоть до летального исхода. Различию боли и болезни посвящено немало литературы. В том числе в рамках феноменологии его провел Ж.-П. Сартр в «Бытии и Ничто», где он разводит «чистую», невыразимую боль (*douleur*), *которой* в данный момент фактически и случайно существует тело и которую *я не знаю*, и Боль как психический, рефлексивный объект или «психическое тело» (*Mal*). В рефлексии боли я принимаю точку зрения Другого, перевожу боль к Болезни, так что Другой становится ответственным за мою болезнь. См.: Сартр Ж.-П. Указ.соч. — С.351-357, С.373-374. Од-

ляется ли болезнь онтологической возможностью экзистенции, своеобразным способом или способностью быть? В чем эта способность заключается? Здесь необходима определенная герменевтика этой способности.

Но прежде чем подойти непосредственно к ее осуществлению, необходимо полностью отдать себе отчет в том, почему собственно следует об этом спрашивать. Что сегодня *заставляет* поставить вопрос об экзистенциальной природе патологической боли, откуда идут уколы? Уже само прояснение нынешней, совершенно особой, исторической ситуации вопрошания о болезни введет нас в курс дела и расставит некоторые предварительные акценты в ее будущей герменевтике.

2.2. Эффекты медиализации: характерные жалобы и симптомы

Я бы выделил три решающих исторических обстоятельства, процесса, неизбежными участниками которого мы так или иначе являемся, и которые принуждают нас сегодня спрашивать об экзистенциальной природе патологического. Это, во-первых, *медиализация жизни* как процесс производства пациентского самосознания, вообще патоса. Во-

нако синонимичное употребление понятий боли и болезни вызвано следующими соображениями. Во-первых, существует понятие *патологической боли* или *боли-болезни*, введенное Рене Леришем. Патологическая боль — это боль, не прекращающаяся после того, как она выполнила свою сигнальную функцию в качестве «сторожевого пса здоровья», как говорили в Древней Греции. См.: Лериш, Р. Основы физиологической хирургии / Р.Лериш. — Л.: Медгиз, 1961. Но поскольку сигнальная функция выполняется мгновенно, трудно провести границу между болью нормальной, «здоровой» и патологической. Сегодня граница эта все больше и больше сдвигается (медицинским знанием) в сторону патологизации боли. Во-вторых, любая болезнь, в том случае если она переживается как болезнь, а не только диагностирована медиками, то есть если она дана феноменологически, сопровождается либо физической, либо душевной болью. Наконец, опыт боли может служить наиболее выразительной экземплиаристской основой для прояснения феномена болезни.

вторых, это *анестезия социального поля* и производство тела-без-боли⁶³ — процесс, вызывающий обратную реакцию «жажды боли» и, наконец, это некоторые *сдвиги в самой медицинской практике*, все чаще сталкивающейся с необходимостью выхода за пределы чистого натурализма в трактовке боли и болезни и обращения к их экзистенциальному уровню. Остановлюсь подробнее на этих трех факторах.

Медикализация — это процесс, в результате которого человеческая жизнь начинает рассматриваться преимущественно как медицинская проблема, то есть как проблема соотношения здоровья и болезни, человек начинает априори смотреть на себя как на пациента, а человеческое тело и сознание от рождения до смерти становятся объектом пристального медицинского контроля и регулирования. Можно сказать, что медикализация — это процесс патологизации общества, производства пациентского самосознания. Сегодня говорят о медикализации населения, повседневности, детства, сексуальности, наркотизации, медиадискурса, климакса (вообще женское тело от начала менструации до менопаузы — привилегированный объект медикализации), нормы (Рэй Мойнихам), страдания и т.д.

Тема медикализации была поднята французами Филиппом Арьесом и Мишелем Фуко. Арьес увидел «триумф медикализации» в том факте, что с середины XX века благодаря прогрессу медтехники, стационарного лечения, успехам в реанимации, обезболивании, диагностике, а также в силу определенной государственной политики в области здравоохранения человеческая смерть стала объектом тотального регулирования, своеобразного «менеджмента» больниц, врачей, что привело к изменению отношения к смерти, стилю умирания в современную эпоху⁶⁴. Мишель

⁶³ См.: Михель, Д. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело / Дмитрий Викторович Михель. — Саратов: Саратовский университет, 2000. — С.137-147.

⁶⁴ Прекрасной смертью стала «смерть в неведении», смерть, «которая наименее заметна». Арьес, Ф. Указ. соч. — С.482, 483. Смерть изгоняется, исключается, прячется от общественного внимания и личного переживания.

Фуко в лекциях 1974-1975 гг. говорил о медиализации внутрисемейных отношений, которая началась в европейских странах с сер. XVIII века в связи с борьбой с мастурбацией детей⁶⁵. В «Заботе о себе» он отмечает процесс медиализации практики «заботы о себе» в эллинистическую эпоху. Тогда была осознана внутренняя связь медицины и философии, поскольку и та и другая, как писал Плутарх, исходят из понятия патоса, равно приложимого к физической болезни и к страсти как душевной болезни: «в обоих случаях оно относится к состоянию пассивности, которое в теле принимает форму заболевания... в душе — форму движения, способного увлечь ее вопреки ей самой»⁶⁶. Забота о душе описывается целым рядом медицинских метафор. Эпиктет называл «школу философа» «лечебницей», «диспансером души» и требовал от учеников осознания себя больными (морально и интеллектуально): «Работа над собой требует, чтобы в собственных глазах человек выглядел не просто несовершенным, невежественным, нуждающимся в исправлении, обучении и наставлении существом, но индивидуумом, страдающим определенным недугом, и подлежащим лечению — своими силами либо с помощью кого-то более компетентного»⁶⁷. Здесь уместно вспомнить понятие, которое Фуко вводит в уже упоминавшихся лекциях — понятие «автопатологизации». Однако является ли медиализация эллинистической «культуры себя» исторической правдой или нет, совершает ли Фуко простой перенос из настоящего, «ретроспективную гипотезу» — это отдельный вопрос. Метафора философии, других областей культуры и знания как терапии души стала жить с тех пор собственной жизнью. Ее можно найти у разных философов и в разные времена (например, Ницше). Однако нам важно, что только в современности мы дей-

⁶⁵ Фуко, М. Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1965 учебном году / Мишель Фуко. — СПб.: Наука, 2004. — С.300-305.

⁶⁶ Фуко, М. История сексуальности — III: Забота о себе / Мишель Фуко. — Киев: Дух и Литера; Грунт, М.: Рефл-бук, 1998. — С.62.

⁶⁷ Там же. — С.66.

ствительно видим тотальную медиализацию повседневного существования человека, выраженную во множестве практик и институтов.

Медиализация осуществляется, конечно, в целях победы над болью, в целях всеобщего оздоровления. Медицина однозначно отвергла все стратегии оправдания патологической боли, существовавшие в прежние эпохи⁶⁸. *Альгодиция*⁶⁹ более невозможна: ни теология, ни метафизика, ни политика уже не могут оправдать человеческие страдания, вызванные болезнями. Священники предпочитают лечить свои недуги в медицинских учреждениях. Боль, болезнь — абсолютный враг медицины, цель ее — здоровье, понимаемое как отсутствие патологии. Но уловка медиализации состоит в том, что путь к телу-без-боли, к жизни без патологии прочерчен через аутопатологизацию, через пациентское самосознание, повышенную озабоченность собственным здоровьем и, как следствие, зависимость от медицинского знания. Только пациент может быть абсолютно здоров. Хочешь быть здоровым — найди у себя болезнь и обратись в аптеку. Патос, таким образом, кардинально трансформируется. Внутри него уже действует априори здоровья, в пределе безболезненного и бессмертного существования, априори медицинской симптоматики и необходимости обращения к врачу⁷⁰. Строго говоря, сама фигура пациента — это и есть результат медиализации патоса, его перехваченности идеей здоровья как нормы,

⁶⁸ Некоторые виды естественных болей все чаще смещаются в область патологического. Например, родовая боль. Родовая боль во многих культурах была составной частью родильного ритуала, женской инициации, ее смысл был в том, чтобы дать женщине состояться как женщине. См.: Белоусова, Е.Л. Родовая боль в антропологической перспективе / Е.Л. Белоусова // <http://www.ruthenia.ru/folklor/belousova1.htm>).

⁶⁹ См.: Слотердайк, П. Указ.соч. — С.498.

⁷⁰ Тут необходимо уточнение. Естественно, что всякое переживание болевого ощущения опосредовано наличной культурой, теми конструктами тела и болезни, которые в ней присутствуют. Но важно, что сейчас это именно конструкты медицинского знания с приписанными именно ему «мифами» болезни и здоровья.

устанавливаемой медицинским знанием. Подорога в этой связи говорит: «Может быть, мы не имеем никакой другой судьбы, кроме как стать пациентами»⁷¹. В противовес фигуре медикализированного пациента мы могли бы (в рабочем порядке) ввести понятие подлинного или *экзистенциального пациента*⁷², для которого опыт патоса имеет безотносительный, собственный смысл, является определенной способностью быть. Для него патос значим, «патология» выступает совершенно особым неотчуждаемым опытом мира и самого себя. Понятие экзистенциального пациента — это попытка выстроить новую альгодицею, но уже на путях экзистенциальной аналитики.

Медикализация является метонимией второго, еще более глобального фактора современной жизни. Речь идет о притуплении сострадания, со-болезнования, которое стало пустой формальностью, притуплении всякой чувственной реакции на мир, симуляции или «исчезновении реального» (Ж.Бодрийяр), то есть о том, что можно назвать *анестетикой*. Реальное переживание и сопереживание перехватывается или вымывается мощными потоками информации, перепроизводством означающих, отчуждается средствами экранной культуры (экранируется). О том, что этот процесс каким-то образом связан с медикализацией, говорит хотя бы тот факт, что он все чаще сегодня осмысливается в терминах анестезии. Валерий Савчук, в частности, вводит понятие «анестезии социального поля», а Валерий Подорога пишет о стратегиях «тотальной анестезии», реализующихся в современных западных обществах. Действительно, именно в рамках медицины, на операционном столе, жизнь превратилась исключительно в оптический феномен, в то, что фиксируют и показывают специальные приборы. «Живое тело, органы которого искусственным образом иммобилизованы, эта та реальность, с которой столкнулась современная хирургия после применения

⁷¹ Подорога, В. Эпоха Corpus'a? / Валерий Подорога // Нанси, Ж.-Л. Corpus. — М.: Ad Marginem, 1999. — С.201.

⁷² По аналогии, например, с «экзистенциальной коммуникацией» К. Ясперса.

мышечных релаксантов... Это тело начинало постепенно выглядеть как машина, некоторые из самых значительных функций которой могут быть вынесены вовне и, следовательно, технически объективированы. Тело нечувствительно к боли, работа его сердца и легких обеспечивается механически, нервная система не реагирует на внешнее раздражение. Где же Жизнь? Она ускользает от клинического восприятия и взвешивается на изощренном языке абстрактных биометрических показаний. В момент хирургической операции Жизнь в теле — это некий итог конвенционального соглашения. Не будь его, о жизнедеятельности тела можно не догадаться»⁷³.

Таким образом, процесс медиализации, с одной стороны, участвует в постепенном вытеснении смерти и ее означающих в европейской культуре, о котором писал Арьес и Бодрийяр, с другой стороны, приводит, как ни парадоксально, и к ускользанию жизни. *Анальгезия*, то есть нечувствительность к боли, достигается средствами местной анестезии, то есть локальным притуплением чувственности вообще, и полным наркотическим бесчувствием. Фактически место классической эстетики как науки о чувственности занимает анестетика как наука о чувствах, которые перестали чувствовать, наука о бесчувствии; в ее задачу должна входить аналитика форм, зон и способов нечувствительности. Парадокс анестетики состоит в том, что она оказывается возможна только при наличии последнего оставшегося в живых чувства — чувства собственного бесчувствия. В этом смысле анестетика есть *эстетика бесчувствия*, невозможности и отсутствия чувства⁷⁴.

⁷³ Михель, Д. Указ. соч. — С.144-145.

