

KAIROS

Анна Ямпольская

Искусство
феноменологии

KAIROS

А.В. Ямпольская

ИСКУССТВО ФЕНОМЕНОЛОГИИ



УДК 1
ББК 87
Я57

*Анна Ямпольская,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»*

Художественный редактор В. Земскова

Ямпольская, А. В.

Я57 Искусство феноменологии / А. В. Ямпольская ; [худ. ред. В. Земскова]. — М. : РИПОЛ классик, 2019. — 342 с. — (KAIROS).

ISBN 978-5-386-10861-8

Верно ли, что речь, обращенная к другому — рассказ о себе, исповедь, обещание и прощение, — может преобразить человека? Как и когда из безличных социальных и смысловых структур возникает субъект, способный взять на себя ответственность? Можно ли представить себе радикальную трансформацию субъекта не только перед лицом другого человека, но и перед лицом искусства или в работе философа? Книга А. В. Ямпольской «Искусство феноменологии» приглашает читателей к диалогу с мыслителями, художниками и поэтами — Деррида, Кандинским, Арендт, Шкловским, Рикёром, Данте — и конечно же с Эдмундом Гуссерлем.

**УДК 1
ББК 87**

ISBN 978-5-386-10861-8

© Ямпольская А. В., 2018
© Издание, оформление.
ООО Группа Компаний
«РИПОЛ классик», 2018

Вместо введения: феноменология как новая жизнь

Oltre la spera che più larga gira
passa 'l sospiro ch'esce del mio core:
intelligenza nova, che l'Amore
piangendo mette in lui, pur su lo tira.

Vita Nuova XLI¹

Что такое феноменология? Ответ, как представляется, хорошо известен и содержится в гуссерлевском предисловии к «Идеям I» — феноменология есть «наука о феноменах»².

¹ За сферу предельного движенья / мой вздох летит
в сияющий чертог / И в сердце скорь любви лелеет бог /
для нового вселенной разуменья (*Данте Алигьери. Новая
жизнь // Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая
жизнь. Стихотворения, написанные в изгнании. Пир. М.: Ри-
пол-Классик, 1998. С. 529*). Все цитаты из Данте в дальней-
шем даны по этому изданию.

² НУА III (1), S. 1 / *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноме-
нологии и феноменологической философии. Книга I / пер.
А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
С. 19.*

Можно, однако, произнести эти слова с разным ударением и разной интонацией; как сказал бы Хайдеггер, существуют «две различные то-нальности»¹, в которых эти слова можно произнести: в самом деле, можно сказать, что феноменология есть «наука о феноменах» или что феноменология есть «наука о феноменах». Иначе говоря, под словом «феноменология» понимают две совершенно разные вещи: либо особый метод философствования, определенную мыслительную технику, которая в известном смысле производит и определяет «феномены» как свое собственное уникальное предметное поле, либо как такой способ философствования, который, напротив, своим уникальным предметным полем, то есть «феноменами», определяется и в известном смысле производится. Первое значение слова «феноменология» («феноменология определяется своим методом») обычно связывается с именем Гуссерля, второе («феноменология определяется своим предметным полем») — с именем Хайдеггера, хотя это разделение достаточно условно.

Затруднительно определять феноменологию как «науку о феноменах» еще и потому,

¹ Heidegger M. Der Satz vom Grund. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1957. S. 75 / Русский перевод: Хайдеггер М. Положение об основании. СПб.: Алетейя, 1999. С. 79.

что не-феноменологу не вполне понятно, что такое «феномен» (да и для самих феноменологов определение «феномена феноменологии» является предметом постоянных споров). Когда же мы начинаем думать о феноменологии как о «специфическом философском методе»¹, то мы предполагаем как нечто само собой разумеющееся, что «метод» — это набор определенных интеллектуальных процедур, которые исследователь свободно выбирает и комбинирует для того, чтобы достичь наилучших результатов; в такой перспективе философ почти ничем не отличается от естествоиспытателя (от зоолога, как сказал бы Хайдеггер²), который в выборе своего научного инструментария полностью свободен. Однако в философии так, конечно же, не бывает. Философская работа, философствование — и феноменологическая работа, «феноменологизирование», как говорят сами феноменологи — всегда имеет характер автореферентности, *самоотнесенности*. Другими словами, в философии вообще (и в феноменологии в частности) те *понятия*, с помощью которых

¹ HUA II S. 23 / Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. С. 85.

² GA 20 S. 173 / Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 134.

мы мыслим, постоянно переосмысляются в самом процессе мышления.