⁷⁴ В истории психологии есть и иные тематизации анестетики. В.Джеймс приводит примеры так называемого, «анестетического откровения», ссылаясь на книгу Томаса Блюда «Анестетическое откровение и сущность философии» (В.Р. Blood. Амстердам. 1874 г.). Анестетика здесь приобретает положительный смысл. «Отключение» чувств возвращает сознание к самому себе, в своем тождестве с бытием, к чистой непрерывности и чистой пассивности. См.: Джеймс, В. Многообразие религиозного опыта / Вильям Джеймс. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992. — С.310-314. В некотором отношении по-

Савчук видит причину анестетики в стерильности цивилизации, в торжестве техносферы и хитрости мирового *techne*, в его спаянности с *bios'ом*⁷⁵, в информационном опустошении жизни⁷⁶ и угнетении телесной топологичности переживания. Подорога в свою очередь выделяет процесс экранирования переживания, которое может сегодня разворачиваться во многих экранных проекциях: «Время Великой Боли подошло к концу... боль теперь в значительной степени стала чисто оптическим (зрительным) феноменом, тем, что мы видим, а не тем, что мы чувствуем и переживаем своим телом и своей душой. Одним из источников тотальной анестезии является экран, именно он превращает индивидуально переживаемое событие боли в безымянный зрительный субстрат... Подчиняясь тотальной стратегии анестезии, повседневные пространства жизни оснащаются экранами, компенсирующими недостаток чувствительности и создающими настоящие, подчас глупые, фантазмы «сильных» переживаний»⁷⁷.

добное «отключение» напоминает феноменологическую редукцию, «выключение естественной установки», в результате чего сознание получает доступ к своим чистым, трансцендентальным истокам.

⁷⁵ «Человек неожиданно обнаружил *techne* в своем сердце, в структуре желаний, в истоках мотивов». Савчук, В. Конверсия искусства / Валерий Владимирович Савчук. — СПб.: Петрополис, 2001. — С.29.

⁷⁶ «В идеале каждому блоку (информации. — В.Л.) необходима своя интонация, однако пафос скорости, родивший *клипированный режим* предъявления информации, купирует способность эмоционального реагирования. Интонация выравнивается. *Сообщение* окончательно утрачивает первозданный смысл, отсылающий к глубине *сопереживания*, симпатического чувства и сакрального сожжения. Оно подменяется информацией. Становится дорогим товаром, который подается в яркой и удобной упаковке. Тотальная связанность актуального информационного пространства посредством кодов, удерживая *архивную*, разрушает память *архаическую*, опирающуюся на опыт боли, отчаянья, радости, встречи с сакральным» (курсив автора. — В.Л.). — Савчук, В.В. Указ.соч. — С.13.

⁷⁷ Подорога, В. Указ. соч. — С.200-202. Думаю, что экранирование боли, о котором пишет Подорога, надо воспринимать только как тенденцию современной медицины, может быть, действительно ре-

Указанные процессы, наличие которых вряд ли можно отрицать, поскольку инъекции различных анальгетиков и анестетиков впрыснуты и в наше существование, весьма заметны также и по тем обратным эффектам, которые они порождают. Ю.Хабермас, например, полагает, что за такими контр-модернистскими направлениями мысли, как постмодернизм, постистория, постпросвещение, стоит консерватизм в разных своих изводах, и в частности младоконсерватизм, апеллирующий к *архаическому опыту*. Представители младоконсерватизма, к которым Хабермас относит целый ряд прежде всего французских философов от Батая до Деррида, ряд, восходящий к Ницше, видят ценностную альтернативу модернизму в далеких архаических временах и «по-манихейски противопоставляют инструментальному разуму доступный разве что заклинаниям принцип, будь то воля к власти или суверенитет, бытие или дионисийская сила поэтического начала»⁷⁸. Действительно, что может быть после современности, если не то, что было до нее? — так иногда интерпретируют постмодернизм⁷⁹. Можно ли сопоставлять постмодернизм и неоархаику — это отдельный вопрос. Но бесспорным является то наблюдение, согласно которому анальгезия и анестезия социального поля порождают в качестве своего обратного эффекта ностальгию по опыту архаическому, включающему полноценное

ализующуюся всецело в недалеком будущем. Пока же, как отмечают специалисты-медики, «на современном уровне развития медицинской науки и знаний о боли основой для интерпретации боли остаются субъективные факторы. Пока не удастся измерить (объективизировать) боль, поэтому субъективность в ее интерпретации остается неизбежной. См.: Лохвицкий, С.В., Махамбетчин, М.М. Степень болевого восприятия и интерпретация боли. Перспективы дальнейшего изучения / С.В. Лохвицкий, М.М. Махамбетчин // <http://www.painstudy.ru/conf2002/lohvitski.htm>

⁷⁸ Хабермас, Ю. Модерн — незавершенный процесс / Юрген Хабермас // Вопросы философии. — 1992. — № 4. — С.51.

⁷⁹ Чучин-Русов, А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? / Александр Евгеньевич Чучин-Русов // Вопросы философии. — 1999. — № 4. — С.24-41.

болевое ощущение и интенсивность страдания, ностальгию, выраженную сегодня во многих течениях искусства, молодежных субкультурах, текстах, практиках и т.п. Например, в западном и американском акционном искусстве довольно часто практикуются аутодеструкция и саморанение, возрастает спрос на различные практики, сопровождающиеся болевыми ощущениями, типа скарификации. Можно привести и такой пример — два романа на один сюжет. Один написан англичанином Эндрю Миллером в 1997-м г., он называется «Жажда боли», другой — нидерландским писателем Фробениусом в 1996-м г., он называется «Каталог Латура, или Лакей маркиза де Сада». В обоих романах главные герои лишены способности чувствовать боль, они чувствуют, что их тело «закупорено», а вместе с ним закупорена и душа, они не могут сострадать, любить, получать удовольствие, они чувствуют, что не вполне люди, поэтому, движимые жаждой боли, становятся хирургами, а Латур еще и хирургом-убийцей, чтобы отыскать боль в другом, заместить себя другим. Сходная проблематика разрабатывается и шоковой кинематографией Марины де Ван в картине «В моей коже» (2002), где она же сыграла главную роль женщины, обнаружившей нечувствительность к боли и путем радикальнейшего саморанения безнадежно пытающейся вернуть не только утраченный эстетизм и механизмы телесного синтеза, но и собственное «Я». В одном из телеинтервью Марина де Ван сказала, что боль для нее есть связующее звено, ощущение, дающее опыт присутствия, ответ тревоге, что боль подтверждает тот факт, что ты действительно есть. Вспомним также роман Олдоса Хаксли «О, дивный новый мир», в котором главный персонаж «Дикарь» отстаивал перед Главноуправителем государства счастливых, вечно молодых и не страдающих тел, созданных прогрессом генной инженерии, право на старость, уродство, бессилие, сифилис и рак, право на страх перед завтрашним днем и «право мучиться всевозможными лютыми болями»⁸⁰. Другой пример, уже с нашей почвы:

⁸⁰ Хаксли, О. О, дивный новый мир / Олдос Хаксли // <http://lib.ru/INOFAnt/HAKSLI/mir.txt>

в Питере в 1990-м г. создается общество философов и художников «Новая архаика». Один из его организаторов философ и куратор В.Савчук развивает метафизику раны, идею «стрекочащего тела» и жертвы как подноготной культуры, апологию архаической родовой чувственности, которая может и должна быть пробуждена в современном теле.

Наконец, третий фактор, провоцирующий нас на вопрошание об экзистенциальном смысле патологической боли, болезни вообще. В рамках медицины, в особенности *паллиативной медицины*, медицины хронических болезней, в рамках клинической психологии назрела необходимость в обращении к субъективным смыслам патологического, к их учетыванию в лечебном процессе, в практике управления болью. Безусловно, культурные конструкты болезни и здоровья влияют на наши болевые ощущения, которые мы, находясь в «естественной установке, принимаем за природную данность. На этом основано, в частности, «ритуальное лечение», о котором много писал Леви-Строс, или плацебо-эффект. Медикализация страдания также влияет на его субъективное протекание, на характер жалоб и т.п. «Многие болезни, никак не проявлявшие себя, после установления диагноза начинают обрастать чувственной тканью»⁸¹. Культурно-исторический патоморфоз симптомов свидетельствует о том, что, как правило, доминируют те жалобы, которые соответствуют господствующим медицинским знаниям. Однако в субъективной сфере эти значения превращаются в самобытную мифологию стра-

⁸¹ Тхостов, А.Ш. Болезнь как семиотическая система А.Ш. Тхостов // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. — 1993. — № 1. — С.6.

⁸² Ярким образчиком такого противостояния могут послужить рассуждения А.Ф. Лосева как пациента: «Говорят, что насморк получается от простуды. Не знаю. Может быть, так. Но что сама простуда получается от плохого настроения, от какой-нибудь неприятности или несчастья — это я испытывал много раз. Обыкновенно, когда начинают прогонять со службы, тут же и простужаешься. Бывает, что одновременно тут же вытянут кошелек в трамвае или начнет нарываться уколотый палец. Больше всего повредила в оценке этих

дания, которая нередко им противостоит⁸². Поэтому пишут о необходимости соответствия мифа врача и мифа больного: «можно и нужно изучать, вычитывать и расшифровывать скрытые мифы, корректируя вредные и создавая необходимые мифологии»⁸³. Классический пример такого разрыва между той значимостью события болезни, которая она приобретает в переживании больного, и медицинской интерпретацией этого события мы находим в рассказе Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича». Когда после ушиба у Ивана Ильича возникла сильная и непроходящая боль в боку (т.е. «патологическая боль»), и он стал лечиться у врачей, то осознал одну вещь. Для него «был важен только один вопрос: опасно ли его положение или нет? Но доктор игнорировал этот неуместный вопрос. С точки зрения доктора, вопрос этот был праздный и не подлежал обсуждению; существовало только взвешивание вероятностей — блуждающей почки, хронического катара и болезни слепой кишки. Не было вопроса о жизни Ивана Ильича, а был спор между блуждающей почкой и слепой кишкой»⁸⁴. Иван Ильич все время пытался перевести «запутанные и неясные научные слова» на свой язык для прояснения собствен-

восприятий наша традиционно абстрактно-метафизическая психология. Говорят, что психическое не занимает места, что оно непротяженно. Ну, как же это может быть? Я, да и всякий другой, совершенно отчетливо различаю *тупую* боль от *острой*, *режущую* от *колющей*, *ломоты* от *укола* и т.д. Головная боль начинается в одном месте и ползет в другое. Она начинается, например, в затылке, потом поднимается к темени, переходит на лоб и затихает где-то в глубине глазных впадин. Скажут: надо отличать *ощущение* боли от соответствующего *физиологического* процесса. Ползет не ощущение, а соответствующий физиологический процесс. Хорошо, но что же болит у меня — *ощущение* боли, *раздражение* боли или еще что-нибудь? Конечно, не ощущение болит и не раздражение болит, а болит просто голова. И идет по голове не что иное, как *сама боль*» (курсив автора. — В.Л.). Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / Алексей Федорович Лосев. — М.: Политиздат, 1991. — С.80.

⁸³ Тхостов, А.Ш. Указ.соч. — С. 15.

⁸⁴ Толстой, Л.Н. Собрание сочинений: в 20 т. Т.12. / Лев Николаевич Толстой. — М.: Художественная литература, 1964. — С.82-83.

ного переживания. Он пробовал осмыслить то, что с ним случилось, в терминах господствующей в XIX веке «медицины страдающих органов»⁸⁵, пока вдруг ему не стало отчетливо ясно, что «не в слепой кишке, не в почке дело, а в жизни и... смерти»⁸⁶.

Сегодня многие медики, особенно те, кто имеет дело с тяжелыми больными, особенно онкологическими и тем более терминальными больными, понимают, что *боль и болезнь есть определенное экзистенциальное событие*, по отношению к которому пациент вырабатывает свое отношение. Это может быть для него катастрофа, наказание, угроза, освобождение и т.п. Он может полностью «уйти в болезнь» и зафиксироваться на своих ощущениях, может принять «роль больного», извлекая из нее так называемую «вторичную выгоду»⁸⁷, манипулируя окружающими. Все эти конкретные респонзивные смыслы-ответы на патос, все субъективные контексты его переживания находятся в компетенции психологов и психотерапевтов⁸⁸. Однако и медики, и психологи в данном случае говорят о необходимости философского осмысления места болезни и боли в человеческом существовании.

2.3. Эпикриз. Набросок экзистенциальной альгодицеи

Итак, мы стоим перед непростой задачей — отыскания экзистенциального смысла болезни. По сути это задача построения экзистенциальной *альгодицеи*, которая сегод-

⁸⁵ Фуко, М. Рождение клиники / Мишель Фуко. — М., 1998. — С.287.

⁸⁶ Толстой, Л.Н. Указ.соч. — С.90.

⁸⁷ Morris, Devid B. The Culture of Pain / B.D.Morris. — University of California Press, Berkeley and Los Angeles, London, 1993. — P.193.

⁸⁸ См. материалы четырех российско—французских семинаров по психологическим аспектам помощи детям с заболеваниями с возможным летальным исходом (Российская детская клиническая больница, 1999-2001 гг.) // <http://www.deti.msk.ru/seminar.htm>.

ня остается единственно приемлемой в ряду разнообразных стратегий оправдания боли. Экзистенциальная альгодицея неизбежно становится апологией боли — постольку, поскольку выявляет ее положительное значение, причем не снимаемое историческими изменениями, так как апеллирует к онтологическим структурам экзистенции.

О положительном смысле боли в рамках исторических или теологических исследований писали и пишут неоднократно⁸⁹. Например, большую роль в различных культурах играли ритуалы подражания «страдающему богу» (*mimksis pathus*). «Патетический строй души эллинов» создал «культ героев», культ патетического бога Диониса и «патетической природы всех божеств вообще»⁹⁰, создал трагедию. Затем — христианство с его «культом мучеников» и «страстями Христовыми». Как выразился Девид Моррис: «Боль в Средние Века была своего рода внутренним распятием»⁹¹. До сих пор, кстати, на Филиппинах флагеланты практикуют ежегодные ритуалы распятия. Моррис же приводит интересные рассуждения об использовании боли в профессиональном спорте, танце, искусстве. Хемингуэй в письме Фиджеральду писал: «Когда боль накатывает, используй ее», имея в виду, что она является способом достижения личного и художественного триумфа. Болезнь, опыт патоса был неотъемлемой частью образа романтического художника, начиная с XVIII в., которому художник пытался соответствовать, существуя по способу *саморанения*⁹². «Жало в плоть» было значимо для творчества Киркегора, носящего биографический характер и без всякой героизации и расчета на выгоду актуализировавшего эту смысловую фигуру апостола Павла как нечто, что непрерывно на-

⁸⁹ См., например: Rey, Roseline. *The History of Pain* / R. Rey. — Harvard University Press. Cambridge; Massachusetts; London, 1995. — 394 p.

⁹⁰ Иванов, В. Дионис и прадиионисийство / Вячеслав Иванов. — СПб.: Алетейя, 1994. — С.197,198. О склонности греков к страданиям и страданиях Диониса как исключительной теме греческой трагедии писал Ф.Ницше. Ницше, Ф. — Указ. соч. — С.67, 93.

⁹¹ Morris, David B. *Ibid.* — P.51.

⁹² *Ibid.* — P.194,195.

поминает о конечности существования, что испытывает веру и надежду и в то же время является подлинным контактом с бесконечным⁹³. Кундера в романе «Бессмертие» пишет о страдании (физическом и душевном) как «великой школе эгоцентризма» и «гипертрофии души»⁹⁴, особенно свойственной некоторым национальным культурам, в частности русской культуре, во многом строящейся вокруг альгодицеи. Все это исторические, культурологические, религиозные аспекты «смысла» боли. Наша же задача — выявить ее экзистенциально-онтологический аспект как таковой. Разумеется, это грандиозная задача, выполнение которой открывает большую перспективу для коллективных усилий. Здесь же я ограничусь формулированием, на мой взгляд, основных дескриптивных идей экзистенциальной аналитики болезни (патологической боли).

Из душевного тела
 во внешнее, в кожу одетое
В кровь его, в мясо,
 в позвоночник его и кишечник
Боль перешла и терзает

Только Незримый и знает
Отчего и зачем эта боль...
Что она? Знак? Наказанье?
 Напоминая о вечной
Мировой червоточине?⁹⁵

Стихотворение Стратановского вводит нас во внутренний пласт переживания боли. Мы видим, что боль переживается, во-первых, как локализованная в конкретных органах («позвоночник», «кишечник»...), во-вторых, как

⁹³ Kierkegaard, S. The Thorn in the Flesh // Kierkegaard, S. Eighteen Upbuilding Discourses. Ed. and transl. by H.V. Hong and E.Hong. — Princeton, Jersey, 1990. — P.327-346.

⁹⁴ Кундера, М. Указ.соч. — С. 230, 231.

⁹⁵ Стратановский, С. Тьма дневная. Стихи девяностых годов / Сергей Стратановский. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — С.143.

подвижная, живая субстанция, перемещающаяся по телу. Далее, мы видим, что боль переживается как симптом, «знак», должный нам сообщить о чем-то существенном помимо нее. Все эти «естественные» ощущения на самом деле опосредованны соответствующими культурными конструктами болезни и здоровья. Даже характер жалоб, как было сказано, зависит от господствующего типа медицинского знания. Однако, несмотря на историческую опосредованность характера и содержания вопрошания, вызванного болью, сама неумолимость, неизбежность его абсолютно онтологична. Боль с необходимостью повергает человека в подвешенное состояние вопросительности, переводит его существование в бытие-под-вопросом, поскольку «только бы боль утихла», как сказано в другом стихотворении поэта. Она не просто побуждает к вопрошанию, но настоятельно требует его. От всего остального можно отмахнуться, пройти мимо, не заметить, но от патологической боли не отмахнешься. Прежде всего, она порождает вопрос «Почему?», взыскующий причины случившегося. В определенном смысле вопрос «Что случилось?» (вопрос врача и пациента) боль редуцирует к поиску причин. И здесь ничего не изменилось со времен Иова до наших времен научной этиологии болезней и теорий патогенеза. Более того, боль есть то, что требует прояснения причин не только самой себя, но и всего остального, так как невозможно объяснить причины боли, не выясняя причины всего остального. Опыт боли, таким образом, лежит в основании и основного философского вопроса «Почему есть нечто, а не ничто?». Удивление и сомнение или другие «философские настроения», о которых обычно в этой связи упоминают, сами по себе не предполагают *настоятельности* и *необходимости* вопрошания. Делез назвал «конкретным и ответственным мышление», рождающееся из «насилия знака», которое вырывает мысль «из естественного оцепенения, из только абстрактных возможностей»⁹⁶. Если мышление не содержит в себе необходимости, если оно целиком произвольно, добровольно, методично — оно мо-

⁹⁶ Делез, Ж. Марсель Пруст и знаки... — С.125.

жет привести только к абстрактным, безосновным и конвенциональным истинам. Чтобы истина получила основание в том, что требует осмысления, необходима реальная встреча с тем, что причиняет страдание и вынуждает искать правду. «Необходимо, чтобы разум подвергался принуждению, чтобы он испытал некое давление, не оставляющее ему выбора»⁹⁷. Удивление, хоть и содержащее в себе момент реальной встречи, все же случайно и не обязательно, сомнение же вообще необъяснимо само из себя, неправдоподобно. Оно становится похожим на правду только как следствие болевого шока. Ницше по этому поводу писал, что только «великое страдание есть последний освободитель духа, как наставник в великом подозрении, которое из всякого U делает X...», из болевого опыта «выходишь другим человеком, с большим количеством вопрошительных знаков, прежде всего с волей спрашивать впредь больше, глубже, строже, тверже, злее, тише, чем спрашивали до сих пор. Доверие к жизни исчезло; сама жизнь стала проблемой»⁹⁸.

Доверие к жизни исчезло, потому что в опыте болезни показала себя смерть. Но конечность человеческого существования как онтологическое условие вопрошающего способа бытия является таковым именно потому, что загнана в сердце как подспудно ноющая рана. Не боль проясняется смертью, а смерть проясняется болью. Обычно полагают так: нам больно, потому что мы конечны, я бы сказал иначе: мы конечны, потому что нам больно. Вспомним еще раз Ивана Ильича: «Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен», но то «был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо...»⁹⁹. Значимость собственной конечности вошла в опыт Ивана Ильича только вместе с патосом, до этого события он был бессмертным, а сейчас стал смертным. И наоборот, бегство от смерти, совершаемое в повседневности (как и бегство от тревоги),

⁹⁷ Делез, Ж. Указ. соч. — С.100.

⁹⁸ Ницше, Ф. Указ. соч. — С.495, 496.

⁹⁹ Толстой, Л. Указ. соч. — С.92.

объяснимо только бегством от страданий, которые вызывает мысль о ней¹⁰⁰. Боль также делает возможным время как сущность человеческого бытия. Хронические боли и болезни — это не то, что думают об этом медики. Если боль есть то, что делает конечность значимой постольку, постольку вызывает страдания, в которые мы упираемся как в последний и исходный грунт, побуждающий нас мыслить, а конечность в свою очередь учреждает время, стало быть, боль есть то, что делает возможным временение. Время поэтому возникает, исходя из боли. Поэтому не хронический патос, а патологический хронос.

Боль побуждает спрашивать о ее причинах. Тут завязывается узел антиномий, обнаруживающих *амбивалентную структуру* опыта боли. Спрашивание о причинах является продолжением самого переживания боли как переживания своей *нераздельности с тем, что ее причиняет*. Боль растворяет нас в нерасчлененной сплошности жизни, как бы вымывает на просторы Океаноса, о котором возвестил Вольфганг Гигерич¹⁰¹. Левинас говорит по сути о том же самом, но в терминах «загнанности в жизнь, в бытие»¹⁰². Безусловно, в опыте боли мы *теряем себя*, ускользаем от себя в бездну, готовую нас поглотить. Мы как бы уходим в боль, уми-

¹⁰⁰ «... не только страх, но и боль вызывает бегство, ставит сознание перед лицом конечности собственного бытия; боль еще более имеет шанс быть размыкающим и размыкаемым одновременно». Хайдарова, Г.Р. Феномен боли: автореф. дис. ... канд. философских наук / Гульнара Равиловна Хайдарова. — СПб.: СПбГУ, 2003. — С.16.

¹⁰¹ См: Гигерич, В. Выход из потока событий / В.Гигерич // Митин журнал. — 1992. — № 43. — С.103-114. Суть концепции в том, что «человек кровообращения» несет в себе консервативную, глубинную память тела, восходящую к тем мифическим временам, когда земля и человечество омывались и защищались первопотоком Океаносом. Появление организмов на суше привело к тому, что внешнее стало внутренним, в конечном итоге кровью, циркулируемой в организмах. «Интерииоризированное во внутрь течение Океаноса породило мысль о том, что каждый человек сам себе Океан, равноправный наследник его всеохватывающе-сцепляющей силы», — Савчук, В. Оковы Океаноса — граница рефлексии / Валерий Савчук // <http://anthropology.ru/ru/texts/savchuk/oceanos.html>.

раем от боли, она *накатывает* и *захватывает* нас врасплох. Крайней точкой такого опыта является *болевым шок* — полное отключение субъекта и его возвращение к состоянию чистой неразличимости. На другом полюсе опыта боли — *стиснутые зубы*: сопротивляясь боли, претерпевая ее, мы обнаруживаем пропасть, разрыв, отделяющий нас от всего остального. Держание боли (способность ее выдержать) есть опыт радикальной индивидуации. Вот как об этом говорит Сиоран: «Страдать означает быть от начала и до конца собой, находиться в состоянии неслиянности с миром, ибо страдание — генератор дистанций; и когда оно терзает нас, мы ни с чем не идентифицируем себя, даже с ним; а это значит, что, сознавая собственное сознание, мы неустанно наблюдаем за собственным бодрствованием»¹⁰³. Развитие этой логики приводит к выводу: «Пока человек здоров, он и не существует. Точнее сказать, он не знает, что существует. А больной, благодаря своей болезни, знает, но воспринимает ее как непричастность к бытию: он отчаивается, осознавая, что перед ним весь мир, в то время как он не в состоянии стать его частью»¹⁰⁴. История Ивана Ильича — тому подтверждение. Показательно, что оба противоположных вектора переживания боли мы находим

¹⁰² Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Эммануэль Левинас. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — С.68.

¹⁰³ Сиоран, Э.-М. Испытание существованием / Эмиль-Мишель Сиоран. — М.: Палимпсест, 2003. — С.386.

¹⁰⁴ Там же. — С.384. Эту логику продолжает американский феноменолог Д.Ледер. С его точки зрения, феноменологически невозможно прояснить здоровье как опыт изначальный. Здоровье понятно только вторично, на основе опыта боли, недомогания и т.п. — как избавления от болезни. Даже если учесть, что Мерло-Понти говорил о «Я могу» как об исходном опыте здоровья, то не становится ли нам очевидным опыт «Я могу» только на основе реального или возможного «Я не могу», немоготы? То, что мы и так можем, мы в повседневности не замечаем, но как только наши возможности ограничиваются, и мы чувствуем, что что-то не можем, тогда мы начинаем по-настоящему осознавать «Я могу». См.: Leder, Drew. The

в многочисленных нарративах и самоописаниях, создаваемых пациентами и изучаемых в нарративной психологии и медицине¹⁰⁵.