Сразу же следует признать, что не только философия, но и многие другие гуманитарные науки содержат утверждения, которые с точки зрения строгой логики инконсистентны или же параконсистентны. Не один лишь философ обязан постоянно спрашивать себя «что это такое — философия?»; равным образом и историк в процессе работы непременно задастся вопросом: «что же такое история?». Как философ переопределяет само понятие философии в процессе работы, так и историк в процессе своей работы — если она не сводится к одной лишь историографии — рано или поздно начинает осмыслять и видоизменять само понятие истории и ее смысла¹. Однако философии вообще и феноменологии в частности свойствен еще один вид самоотнесенности: мы постоянно видоизменяем не только понятия и идеи, которыми пользуемся; мы, мыслящие, философствующие, постоянно ставим под вопрос, *меняем и переопределяем в том числе и самих себя*. Эти две формы самоотнесенности в феноменологии тесно связаны: если воспользоваться старой мистической метафорой, то можно ска-

¹ Fink E. VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transcedentalen Methodlehre. Husserliana Dokumente II / 1–2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998. S. 15–18.

зять, что они представляют собой как бы «коесо в колесе» (Иез. 1:16). В самом деле, в отличие от «настоящих» — «точных», или «естественных» — наук, в которых исследование не затрагивает самого исследователя, философская работа всегда является личным духовным усилием, которое философ производит всей своей жизнью. Занятия философией — это не столько производство какой-то продукции (например, «философских» статей и книг), сколько определенный *праксис* или даже, если воспользоваться термином Аристотеля, *ἐνπραξία*: деятельность, имеющая саму себя своей собственной целью¹. Однако этот *практический аспект теоретической деятельности*² не сводится к «заботе о душе», «заботе о смерти» и прочим формам аскетической заботы о самом себе. В философии и особенно в феноменологии аскетическая «перемена ума» носит служебный характер: собственная субъективность является тем *инструментом, с помощью которого*

¹ Ср. «Цель творчества отлична от него самого, а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке» (Никомахова этика 1140b 6–7, пер. Н.В. Брагинской).

² Для Аристотеля *теория* является высшей формой *праксиса* (Никомахова этика 1177b 1–4). См. также: Cassin B. Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon / tr. by Emily Apter and Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press, 2014. С. 823.

философ видит мир иначе; аскетическое усилие служит для того, чтобы этот инструмент определенным образом настроить. Вопрос, однако, заключается в том, *каким именно образом* радикальное преобразование философствующего субъекта, которое он переживает в процессе философствования, может быть вовлечено в решение проблемы познания.

Итак, чтобы понять и объяснить мир, философу следует изменить прежде всего самого себя; такая работа носит сугубо личный характер и основывается на собственном уникальном и очень интимном опыте. В самом деле, хотя целью феноменологической работы является добыча универсального, объективного, значимого для всех без исключения знания, тот акт, который имеет своей целью достижение трансцендентальной, надличной точки зрения, обязан при этом быть «личным делом каждого философствующего»¹. Противоречие между радикальным преобразованием философствующего субъекта, которое ожидается от каждого, кто занимается *философской* работой, и общезначимостью результатов этой работы присутствует не только в феноменологии: в той или иной степени оно присуще всем философ-

¹ НУА I S. 44 / Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 2.

ским дисциплинам и, может быть, всем «гуманитарным» наукам, которые неспроста по-немецки называются «науками о духе»; однако мы смеем думать, что именно в феноменологии это противоречие достигает особой остроты и само по себе становится темой философского размышления. Недаром Мишель Фуко, который пытался эксплицитно провести различие между философией как духовно-аскетической практикой и философией как теоретической работой, в случае Гуссерля затруднился с классификацией и в итоге зачислил раннего Гуссерля в одну графу, а позднего — в другую¹.

Действительно, подробнее всего о феноменологической редукции как о радикальном преобразовании философствующего субъекта Гуссерль говорит именно в своей последней работе, в «Кризисе»; именно там находится знаменитое рассуждение, в котором переход в феноменологическую установку сравнивается с «религиозным обращением»². В результа-

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 43.

² «Тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей *ἐποχή* прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве зада-

те ἐποχή философ не просто начинает смотреть на вещи по-другому; он не просто переживает шок, кризис, разрыв ткани мысли; он должен выйти за пределы своего собственного человеческого и эмпирического бытия, преодолеть *conditio humana* и, в конечном итоге, присоединиться к новой, высшей «трансцендентальной» жизни или же, напротив, сверхчеловеческим усилием произвести ее из себя.

«Обращение в феноменологию» сопряжено с теми же теоретическими трудностями, что и религиозное обращение; вопрос о том, как «начинающий философ»¹ может захотеть со-

чи предстоит человечеству как таковому» (HUA VI §35 S. 140 / Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 187).