Амбивалентность боли можно описать и с помощью оппозиции *чужое/собственное*. С одной стороны, опыт боли есть опыт чужого, сразу в двух из тех смыслов, которые закрепляет за этим понятием Вальденфельс: это смысл обладания и чужеродности: «то, что принадлежит другим... в противоположность собственному» и «нечто иного рода, в противоположность хорошо знакомому, нечто чужеродное, неуютное, странное»¹⁰⁶. Нечто во мне (телесное или психическое) перестает быть управляемым, перестает меня слушаться. Действительно, болезнь заводится в нас и переживается в качестве того, что пришло откуда-то извне, что не в нашей власти, что стремится подчинить нас, что начинает жить в нас собственной жизнью, напоминая живое существо. Мы перестаем быть хозяевами в собственном доме. Такое восприятие боли есть также практически во всех автонарративах пациентов. Например, Ницше пишет: «Я дал своей боли имя и зову ее «собакой» — она столь же верна, столь же назойлива и бесстыдна, столь же занимательна, столь же умна, как и всякая другая собака, — и я могу прикрикнуть на нее и выместить на ней свое дурное настроение, как это делают другие со своими собаками, слугами и женами»¹⁰⁷. Не случайно представления о том, что все болезни сваливаются на нас извне, восходят к глу-

Abcent Body. — Univesity of Chicago, 1990. — 218 p.; Юдин, Б.Г. Здоровье человека как проблема гуманитарного знания / Б.Г. Юдин // Философия здоровья. — М.: ИФРАН, 2001. — С.70.

¹⁰⁵ См., например: Frank, Artur W. At the Will of the Body. Reflections on illness. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2002. — 158 p; Kleinman, Artur. The Illness Narratives. New York: Basic Books, Inc. — 1988.

¹⁰⁶ Вальденфельс, Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / Бернхард Вальденфельс // Топос. — 2002. — № 2 (7). — С.4,5.

¹⁰⁷ Ницше, Ф. Указ. соч. — С.643,644. Сартр называет этот феномен «анимизмом боли»: «она дается как живое бытие, которое имеет свою

бокой архаике¹⁰⁸. Правда, и сегодня след этих представлений просматривается (особенно после открытий в молекулярной биологии) в тенденции редуцировать все заболевания к инфекционным возбудителям, экологии и засорению организма шлаками и т.п. С другой стороны, опыт боли как *само-чувствие* открывает мне меня самого: открывает мою плоть и мое существование в целом. Это *моя* боль. Она непереносима ни на кого другого. Ортега пишет: «Если у нас начинается что-то болеть, то тем самым оно как бы становится нашим. Да и может ли быть иначе, если боль — это всегда моя боль»¹⁰⁹. Отсюда, как замечает Ортега, проистекает феномен привязанности человека к своим болячкам. Боль поэтому наименее символизируемый опыт. Боль «действует наперекор языку. Она возникает на фундаментальном уровне телесного опыта, который язык встречает, и безуспешно пытается выразить, заключить в свои объяснения. Возможно, более чем другие соматические переживания, боль сопротивляется символизации. Язык и категории могут переработать, переоформить боль, но они не могут ее устранить и сделать тем, чего можно было бы избежать. Тем не менее, как только боль появляется как непосредственный и достоверный факт, в следующий момент она кажется произведенной диалектическим взаимодействием биологических и социальных процессов»¹¹⁰. И несмотря на то что существует «болевое поведение», боль как «языковая игра», о чем любят говорить представители аналитической традиции (например, Витгенштейн, Райл), опыт боли остается последним форпостом подлинного, в силу чего оказывается востребованным современным акционным искусством, ориентированным на критику симуляций и поиск островков реального, аутентичного кон-

форму, свою собственную длительность, свои привычки». Сартр, Ж.-П. Указ. соч. — С.355.

¹⁰⁸ Тхостов, А.Ш. Указ. соч. — С.8-12.

¹⁰⁹ Ортега-и-Гассет, Х. Человек и люди / Хосе Ортега-и-Гассет // http://iwoolga.narod.ru/ortega/ort_6.htm Человек и люди.

¹¹⁰ Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective. — University of California Press. Berkeley and Los Angeles, London, 1994. — P. 7-8.

такта с миром и самим собой. Боль устраняет возможность забыться, она будит нас в нашем существовании, нарушая забытие «естественной установки» и отбрасывая к истокам конститутивных механизмов субъективности. Самость возникает как ответ на патос, так обстоит дело с позиций респонзивной феноменологии. А Сиоран пишет: «Без боли, как хорошо заметил автор “Записок из подполья”, не было бы сознания»¹¹¹.

Итак, два противоположных вектора переживания боли, его неснимаемая амбивалентность обнаруживают в опыте боли структуру *переходности*. Вторжение патологической боли (Иного) в твое существование не только выводит на свет его конечность, обостряет изначальный хронос, дарованный событием поляризации бытия, «абсолютным событием» (Сартр), но и вызывает тебя из наличного состояния и бросает в воронку «пере», в очередной поход через внутренние Альпы для обретения подлинной топологичности и онтологичности. Боль есть жизнь в модусе «пере», особый промежуточный модус бытия, в котором оно, утрачивая свою определенность, входит в состояние подвешенности и неопределенности, нерешенности, заданности. Эмпирически это проявляется как раз в той радикальной неумолимой вопросительности, на какую боль нас обрекает. Она приходит как новое неумолимое задание, как переживание собственного существования не только как данного, но и как заданного. Она требует нового самоопределения, поскольку старые пределы нарушены, а значения девальвированы. Растворенность и автономизация, отчуждение и присвоение себя самого — разорванная и мучительная амбивалентность болевого опыта, его воспаленная незавершенность приводят к потере всяких онтологических гарантий, утрате оснований, на которых базировалось твое существование до сих пор, в пределе к полному смешению и смещению принципиальных онтологических различий и ориентировок. Приводят к неожиданной онтологической левитации, странному и парадоксальному парению между небом и землей, принудительно тре-

¹¹¹ Сиоран, Э.М. Указ. соч. — С.385.

бующему, тем не менее, однозначного выбора дальнейшей гравитации. Онтологическая значимость опыта боли в том и состоит, что он реализует структуру «пере», необходимо присущую человеческой экзистенции, структуру страдательно-респонзивного, амбивалентно-незавершенного события экзистенциальной перемены.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проследив превратности «пере» в области позитивных наук, предложив систематический онтологический анализ переходности как опыта «пере» — в ходе истолкования типологически репрезентативных по данной проблематике текстов постметафизической философии, мы пришли к формулировке опыта «пере» как *страдательно-респонзивного, амбивалентно-незавершенного события экзистенциальной перемены*. Каждая составляющая этого определения была далее дескриптивно проанализирована и предъявлена в ходе продумывания искомой событийности. Событие «пере» раскрыло себя в своих существенных топологических и темпоральных характеристиках, в различении и вместе с тем связывании таких ключевых феноменов, как Иное и повседневность, патос и респонс, соблазн и угроза, травма и *tehne*, сингулярное событие, случающееся «вдруг» («обострение» первичного хроноса), и «абсолютное событие» моей фактичности. Акцент на опытном и вместе с тем исходно-целостном экзистенциальном статусе переходности (такой статус придает опыту экзистенциальная аналитика) обусловил ее трактовку как пере-живания, взятого онтологически, то есть как *жизни в модусе «пере»*. Этот специфический и одновременно фундаментальный способ жизни был затем эксплицирован в рамках аналитики *художественного опыта* с присущими ему заданностью собственной идентичности, событийной задетостью Невыразимым, актами умного непонимания, спасающей драматургией триалога и онтологическим первенством черновика; в *опыте спора*, все переходные модусы которого в конечном итоге фундированы в никогда не завершаемом ав-

тополемосе, бытии-в-переходе между своими основными и противоположными онтологическими возможностями (подлинного/неподлинного); в *опыте патологической боли*, наиболее наглядно демонстрирующем вторжение Иного, патетически учреждающем принудительную респонзивную диалектику конечности и фактичности, радикальную амбивалентность и вопросительность существования и неумолимо бросающем вот-бытие в воронку «пере», в очередной поход через «внутренние Альпы» для обретения подлинной топологичности и онтологичности.

Разумеется, подобное исследование не может быть окончательным. Реализовав одну из ответных стратегий, произведя смысл как ответ на патос, как ностальгическое, репетиционное удержание «пере» при помощи философских понятий, само исследование обречено на возобновляемость и незавершенность, поскольку, как утверждает в работе, любое событие не может быть исчерпано ни в одной его интерпретации, поскольку заданность, а в *данном случае* (в случае данности события «пере») это заданность для исследования, не может быть никогда снята. И дело не только в том, что многие аспекты переходности остались не проясненными, как, например, те мотивы, которые конститутивны для *контропыта*, превращающие «пере» в «про», возвращающие вот-бытие к его обычной жизни, прагматичному самообману, по поводу чего Бодрийяр говорил, что истиной жить невозможно; или соотношение сингулярности «пере» и его исходной событийности. Просто онтологическая значимость опыта «пере» настолько существенна, его эмпирическое сингулярное испытание настолько интенсивно и радикально, что вопросительность, связанная с ним, не может быть теоретически устранена. «Пере» всегда будет вызывать к пониманию, исчерпанию, движимое волей к чистовику как последнему, все проясняющему и окончательному смыслу, но, как и чистовик, оно обречено на очередное вероятностное перечеркивание, на дальнейшее черновое существование в рамках тематических концептуализаций. Поэтому оно задано нам как горизонт «предстояния» (Бахтин), предстоящей работы, подстигаемой незатухающим практическим интересом.

Библиографический список

1. Ad Marginem'93. Ежегодник / под ред. Е.В.Петровской. — М.: Ad Marginem, 1994. — 422 с.
2. Адамар, Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики / Ж.Адамар. — М.: Советское радио, 1970. — 152 с.
3. Алешин, А.И. Осмысление феномена заблуждения в ново-европейской философии XVII-XIX вв. / Альберт Иванович Алешин // История философии и герменевтика: Материалы межвузовской конференции. Москва, 4-5 дек. 2002 г. — М.: РГГУ, 2002. — С.105-117.
4. Амелин, Г. Метафора как темпоральная структура / Г. Амелин // Логос. — 1994. — № 5. — С.267-268.
5. Анализ одного стихотворения / под ред. В.Е. Холшевникова. — Л.: Изд-во, 1985. — 248 с.
6. Анненский, И.Ф. Стихотворения и трагедии / Иннокентий Анненский. — Л.: Советский писатель, 1990. — 639 с.
7. Анохин, П.К. Избранные труды. Философские аспекты теории функциональной системы / П.К. Анохин. — М.: Наука, 1978. — 400 с.
8. Аппель, К.-О. Трансформация философии / Карл-Отто Аппель. — М.: Логос, 2001. — 344 с.
9. Арндт Х. Ситуация человека / Ханна Арндт // Вопросы философии. — 1998. — № 11. — С.131-141.
10. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. — М.: Мысль, 1976—1984.
11. Аристотель. Об искусстве поэзии / Аристотель. — М.: Художественная литература, 1957. — 184 с.
12. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес. — М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. — 528 с.
13. Астафьева, О.Н. «Переходность» как принцип социокультурного развития: движение общества к новому типу культуры // О.Н. Астафьева. — <http://spkurdyumov.narod.ru/Astaphyeva.htm>.
14. Ахматова, А. Лирика / Анна Андреевна Ахматова. — М.: Художественная литература, 1989. — 415 с.
15. Ахутин, А.В. Dasein (Материалы к толкованию) / Анатолий Валерьянович Ахутин // Философия в поисках онтологии: сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып.5. — Самара: СаГА, 1998. — С.3-58;
16. Ахутин, А.В. В стране Мамардашвили / Анатолий Ахутин // Вопросы философии. — 1996. — № 7. — С.31-54.

17. Ахутин, А.В. Тяжба о бытии / Анатолий Валерьянович Ахутин. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 304 с.
18. Баршт К. Рукописи Достоевского: Рисунок и каллиграфия / К.Баршт, П.Тороп // Ученые записки Тартусского госуниверситета. 1983. Вып. 635 (Труды по знаковым системам). — Т.XVI. — С.135-151.
19. Батай, Ж. Внутренний опыт / Жорж Батай. — СПб.: Аксиома, 1997. — 336 с.
20. Батюшков, К. Опыты в стихах и прозе / Константин Батюшков. — М.: Наука, 1978. — 608 с.
21. Бауман, З. От паломника к туристу / Зигмунт Бауман // Социологический журнал. — 1995. — № 4. — С.133-154.
22. Бахтин, М. Проблема поэтики Достоевского / Михаил Михайлович Бахтин. — М.: Советская Россия, 1979. — 320 с.
23. Бахтин, М.М. Собрание сочинений. Т.1. Философская эстетика 1920-х годов / Михаил Михайлович Бахтин. — М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. — 958 с.
24. Белоусова, Е.Л. Родовая боль в антропологической перспективе / Е.Л. Белоусова // <http://www.ruthenia.ru/folklor/belousova1.htm>).
25. Белый, А. Сочинения: в 2 т. / Андрей Белый. — М.: Художественная литература, 1990.
26. Бенвенист, Э. Общая лингвистика / Эмиль Бенвенист. — М.: Прогресс, 1974. — 446с.
27. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман. — М.: Медиум, 1995. — 325с.
28. Бергсон, А. Собрание сочинений: в 4 т. Т.1 / Анри Бергсон. — М.: Московский клуб, 1992. — 336с.
29. Биbihин, В.В. Слово и событие / Владимир Вениаминович Биbihин. — М.: Эдиториал, 2001. — 280с.
30. Библер, В.С. Мышление как творчество / В.С. Библер. — М.: Политиздат, 1975. — 399с.
31. Бобринская, Е.А. Концептуализм / Екатерина Бобринская. — М.: Галарт, 1994. — 216 с.
32. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр. — М.: Добросвет, 2000. — 258 с.
33. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Жан Бодрийяр. — М.: Ad Marginem, 2000. — 320 с.
34. Больнов, О.Ф. Философия экзистенциализма / Отто Фридрих Больнов. — СПб: Лань, 1999. — 192 с.
35. Бонди, С.М. Черновики Пушкина. Статьи 1930-1970 гг. / С.М. Бонди. — М.: Прогресс, 1978. — 230 с.

36. Борисов, Е. К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера / Евгений Борисов // Мартин Хайдеггер и современность XX века. — Минск: Менск, 1997. — С.65-77.
37. Брентано, Фр. Избранные работы / Франц Брентано. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. — 176 с.
38. Брентано, Фр. О происхождении нравственного познания / Франц Брентано. — СПб.: Алетейя, 2000. — 192 с.
39. Буддон, Р. Место беспорядка. Критика теорий социально-го изменения / Раймон Буддон. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 284 с.
40. Бургињон, Э. Измененные состояния сознания / Эрика Бургињон // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под ред. А.А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С.405-461.
41. Бурдьё, П. Рынок символической продукции / Пьер Бурдьё // Вопросы социологии. — 1993. — № 1/2.
42. Валери, П. Об искусстве: сборник / Поль Валери; пер. с франц. — М.: Искусство, 1993. — 507 с.
43. Вальденфельс, Б. Мотив чужого: сборник / Бернхард Вальденфельс; пер с нем. — Минск: Пропилеи, 1999. — 176 с.
44. Введенский, А.И. Полное собрание произведений: в 2 т. / Александр Введенский. — М.: Гилея, 1993.
45. Вежбицкая, А. Семантические универсалии и описания языков / Анна Вежбицкая. — М.: Языки художественной культуры. — 780 с.
46. Визгин, В. Держание: метафорика и смысл / Виктор Визгин // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные Мамардашвили. 1994 год. — М.: Ad Marginem, 1996. — С.151-177.
47. Виленкин, В.Я. В сто первом зеркале (Анна Ахматова) / В.Я. Виленкин. — М.: Советский писатель, 1987. — 320 с.
48. Винокур, Г. О. Критика поэтического текста / Г.О. Винокур. — М.: ГАНХ, 1927. — 133 с.
49. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I / Людвиг Витгенштейн. — М.: Гнозис, 1994. — 612 с.
50. Волюхина, Г.А. Русские глагольные приставки: семантическое устройство, системные отношения / Г.А. Волюхина, З.Д. Попова. — Воронеж: Изд-во ВГУ, 1993. — 196 с.
51. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. — М.: Искусство, 1991. — 367 с.
52. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
53. Гайденко, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Пиама Гайденко. — М.: Республика, 1997. — 495 с.

54. Гайденок, П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм Франка / Пиам Гайденок // Вопросы философии. — 1999. — № 5. — С.114-150.

55. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. СПб.: Наука, 1992. — 445 с.

56. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. — М.: Мысль, 1974. — 452 с.

57. Генетическая критика во Франции. Антология. М.: ОГИ, 1999. — 288 с.

58. Геннеп, А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп. — М.: Восточная литература, 1999. — 198 с.

59. Гигерич, В. Выход из потока событий / В.Гигерич // Митин журнал. — 1992. — № 43. — С.103-114.

60. Гроф, С. Человек перед лицом смерти / Станислав Гроф, Джоан Хэлифакс. — М.: АСТ, 2003. — 246 с.

61. Губин, В.Д. Жизнь как метафора бытия / Валерий Дмитриевич Губин. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2003. — 205 с.

62. Гумилев, Н.С. Письма о русской поэзии / Николай Степанович Гумилев. — М.: Современник, 1990. — 383 с.

63. Гурко, Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Différance / Елена Гурко. — Томск: Водолей, 1999. — 160 с.

64. Гусев, С.С. Метафора — знак неполноты небытия / С.С. Гусев // Перекрестки метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. — СПб.: Алетейя, 2000. — С.124-154.

65. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Эдмунд Гуссерль. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 336 с.

66. Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т.4. Картезианские медитации / Эдмунд Гуссерль. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 142 с.

67. Гуссерль, Эд. Собр.соч. Т.3. (1). Логические исследования. Т.П. (1). — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 476 с.

68. Гуссерль, Эд. Собрание сочинений. Т.1. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль. — М.: Гнозис. — 1994. — 192 с.

69. Гуссерль, Эд. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль. — Новочеркасск: Сагуна, 1994. — 357 с.

70. Давыдов, Ю.Н. У истоков социальной философии М.М. Бахтина / Юрий Николаевич Давыдов // Социологические исследования. — 1986. — № 2. — С.170-181.

71. Декарт, Р. Сочинения в двух томах / Рене Декарт. — М.: Мысль, 1994.
72. Делез, Ж. Различие и повторение / Жиль Делез. — СПб.: Петрополис, 1998. — 384 с.
73. Делез, Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи / Жиль Делез. — СПб: Алетейя, 1999. — 190 с.
74. Деррида, Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида. — СПб.: Алетейя. — 209 с.
75. Деррида, Ж. Письмо и различие / Жак Деррида. — СПб.: Академический проект, 2000. — 432 с.
76. Деррида, Ж. О грамматологии / Жак Деррида. — М.: Ad Marginem, 2000. — 512с.
77. Джеймс, В. Многообразие религиозного опыта / Вильям Джеймс. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992. — 418 с.
78. Диль, Г. Модильяни / Гастон Диль. — М.: Слово, 1995. — 95 с.
79. Дильтей, В. Категория жизни / Вильгельм Дильтей // Вопросы философии. — 1995. — № 10. — С.129-143.
80. Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы / Федор Михайлович Достоевский. — Элиста: Джангар, 1993. — 672 с.
81. Древнекитайская философия: в 2 т. — М.: Принт, 1994.
82. Евламбиев, И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч./ Игорь Евламбиев. — СПб.: Алетейя, 2000.
83. Журавлев, В.В. Переходные эпохи в истории / В.В. Журавлев // Новая и новейшая история. — 2004. — № 4. — С.154-163.
84. Зиммель, Г. Избранное: в 2 т. / Георг Зиммель. — М.: Юрист, 1996.
85. Золотухина-Аболина, Е.В. Повседневность и другие миры опыта / Елена Всеволодовна Золотухина-Аболина. — М., Ростов н/Д: Март, 2003. — 192 с.
86. Иванов, В. Дионис и прадионисийство / Вячеслав Иванов. — СПб.: Алетейя, 1994. — 350 с.
87. Иванов, В.И. Родное и вселенское / Вячеслав Иванович Иванов. — М.: Республика, 1994. — 428 с.
88. Иванов, Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I / Вячеслав Иванов. — М.: Языки русской культуры, 1999. — 912 с.
89. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / Иван Александрович Ильин. — СПб.: Наука, 1994. — 544 с.
90. Ингарден, Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Роман Ингарден. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 224 с.

91. Ингарден, Р. Исследования по эстетике / Роман Ингарден. — М.: Иностранная литература, 1962. — 572 с.
92. Инишев, И.Н. О термине Dasein / Илья Николаевич Инишев // Топос. — 2000. — № 1. — С.46-49.
93. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. — Томск: Водолей, 1998. — 320 с.
94. Казарина, Т.В. Три эпохи русского литературного авангарда (эволюция эстетических принципов) / Татьяна Викторовна Казарина. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — 619 с.
95. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Роже Кайуа. — М.: ОГИ, 2003. — 296 с.
96. Кандинский, В. О духовном в искусстве / Василий Кандинский. — М.: Архимед, 1992. — 110 с.
97. Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант. — М.: Мысль, 1994. — 591 с.
98. Кант, И. Прологомены ко всякой метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Иммануил Кант. — М.: Прогресс; VIA, 1993. — 240 с.
99. Кант, И. Сочинения: в 8 т. Т.6 / Иммануил Кант. — М.: Чоро, 1994. — 613 с.
100. Касавин, И.Т. Анализ повседневности / И.Т. Касавин, С.И. Шавелев. — М.: Канон, 2004. — 432 с.
101. Киркегор, С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Серен Киркегор. — Минск: И. Логвинов, 2005. — 752 с.
102. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля / Александр Кожев. — СПб.: Наука, 2003. — 792 с.
103. Коллин, М. Измененное состояние. История экстази и рейв-культуры / Мэтью Коллин в соавторстве с Джоном Годфри. — М.: Ультра; Культура, 2004. — 360 с.
104. Кон, И.С. Ребенок и общество / Игорь Кон. — М.: Наука, 1988. — 243 с.
105. Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / редактор-составитель В.А. Кругликов. — М.: Прогресс, 1999. — 240 с.
106. Конев, В.А. Вселенная соблазна взамен вселенной либидо / Владимир Александрович Конев // Ничто и порядок. Самарские семинары по современной французской философии: коллективная монография / В.А. Конев [и др.]. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — С.66-75.
107. Конев, В. А. Онтология культуры / В.А. Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. — 195 с.
108. Конев, В.А. Критика способности быть // Владимир Александрович Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — 174 с.

109. Конев, В.А. М.Фуко: Проблематизация как история мысли / Владимир Александрович Конев // Ничто и Порядок. Самарские семинары по французской философии: Коллективная монография / В.А. Конев [и др.]. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — С.54-65.

110. Конев, В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж.Делеза: Семинары по «Различию и повторению» / Владимир Конев. — Самара, 2001. — 140 с.

111. Конев, В.А. Философия XX века: от философии знания к философии понимания / Владимир Конев // История философии и герменевтика. Материалы межвузовской конференции, Москва, 4-5 декабря 2002 г. — М.: РГГУ, 2002. — С.4-16.

112. Конев, В.А. Онтологические особенности мира человека / Владимир Александрович Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2003. — 70 с.

113. Конев, В.А. Знак: игра и сущность: Самарские семинары / В.А. Конев, В.Л. Лехциер. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — 184 с.

114. Корнев, С. Сетевая литература и конец постмодерна / С.Корнев // Словесность. <http://www.litera.ru/slova/teoriya/kornev.htm>.

115. Кули, Ч. Человеческая природа и социальный порядок / Чарльз Кули. — М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000 — 320 с.

116. Кун, Т. Структура научных революций / Томас Кун. — М.: Прогресс, 1977. — 304 с.

117. Кундера, М. Бессмертие: роман / Милан Кундера. — СПб.: Азбука-классика, 1999. — 384 с.

118. Куренной, В. К вопросу о возникновении феноменологического движения / Виталий Куренной // Логос. — 1999. — № 11/12. — С.156-182.

119. Кьеркегор, С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор; пер. с дат. — М.: Республика, 1993. — 383 с.

120. Кьеркегор и современность: сб. ст. / отв. ред. Т.В. Щитцова. — Минск: РИВШИГО, 1996. — 204 с.

121. Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Эммануэль Левинас. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 272 с.

122. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эммануэль Левинас. — М., СПб.: Университетская книга, 2000. — 416 с.

123. Левинас, Э. Путь к Другому: сборник статей и переводов, посвященных 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — СПб.: СПбГУ, 2006. — 239 с.

124. Леонардо да Винчи. Избранные произведения: переводы, статьи, комментарии. В 2 т. Т. II / Леонардо да Винчи. — СПб.: Нева; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999.

125. Лериш, Р. Основы физиологической хирургии / Р. Лериш. — Л.: Медгиз, 1961. — 246 с.

126. Лермонтов, М.Ю. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. / Михаил Юрьевич Лермонтов. — М.; Л.: Академия наук СССР, 1959. — 827 с.

127. Лехциер, В.Л. Апология черновика или «Пролегомены ко всякой будущей» / Виталий Леонидович Лехциер // Новое литературное обозрение. — 2000. — № 44. — С. 256-269.

128. Лехциер, В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта / Виталий Лехциер. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — 236 с.

129. Лехциер, В.Л. Интуитивизм Н.О. Лосского в контексте феноменологических идей Ф.Бrentано и Э.Гуссерля (сюжеты влияния) / Виталий Леонидович Лехциер // История философии и социокультурный контекст: материалы межвузовской конференции, Москва, 4-5 дек. 2003. — М.: РГГУ, 2003. — С. 159-168;

130. Лехциер, В.Л. О влиянии феноменологии Ф.Бrentано и Эд. Гуссерля на интуитивизм Н.О. Лосского и философскую психологию С.Л. Франка (общая постановка проблемы) / Виталий Леонидович Лехциер // Вестник СамГУ. — 2003. — № 3 (29). — С. 19-25.

131. Лехциер, В.Л. Я не трус, но я боюсь (онтологика страха как жизни в модусе «пере») / Виталий Леонидович Лехциер // *Mixtura verborum* 2005: Тело, смысл, субъект / под общ. ред. С.А. Лишаева. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2005. — С. 93-109.

132. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар. — СПб.: Алетейя, 1998. — 160 с.

133. Лихачев, Д.С. Текстология. На материале русской литературы X — XVII веков / Д.С. Лихачев. — Л.: Наука, 1983. — 639 с.

134. Лихачев, Д.С. Текстология. Краткий очерк / Дмитрий Сергеевич Лихачев. — М.; Л.: Наука, 1962. — 102 с.

135. Лишаев, С.А. Эстетика Другого / Сергей Александрович Лишаев. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2000. — 366 с.

136. Лишаев, С.А. Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность: монография / Сергей Александрович Лишаев. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2003. — 296 с.

137. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / Алексей Федорович Лосев. — М.: Политиздат, 1991. — 525 с.

138. Лосев, А.Ф. Форма-Стиль-Выражение / Алексей Федорович Лосев. — М.: Мысль, 1995. — 944 с.
139. Лосский, Н.О. Избранное / Николай Лосский. — М.: Правда, 1991. — 623 с.
140. Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Николай Лосский. — М.: Республика, 1995. — 400 с.
141. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история / Юрий Михайлович Лотман. — М.: Языки русской культуры, 1996. — 464 с.
142. Лохвицкий, С.В. Степень болевого восприятия и интерпретация боли. Перспективы дальнейшего изучения / С.В. Лохвицкий, М.М. Махамбетчин // <http://www.painstudy.ru/conf2002/lohvitski.htm>
143. Лэнг, Р.Д. Расколотое «Я» / Рональд Лэнг. — М.: Белый кролик, 1995. — 352 с.
144. Малахов, В. Несостоявшийся диалог / Владимир Малахов // Логос. — 1994. — № 6. — С.310-314.
145. Мамарашвили, М.К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути // Мераб Константинович Мамардашвили. — М.: Ad Marginem, 1995. — 552 с.
146. Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления / Мераб Константинович Мамардашвили. — М.: Прогресс; Культура, 1993. — 352 с.
147. Мамардашвили, М.К. Лекции по античной философии / Мераб Константинович Мамардашвили. — М.: Аграф, 1997. — 320 с.
148. Мангейм, К. Очерки социологии знания: Проблема поколений — состязательность — экономические амбиции / Карл Мангейм. — М.: ИНИОН РАН, 2000. — 164с.
149. Мандельштам, О. Собрание сочинений: в 4 т. / Осип Эмильевич Мандельштам. — М.: ТЕРРА, 1991.
150. Маньковская, Н.Б. Ризома / Н.Б. Маньковская // Корневище ОА: Книга неклассической эстетики. — М.: ИФ РАН, 1999. — С.195-196.
151. Марков, Б.В. Знаки бытия / Борис Васильевич Марков. — СПб.: Наука, 2001. — 568 с.
152. Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Габриэль Марсель. — М.: Республика, 2004. — 567 с.
153. Мартин Хайдеггер: сб.статей / сост. Д.Ю. Дорофеев. — СПб.: РХГИб, 2004. — 576 с.
154. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Елеазар Моисеевич Мелетинский. — М.: Восточная литература РАН, Языки русской культуры, 1995. — 408 с.

155. Мерло-Понти, М. Око и дух // Морис Мерло-Понти. — М.: Искусство, 1992. — 63с.
156. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти. — СПб.: Наука; Ювента, 1999. — 608 с.
157. Мерло-Понти, М. В защиту философии / Морис Мерло-Понти. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. — 248 с.
158. Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — 392 с.
159. Михель, Д. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело / Дмитрий Викторович Михель. — Саратов: Саратовский университет, 2000. — 204 с.
160. Михель, Д. Тело, территория, технология. Философский анализ стратегий телесности в современной западной культуре / Дмитрий Викторович Михель. — Саратов: Научная книга, 2000. — 128 с.
161. Могун, А. Опыт и понятие революции / Артемий Магун // НЛО. — 2003. — № 64. — С.54-79;
162. Молчанов, В. Две лекции о Brentano / Виктор Молчанов // Логос. — 2002. — № 1. — С.46-67.
163. Молчанов, В.И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля / Виктор Молчанов // Гуссерль, Эд. Собр.соч. Т.3. (1). Логические исследования. Т.П. (1). — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — XII-CVIIс.
164. Молчанов, В.И. Различие и опыт: феноменология неагрессивного сознания // Виктор Игоревич Молчанов. — М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. — 328с.
165. Моховиков, А.Н. Психическая боль: природа, диагностика и принципы гештальт-терапии / Александр Моховиков // <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=90>
166. Мукаржовский, Я. Исследования по эстетике и теории искусства / Ян Мукаржовский. — М.: Искусство, 1994. — 606 с.
167. Мэй, Р. Открытие Бытия / Ролло Мэй. — М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2004. — 224 с.
168. Мэй, Р. Смысл тревоги / Ролло Мэй. — М.: Класс, 2001. — 384 с.
169. Назарова, О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка / Оксана Назарова. — М.: Идея-Пресс, 2003. — 196 с.
170. Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX в. // сост. и общ. ред. Л.Г. Андреева. — М.: Прогресс, 1986. — 640 с.
171. Нанси, Ж.-Л. Corpus / Жан-Люк Нанси. — М.: Ad Marginem, 1999. — 256 с.

172. Некрасова, Е.Н. Сознание и бытие в философии С.Франка / Е.Некрасова // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и перспективы. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1998. — С.37-50.

173. Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. / Фридрих Ницше. — М.: Мысль, 1990.

174. Ницше, Ф. Утренняя заря / Фридрих Ницше. — Свердловск, 1991. — 304 с.

175. Овчинников, Н.В. Б.Л. Пастернак: поиски призвания (от философии к поэзии) / Н.В. Овчинников // Вопросы философии. — 1990. — №.4. — С.7-22.

176. Олейников, Н. Пучина страстей: Стихотворения и поэмы / Николай Олейников. — Л.: Советский писатель, 1991. — 272 с.

177. Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры / Хосе Ортега-и-Гассет. — М.: Искусство, 1991. — 588 с.

178. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? / Хосе Ортега-и-Гассет. — М.: Наука. — 408 с.

179. От Эдипа к Нарциссу / Татьяна Горичева [и др.]. — СПб.: Алетейя, 2001 — 224 с.

180. От Я к Другому: проблемы социальной онтологии и пост-классической философии: Сб. докл. // Отв. ред. Т.В. Шитцова. — Минск: Пропилеи, 1998. — 276 с.

181. Пас, О. Поэзия. Критика. Эротика / Октавио Пас. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 192 с.

182. Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность / под ред. В.Л. Малькова. — М.: Наука, 2003. — 482 с.

183. Пигров, К.С. Топосы времени / Константин Семенович Пигров // Модусы времени: социально-философский анализ: сб. статей. — СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2005. — С.152-167.

184. Пигров, К.С. Современность как революция / Константин Сергеевич Пигров // Революция и современность. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С.56-82.

185. Пигров, К.С. Катастрофа — инновация Бога / Константин Семенович Пигров // Социальный кризис и социальная катастрофа: сборник материалов конференции. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. — С.59-62.

186. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон. — М.: Мысль, 1990-1994.

187. Плотин. Эннеады / Плотин. — Киев: УЦИМ-ПРЕСС, 1995. — 400 с.

188. Плотников, Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея / Николай Сергеевич Плотников. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. — 232 с.

189. Поварнин, С.И. Спор. О теории и практике спора / Сергей Иванович Поварнин. — СПб.: Лань, 1996. — 160 с.
190. Подорога, В. Выражение и смысл / Валерий Подорога. — М.: Ad Marginem, 1995. — 431 с.
191. Подорога, В. Эпоха Corpus'a? / Валерий Подорога // Нанси Ж.-Л. Corpus. — М.: Ad Marginem, 1999. — С.171-216.
192. Поль Сезанн. Переписка. Воспоминания современников / сост.е Н.В. Яворской. — М.: Искусство, 1972. — 431 с.
193. Понимание. Круглый стол // Вопросы философии. — 1986. — № 8.
194. Понимание и существование: Сб. докл. Международного науч. семинара / отв. ред. Т.В. Щитцова. — Минск: Пропилеи, 2000. — 138 с.
195. Портнов, А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX-XX вв. / Александр Портнов. — Иваново, 1994. — 371 с.
196. Потебня, А.А. Слово и миф / Александр Афанасьевич Потебня. — М.: Правда, 1989. — 624 с.
197. Предельный Батай: сб. статей / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. — СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2006. — 298 с.
198. Принципы текстологического изучения фольклора / отв. ред. Б.Н. Путилов. — М.; Л.: Наука, 1966. — 308 с.
199. Прохоров, Е.И. Текстология: Принципы издания классической литературы / Е.И. Прохоров. — М.: Высшая школа, 1966. — 324 с.
200. Психология процессов художественного творчества // отв. ред. Б.С. Мейлах, Н.А. Хренов. — Л.: Наука, 1980. — 288 с.
201. Разинов, Ю.А. Правда и кривда самообмана / Юрий Анатольевич Разинов // Ничто и порядок. Самарские семинары по современной французской философии: Коллективная монография / В.А. Конев [и др.]. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2004. — С.155-174
202. Разинов, Ю.А. Я как объективная ошибка / Юрий Анатольевич Разинов. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — 260 с.
203. Ранк, О. Травма рождения / Отто Ранк. — М.: Аграф, 2000. — 400 с.
204. Революция и современность / под ред. Д.У. Орлова, К.С. Пигрова, А.К. Секацкого. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — 178 с.
205. Россия: риски и опасности «переходного» общества / под ред. О.Н. Яницкого. — М., Изд-во РАН. Ин-т социологии, 1998. — 237 с.

206. Руткевич, А.М. Что такое консерватизм? / Александр Михайлович Руткевич. — СПб.: Университетская книга, 2000. — 180 с.
207. Рывкина, Р.В. Экономическая социология переходной России. Люди и реформы / Розалина Рывкина. — М.: Дело, 1998. — 432 с.
208. Рымарь, Н.Т. Поэтика романа / Николай Тимофеевич Рымарь. — Куйбышев: Саратовский университет. Куйбышевский филиал, 1990. — 256 с.
209. Савчук, В. Конверсия искусства / Валерий Владимирович Савчук. — СПб.: Петрополис, 2001. — 288 с.
210. Савчук, В. Оковы Океаноса — граница рефлексии / Валерий Владимирович Савчук // <http://anthropology.ru/ru/texts/savchuk/oceanos.html>.
211. Сартр, Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. — 640 с.
212. Седакова, О. Объяснительная записка / Ольга Седакова // Цирк Олимп. — 1996. — № 4. — С.10-11.
213. Секацкий, А. Декарт в системе координат европейской метафизики / Александр Секацкий // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус Иного. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество; Алетейя, 2000. — С.24-45.
214. Секацкий, А. Прикладная метафизика / Александр Секацкий. — СПб.: Амфора, 2005. — 414 с.
215. Секацкий, А. Три шага в сторону: роман, эссе / Александр Секацкий. — СПб.: Амфора, 2000. — 278 с.
216. Сериков, А. Конечность событийных смыслов как основа модели социальной реальности / Андрей Евгеньевич Сериков // Вестник Самарской гуманитарной академии. Вып. «Философия. Филология». — 2006. — № 1(4). — С.126-142;
217. Синцов, Е.В. Природа невыразимого в искусстве: к проблеме жесто-пластических оснований художественного мышления в визуальной орнаментике и музыке / Евгений Васильевич Синцов. — Казань: ФЭн, 2003. — 304 с.
218. Синцов, Е.В. Рождение художественной целостности (авторская рефлексия потенциальных возможностей мыследвижения) / Евгений Васильевич Синцов. — Казань: ФЭн, 1995. — 228 с.
219. Сиоран, Э.-М. Искушение существованием / Эмиль-Мишель Сиоран. — М.: Палимпсест, 2003. — 431 с.
220. Слинин, Я.А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» / Я.А. Слинин // Гуссерль Эд. Картезианские размышления. — СПб.: Наука; Ювената, 1998. — С.5-46.

221. Слотердаик, П. Критика цинического разума / Петер Слотердаик. — Екатеринбург, 2001. — 584 с.

222. Смирнов, С.А. Человек перехода / С.А. Смирнов // <http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/man.html>

223. Событие и Смысл (Синергетический опыт языка) / отв. ред. Л.П. Кияшенко, П.Д. Тищенко. — М.: ИФРАН, 1999. — 279 с.

224. Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник / ред. и сост. И.П. Ильин, Е.А. Цурганова. — М.: Интрада, 1996. — 320 с.

225. Соколов, Б.Г. Ничто иное / Б. Г. Соколов // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус Иного. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество; Алетеия, 2000. — С.97-105.

226. Соловьев, Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Владимир Сергеевич Соловьев. — М.: Книга, 1990. — 574 с.

227. Соловьева, С.В. Индивидуальная форма историчности / Светлана Владимировна Соловьева. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — 178 с.

228. Социальный кризис и социальная катастрофа: сборник материалов конференции / под редакцией Д.У. Орлова, К.С. Пигрова, А.К. Секацкого, Е.А. Смирнова. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. — 274 с.

229. Ставцев, С.Н. Феноменология Гуссерля и русский интуитивизм / Сергей Ставцев // Между метафизикой и опытом. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С.204-225.

230. Стратановский, С. Тьма дневная. Стихи девяностых годов / Сергей Стратановский. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 187 с.

231. Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер / сост. и пер. Г.Хайдаровой. — СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2006. — 222 с.

232. Сыркин, А.Я. Об отдельных чертах научного и художественного текстов / А.Я. Сыркин // Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965. — С.73-96.

233. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост., науч. ред. С.Л. Фокин. — СПб.: Мифрил, 1994. — С.115.

234. Тарт, Ч. Измененные состояния сознания / Чарльз Тарт. — М.: Эксмо, 2003. — 288 с.

235. Теория метафоры: сборник / общ. ред. Н.Д. Арутюнова, М.А. Журинская. — М.: Прогресс, 1990. — 512 с.

236. Тиллих, П. Избранное: Теология культуры / Пауль Тиллих. — М.: Юрист, 1995. — 479 с.
237. Тимоти Лири: Испытание будущим / под общ. ред. Роберта Форте. — М.: Ультра; Культура, 2004. — 306 с.
238. Толстой, А.К. Царь Федор Иоаннович / Алексей Константинович Толстой. — Л.: Советский писатель, 1958. — 620 с.
239. Толстой, Л.Н. Собрание сочинений: в 20 т. Т.12 / Лев Николаевич Толстой. — М.: Художественная литература, 1964. — 512 с.
240. Тхостов, А.Ш. Болезнь как семиотическая система / А.Ш. Тхостов // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. — 1993. — № 1-4.
241. Унамуно, М. де. О трагическом чувстве жизни / Мигель де Унамуно. — Киев: Символ, 1996. — 416 с.
242. Ужас реального / Татьяна Горичева [и др.]. — СПб.: Алетейя, 2003. — 288 с.
243. Фаулз, Д. Коллекционер: роман, повесть / Джон Фаулз. — СПб: Фолио, 1993. — 388 с.
244. Фейербах, Л. Избранные философские произведения. Т.1 / Людвиг Фейербах. — М.: Мысль, 1955. — 522 с.
245. Филиппов, А. К теории социальных событий / Александр Филиппов // Топос. — 2004. — № 5 (44). — С.3-9.
246. Философия здоровья / отв. ред. А.Т. Шаталов. — М.: ИФРАН, 2001. — 242 с.
247. Философия Мартина Хайдеггера и современность / отв. редактор Н.В. Мотрошилова. — М.: Наука, 1991. — 253 с.
248. Фокин, С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай / С.Л. Фокин. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. — 320 с.
249. Фрагменты ранних греческих мудрецов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И.Д. Рожанский. — М.: Наука, 1989. — 575 с.
250. Фракталы в физике. — М.: Мир, 1988. — 672 с.
251. Франк, С.Л. Сочинения / Семен Людвигович Франк. — М.: Правда, 1990. — 576 с.
252. Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / Семен Людвигович Франк. — Минск: Харвест, М.: Аст, 2000. — 992 с.
253. Франк, С.Л. Реальность и человек / Семен Людвигович Франк. — М.: Республика, 1997. — 479 с.
254. Фром, Э. Иметь или быть? / Эрих Фром; пер. с англ. — М.: Прогресс, 1990. — 336 с.
255. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Мишель Фуко. — М.: Праксис, 2005. — 320 с.

256. Фуко, М. Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году / Мишель Фуко. — СПб.: Наука, 2004. — 432 с.

257. Фуко, М. ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко. — М.: Кастанль, 1996. — 448 с.

258. Фуко, М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981—1982 гг.) / Мишель Фуко // Социо-Логос. — 1991. — Вып 1. — С. 284-315.

259. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко. — М.: Праксис, 2002. — 384 с.

260. Фуко, М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Мишель Фуко. — СПб.: Академический проект, 2004. — 432 с.

261. Фуко, М. История сексуальности — III: Забота о себе / Мишель Фуко. — Киев: Дух и Литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. — 288 с.

262. Фуко, М. Рождение клиники / Мишель Фуко. — М.: Смысл, 1998. — 310 с.

263. Фурс, В. Декарт — учитель философии / Владимир Фурс // Топос. — 2006. — № 1(12). — С.5-15.

264. Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Юрген Хабермас. — М.: Весь мир, 2002. — 144 с.

265. Хабермас, Ю. Модерн — незавершенный процесс / Юрген Хабермас // Вопросы философии. — 1992. — № 4. — С.40-52.

266. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас; пер. с нем. — М.: Весь мир, 2003. — 416 с.

267. Хайдарова, Г.Р. Перебои сердца (Критика критики В.А. Подороги) / Гульнара Равилевна Хайдарова // Измененные состояния сознания: сб. статей. — СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2006. — С.166-176.

268. Хайдарова, Г.Р. Феномен боли: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Гульнара Равилевна Хайдарова. — СПб.: СПбГУ, 2003. — 22 с.

269. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — 447 с.

270. Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — 176 с.

271. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / Мартин Хайдеггер. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 448 с.

272. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / Мартин Хайдеггер. — Томск: Водолей, 1998. — 384 с.
273. Херман, Фр.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля: Сборник / Фридрих Вильгельм фон Херман. — Минск: Пропилеи, 2000. — 192 с.
274. Ходасевич, В.Ф. Стихотворения / Владислав Ходасевич. — Л.: Советский писатель, 1989. — 464 с.
275. Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.
276. Хоружий, С.С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека / С.С. Хоружий // <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/43.html>
277. Художественное восприятие. Сб. 1 / под ред. Б. Мейлаха. — Л.: Наука, 1971. — 292 с.
278. Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / Павел Яковлевич Черных. — М.: Русский язык, 1999.
279. Чучин-Русов, А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? / Александр Евгеньевич Чучин-Русов // Вопросы философии. — 1999. — № 4. — С.24-41.
280. Шелер, М. Избранные произведения / Макс Шелер. — М.: Гнозис, 1994. — 490 с.
281. Шихи, Г. Возрастные кризисы. Ступени личностного роста / Гейл Шихи. — СПб.: Ювента, 1999. — 436 с.
282. Шичанина, Ю.В. Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры / Юлия Владимировна Шичанина. — Ростов н/Д: РГПУ, 2006. — 256 с.
283. Шнейдман, Э. Душа самоубийцы / Эдвин Шнейдман. — М.: Смысл, 2001. — 315с.
284. Шпарага, О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания / Ольга Шпарага // Логос. — 2001. — № 2. — С.103-122.
285. Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Герберт Шпигельберг. — М.: Логос, 2002. — 680 с.
286. Штайнзальц, А. Суть Талмуда / Адин Штайнзальц // Евреи и еврейство. Сборник историко-философских эссе. — Иерусалим: Гешер Алия, 1991. — С.27-35.
287. Шульга, Е.Н. Когнитивная герменевтика / Елена Николаевна Шульга. — М.: ИФРАН, 2002. — 235 с.
288. Щитцова, Т.В. Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт / Татьяна Валерьевна Щитцова. — Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2006. — 384 с.

289. Щитцова, Т.В. К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Киркегор, Бахтин / Татьяна Валерьевна Щитцова. — Минск: Прописи, 1999. — 164 с.
290. Щитцова, Т.В. Событие в философии Бахтина / Татьяна Валерьевна Щитцова. — Минск: И.П. Логвинов, 2002. — 300 с.
291. Щюц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Альфред Щюц. — М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. — 336 с.
292. Щюц, А. Структура повседневного мышления / Альфред Щюц // Социологические исследования. — 1988. — № 2. — С.129-137.
293. Экономика переходного периода. Очерки экономической политики посткоммунистической России 1998-2002 гг. / под ред. Е.Т. Гайдара. — М.: Дело, 2003. — 832 с.
294. Элиаде, М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
295. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис / Эрик Эрикссон. — М.: Флинта; МПСИ; Прогресс, 2006. — 352 с.
296. Яковец, Ю.В. Циклы. Кризисы. Прогнозы / Ю.В. Яковец. — М.: Наука, 1999. — 448 с.
297. Вальденфельс, Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс. — Київ: ППС, 2004. — 206 с.
298. Deleuze, G. Guattari F. Rhizome. Introduction / G.Deleuze, F.Guattari. — P., 1976.
299. Frank, A.W. At the Will of the Body. Reflections on illness / Artur Frank. — Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2002. — 158 p.
300. Givon, T. Syntax: A Functional-Typological Introduction / Talmy Givon. — Amsterdam: John Benjamins, 1990. — 565 p.
301. Kierkegaard, S. The Thorn in the Flesh // Kierkegaard, S. Eighteen Upbuilding Discourses. Ed. and transl. by H.V. Hong and E.Hong. Princeton, Jersey, 1990. — P.327-346.
302. Kleinman, A. The Illness Narratives / Artur Kleinman. — New York: Basic Books, Inc., 1988. — 348 p.
303. Larsen, S.U. The Challenges of Theories on Democracy: Elaboration over New Trends in Transitivity / Stein Ugelvik Larsen. — Columbia Univ Pr., 2000. — 270 p.
304. Leder, D. The Absent Body / Drew Leder. — University of Chicago, 1990. — 218 p.
305. Lenski, G. History and Social Change / G.Lenski // American Journal of Sociology. LXXXII. 3, 1976. — P.548-564.
306. Lyotard, J-F. The Differend. Phrases in Dispute / Jean-Francois

- Lyoard. — University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002. — 210 p.
307. Morris, Devid B. The Culture of Pain. — University of California Press, Berkeley and Los Angeles, London, 1993. — 342 p.
308. Nisbet, R. Social Change and History / R.Nisbet. — N.Y: Oxford University Press, 1969. — 410 p.
309. Oakeshott, M. Experience and its mode / M.Oakeshott. — Cambridge: Cambridge University Press, 1985. — 278 p.
310. Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, London, 1994. — P.7-8.
311. Rey, R. The History of Pain / Roseline Rey. — Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. London, 1995. — 394 p.
312. Scarry, E. The body in pain: The making and unmaking of the world / E.Scarry. — Chicago: University of Chicago Press, 1985. — 210 p.
313. Steiner, G. Martin Heidegger // Geoge Steiner. — Chicago: University of Chicago Press, 1992. — 173 p.

Приложение¹

Будем сидеть до потери пульса,
философема, горох убойный,
что ты ссутулился, не сутулся.

Прибереги эту мысль назавтра,
хочешь попробовать новый кофе,
что-то творится с твоей осанкой.

Что происходит, когда ты дома
вдруг замираешь у книжных полок?
Это зависимость, не истома.

Ты почему перешел границу?
Нужно спланировать летний отпуск,
как там живет без тебя больница?

Время мое молоком свернулось,
лучше б зачмокало манной кашей,
сахарной косточкой поперхнулось.

¹ В приложении публикуются избранные стихи автора, написанные в последние годы. В.Лехциер — автор стихотворных книг «Обратное плавание» (Самара, 1995), «Книга просьб, жалоб и предложений» (М.: Арго-риск; Тверь: KOLONNA, 2002). Стихи и эссе публиковались в альманахах и журналах: «Pontes-98» (на английском), «Золотой век», «Волга», «Вавилон», «Воздух», «Дети Ра»; Вестнике современного искусства «Цирк Олимп», в каталогах II и III Международных ширяевских биеннале «Между Европой и Азией» (Центр Современного искусства. — Самара, 2001, 2003); в поэтических антологиях: Нестоличная литература. — М., 2001; Диалог без посредников. — Самара, 1998; Майские чтения. — Тольятти, 2002; Девять измерений. — М., 2005; в газете «Новости недели» (Израиль, Тель-Авив) и др. Лауреат I Всероссийского фестиваля современной поэзии (Кострома-93). Участник и лауреат ряда международных и российских литературных фестивалей, в том числе фестиваля «Культурные герои XXI века» (1999).

Лампу не надо так близко ставить,
форточку лучше открыть пошире,
я же успела все сделать, да ведь?

2002 г.

Ровным счетом, ничего не надо
только стишок написать

20 мин. на победы римлян,
10 мин. на войну сената

Все разваливается, ничего не свяжешь,
кроме коронных твоих салфеток

Что тут скажешь?

Видишь, кассеты стоят в подставке,
вон и твое среди них местечко

Разве ты выделила причины,
перечитай пункт 2-й сначала

Сколько варится гречка?
Сколько воды добавлять?

2002 г.

... Массу творожную, масла пачку,
пудинга три, килограмм сосисок,
щас я достану свою заначку.

Щас я скуплю все, что вижу, скопом,
кассовый ордер, приходный ордер,
не напрягай ни ментом, ни копом.

В зубы еще, за плечо, в охапку,
из-под полы, с молотка, от пуза,
дайте в пакетик одну буханку.

Дайте две тысячи до зарплаты,
зона офшорная, пункт транзитный,
где же такого меня нашла ты?

Пренебрежение, победа, скорость,
вот-те пятак — положи в копилку,
хочешь услышать плохую новость?

Я сообщу тебе: есть надежда,
белая зависть идохлый номер.

Я утверждаю: никто не помер!

Я говорю сам себе: попался,
как на перловку, на имя «Гуссерль».
Пропылесось, если здесь остался.

2002 г.

Просто время от времени перелистывай,
перечитывай или бери с собой,
чем все дальше *от...* тем неистовой.

Страх пришел, о котором и не гадал,
потому что страшно сюда взглянуть,
по чужим коробкам себя укладывал.

Канцелярской скрепкой к чему приколот,
ты, отложенный на чуть-чуть?
Насыщение кончилось, вот он — голод.

Путь метафоры, метод кривой ухмылки,
служба сервиса, кнопка прямой рассылки,
после завтрака сразу — синдром развилки.

Просто время от времени переписывай,
заходи на сайт, тот, где значишься,
соблюдай режим автовизовый.

2003 г.

Притормози на остановке,
на Карла Маркса, у заправки,
раздай буклеты для затравки.

На два билета, на четыре,
вот три рубля, кому тут сдача,
давай останемся в квартире.

Давай не будем извиняться
друг перед другом, как сегодня.
Отстать, заткнуться, рассмеяться.

Я знаю, где живет бессмертье -
оно в яйце под майонезом
и в фирменном твоём десерте.

Отдай на откуп медицине,
рутине, технике, роману,
предшественнику, некроманту.

Начнем приготовление фарша
для самоедства: см. бездарность,
см. лень тягучая, как спаржа.

Переверни налицую,
найди под смесь любую тару,
ну, все, пора на боковую.

2003 г.

Cassiopeia на обоях
фосфоресцирует — символ
обмороженья нас обоих.

Душа, ушедшая под плитку,
живет на плиточном растворе.

Прочти ей что-нибудь навскидку.

Хотя бы так: ТЦ напротив,
затем по линии трамвайной.

До девяти я на работе.

Потом до двух я буду пялить
свои глаза в квадратный ящик.

Прочти ей что-нибудь на память.

Хотя бы так: сервиз кофейный,
из Минска вывезенный летом,
как с фронта пистолет трофейный.

Нажми слегка на выключатель -
получишь ночь и планетарий.

Игрушку новую скачайте.

Я помню стол у Нарачанки,
Луку, орущего в селектор,
и Хайдеггера распечатки.

Взбодри ее холодным пивом,
замри, моргая, на Немиге,
пройдись до «Бровера» курсивом.

Я должен быть там ровно к часу,
поэтому уйду в двенадцать,
а ты не опоздай в сберкассе.

2004 г.

Любовь, риторика, морозы,
безвыездно торчать в сети,
Германия, твои вопросы,
скребут, как кошки взаперти.

Мороз, моторика, Эвора,
во всем виновная, скажи
«без драматизма, без укора»
и в шарф приподнятый дыши.

От судорог улетов встречных
первичный замысел тяни,
как подмастерье дел заплочных,
на легкой мысли, за ремни.

И сразу вздорную свирепость
забей в рождественский косяк.
Мороз усиливает крепость
и рост, как утренний стояк.

2006 г.

рано или поздно

что не встреча, то развязка

простоты счастливый дар
требует времени

все обещает только тяжелеть

и если чувство не таково
что непреклонно сводит вместе

знаешь ли ты третий путь?

2006 г.

Из цикла «Верхний Чегем»

1.

Фотография, камера, вдох,
безраздельно господствует топос,
предок, воздух, предписано топать
до источника, чтоб не засох.

Пить айран и купаться в грязи,
побираться тропой терренкура,
а какая там выйдет фигура
из печенки — покажет УЗИ.

Бейся в теннис, скачи на коне —
все равно ты не станешь джигитом,
чабаном, терапевтом и гидом
по кавказской прицельной войне.

Акмеизм сероватых хребтов,
минеральной воды преизбыток —
ледниковый надежный напиток —
вяжет трубочки алчущих ртов.

2.

Скажи в тоннельной темноте,
а, может, не пойдем на ужин,
застыть в черекской тесноте.

Совпасть с чегемской крутизной,
где пролегла моя граница,
водой упейся соляной.

Кирпич, шпатлевка, Теберда,
погладь-ка белую рубашку,
прекрасна горная гряда.

Почтамт, продукты, мерседес,
корми меня отборным мясом,
я волк, который смотрит в лес.

Смотри, какая высота,
нельзя, я переодеваюсь,
удачной выдалась среда.

Три тыщи метров над землей,
куда там лестничной одышке,
нырнуть, как в омут, с головой.

Ты выпалась, ну как спалось?
Ты лишь чуть-чуть взяла левее,
как сразу все оборвалось.

3.

Овсянка в мерседесе, Кабарда,
абракадабра, мы проедем через
аул, смотри направо: там гряда.

Там скотовод ведет себя ахти,
в пятнадцать тридцать подгребай на теннис,
на дискотеку в девять, без пяти.

Деталь такая: храм стоит в Сентах,
стоит в горах одиннадцать столетий,
стоит вдали, стоит себе в сердцах.

Дух перевел, теперь расправь хребет
скалистый или пастбищный, старейшин
и молодежь отправили в бьюет.

Ты — овцевод, ты пострижешь овец
и встанешь за прилавок, как заправский,
ты - овцевед, как брат твой и отец.

Сыграем в Тетис, теннис отдохнет,
кругом эпоха минеральной ванны,
меня лишь карачаевец поймет.

2005-2006 г.

Лангобардов опять понесло,
нужно срочно скатать за клубникой,
воскресенье — какое число?

Мяч над сеткой, пониже, пас два,
со второй, уходи на подачу,
буду бить, оклемаюсь едва.

Я бы выпил за этот прострел
поясничный, за выстрел из пушки
и за ласточку, если поспел.

Застолби в переходе столба,
отрывайся по полной программе
взлетом молота, свистом серпа.

Полнагрузки поставь на апрель,
здесь поможет один перфоратор,
бесполезна соседская дрель.

Душно очень, откройте окно,
отнесите тарелки на место,
хочешь, купим тебе кимоно?

2006 г.

Три лекции подряд. Моя гортань
отказывает. Кафедральный кампус.
Начни сначала, свикнись, перестань.

Сворачивай, не сдерживайся так,
как будто дали по башке кувалдой,
Декарт Картезий, бабушкин сустав.

Минора под стеклом, и две руки
самшитовые тянутся друг к другу -
Буонарроти ставропольской зги.

Итак, мы греки, скифы и тузы
червей, бубей и гречкие огрехи,
башкиры, кельты, помнишь Туймазы?

Мы византийцы, тишь да благодать
течет по венам, выключи колонки,
мы велики, придется пересдать.

А я рожден в пустыне, на песке,
под тюркским солнцем, в каменном бассейне,
где даже смерть висит на волоске.

2006 г.

Пробуждение, продлись,

глаза откроешь —

и все забудешь,

снова уснешь —

ничего не вспомнишь,

бодрствуй,

оставаясь

на кромке

2006 г.

Спортивная майка, трусы и кроссовки,
присутствуй, согласно своей расписке,
согласно числу в телефонной записке,
учти, коротнет в поврежденной розетке.

Ландшафтный дизайн и альпийские горки,
как горечь во рту мандариновой корки,
как слепок с моей тонзиллитной гортани,
не надо на масле, подай на сметане.

Картошка в мундире, зеленая карта,
я жизнь поменял на сомненье Декарта,
на тонкие губы и белые руки,
в которых сейчас Мураками Харуки.

На тертые злаки и тряпку от пыли,
как будто поставить в известность забыли,
присутствуй смелее, записывай в график,
надежда мельчает, как плата за трафик.

Английский бульдог и боксерская стойка,
как будто последняя сбилась настройка,
накачивай инфу, как мышцу — снарядам,
оформим его договором-подрядом.

Карманные деньги, лапша от листовки,
и страсти души, как авто на парковке,
рекламная площадь, дворцовая склока,
к субботе прочтешь Сологуба и Блока.

2007 г.

Содержание

Предисловие: из точки А в точку В	4
Глава 1. Превратности «пере»	7
1. Камень преткновения: грамматика и проблема переходности	7
2. Переходность и социальность: от обряда к метафоре	18
3. Территория «психе», трансформеры, переходный возраст	40
4. «Пере- что хочешь...». О возможности и необходимости феноменологии «пере»	50
Глава 2. Переходность и переживание: онтологическая экспликация опыта «пере»	68
1. Проблема переходности в философии XX века	68
1.1. Мишель Фуко о проблематизациях принципа «заботы о себе» в античности и переходность как его онтологический смысл	73
1.2. Михаил Бахтин: переходность как «предстояние» и бытие-в-ответе	82
1.3. Мартин Хайдеггер: трансценденция и амбивалентность бытийной конституции вот-бытия	90
1.4. Жиль Делез: произведение искусства как опыт «пере»	101
2. Опыт переходности как жизнь в модусе «пере»	120
2.1. Актуальность пере-живания	120
2.2. Пространство «пере»: обретение топоса, промежуток	126
2.3. Время «пере»: диалектика мгновения, темпоральность и респонзивность	134
2.4. Структура «пере»: παθος и response	146
2.5. Событие «пере»: Иное и повседневность	149
2.6. Угроза и соблазн. Травма и techne	159

Глава 3. «Пере» художественного опыта	168
1. Художественное задание.	
Самокритика искусства	170
2. Умное непонимание: переходность	
художественного опыта в горизонте апофатики	184
3. Художественный триалог —	
опыт коллективного спасения	197
4. Апология черновика: от текста	
к способности быть	206
4.1. Вторжение Невыразимого или парадоксы	
зачеркнутого слова	206
4.2. <i>Suprema lex</i> как гипноз Парменида	219
Глава 5. «Пере» в регионах повседневного опыта	234
1. Спор как экзистенциал	235
1.1. Спор «по правилам» или спор как дискуссия	243
1.2. Интеллектуальное состязание. Спор(<i>m</i>)	244
1.3. Экзистенциальный спор	246
2. Боль в перспективе экзистенциальной	
аналитики	273
2.1. Начало осмотра. Не-(до)-разумения	
телесного сложения	273
2.2. Эффекты медиализации:	
характерные жалобы и симптомы	276
2.3. Эпикриз. набросок экзистенциальной	
альгодицеи	287
Заключение	298
Библиографический список	300
Приложение	320

Научное издание

Лехциер Виталий Леонидович

**Феноменология «пере»:
введение в экзистенциальную
аналитику переходности**

*Редактор Т.И. Кузнецова
Художественный редактор Л.В. Крылова
Компьютерная верстка, макет Л.Н. Замамыкиной*

*На обложке использована репродукция
с картины «Ах!» Виктора Пивоварова*

Подписано в печать 25.12.2006.
Формат 84×108/32. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 17,4.
Гарнитура «Newton». Тираж 300 экз. Заказ 498
Издательство «Самарский университет».
443011, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.
Тел. (846) 334-54-23. E-mail: lizam@ssu.samara.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ООО «Типография «Книга».
г. Самара, ул. Песчаная, 1.
Тел. (846) 267-36-82. E-mail: slovo@samaramail.ru