¹ Гуссерль снова и снова повторяет слова «мы, начинающие феноменологи»; можно было бы подумать, что это просто риторический оборот, которым он пользуется в пропедевтических целях, но оно встречается и в его рукописях, не предназначенных для чужих глаз. Вопрос, может ли феноменолог стать «продвинутым пользователем» феноменологии, остается открытым; этот вопрос касается не только того, можно ли в феноменологии пользоваться чужим, неприсвоенным опытом, но и того, где находятся границы легитимности в обращении к своему собственному опыту, если этот опыт уже «остыл», уже был седиментирован в феноменологической дескрипции. Феноменологическое исследование движется зигзагообразно, говорит нам Гуссерль, — и не только потому, что в него сущностно во-

вершить редукцию, каким именно образом он меняет свою исходную, «естественную» установку на феноменологическую, философскую, до известной степени совпадает с вопросом о том, *каким именно образом возможно радикальное преобразование субъекта вообще*. Мы еще не коснулись новой жизни, мы еще не ступили «на трансцендентальную почву» — откуда мы можем знать, что эта почва уже в каком-то смысле «есть», откуда в нас может зародиться само желание новой жизни? Не является ли эта новая жизнь, эта трансцендентальная почва всего лишь конструктом¹, плодом нашего воображения, результатом человеческого акта воли? Ведь если ἐποχή — это, как пишет Гуссерль в «Идеях I», «дело моей полной свободы»², то каким же образом мой собственный свободный акт может вывести меня за пределы моего человеческого бытия? В самом деле, сначала следовало бы убедиться в том, что подобное «радикальное изменение» вообще возможно³.

влечен язык, как напоминает нам Марк Ришир (*Richir M. Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble: J. Millon, 1992. С. 91*).

¹ См. *Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? // Историко-философский ежегодник'2004 / Ин-т философии. М.: Наука, 2005. С. 360–400.*

² HUA III S. 62 / Идеи I С. 73.

³ HUA III S. 61 / Идеи I С. 70.

Набор апорий, связанных с проблемой «мотивации к феноменологической редукции»¹, не исчерпывает всей сложности этого вопроса; другая принципиальная трудность связана с самим понятием *трансцендентальной жизни*. Кажется бы, здесь действует принцип «кто хочет душу свою спасти, пусть потеряет ее»²: для того чтобы обнаружить себя в качестве «трансцендентальной субъективности», я должен *до определенной степени* утратить себя в качестве эмпирического, но уникального субъекта. В качестве философа я должен отстраниться от моего бытия мною самим и стать для самого себя «Я вообще», *das Ich*³, а потом и полностью утратить свою человеческую природу; тем не менее, в качестве естественного человека я продолжаю жить своей профессиональной и обыденной жизнью. В итоге у «меня» как у «исполнителя редукции» оказывается «две стороны»: «мое эмпирическое, естественное Я» и «мое Я в ка-

¹ О мотивации к редукции см. Luft S. "Phänomenologie der Phänomenologie": Systematik und Methodologie der Phänomenologie in Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. Dordrecht: Kluwer, 2002. и Шестова Е.А. Язык и метод феноменологии. О. Финк и рецепция его идей (М. Мерло-Понти, Ж. Деррида): диссертация ... канд. филос. наук: 09.00.03. РГГУ, Москва, 2017. С. 20–48.

² Ср. Мф. 16, 25.

³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1994. С. 54.

честве трансцендентального Я». Эти два слоя жизни — естественный и трансцендентальный (то есть неестественный или же сверхъестественный) — *до известной степени* «мирно сосуществуют» друг с другом, говорит нам Гуссерль¹. В качестве феноменолога я двулик, как Янус: в себе самом я вижу не только себя самого, но и трансцендентальную субъективность. Другими словами, моя собственная жизнь *в качестве* трансцендентальной жизни и образует ту желанную *vita nuova*, тот самый феноменологический рай, «вратами» в который должна служить редукция. Но в отличие от рая религиозного, эта трансцендентальная субъективность хоть и «не от мира», но с миром очень остро связана; точнее, мир и есть тот смысл, который конституируется трансцендентальной субъективностью.

Что это все означает на практике? Ведь я, феноменолог — просто человек, каким же образом я обнаруживаю в себе эти «две стороны», или «два слоя» жизни, которые совершенно разнородны между собой? Что, собственно говоря, обозначают слова «трансцендентальная субъективность» и «конституируется», которыми Гуссерль пользуется, описывая результат феноменологической и трансцендентальной редукции? Следует сразу признать, что

¹ HUA XXXIV S. 88.

однозначного ответа на этот вопрос нет. Как писал Ойген Финк, для Гуссерля эти термины служат «оперативными понятиями» — своего рода словесными инструментами анализа, которые сами, однако, предметом анализа не становятся¹. Их смысл — подвижный, неопределенный — может быть схвачен исключительно из контекста; более того, само появление «оперативных понятий» в тексте маркирует тот самый момент философской самоотнесенности, автореферентности, о котором говорится выше. Впрочем, дадим слово самому Гуссерлю:

Феноменологическое *ἐποχή* должно быть методом, который позволяет прорваться к *новому полю исследования*, а именно к полю нового теоретического опыта, и, соответственно, к теории нового типа, феноменологии. Поле исследования чистой, трансцендентальной жизни сознания как жизни «трансцендентальной субъективности». Последнее слово в его неопределенности выбрано нарочно, оно не означает «трансцендентальное Я», хотя именно в виде Я начинающий феноменолог впер-

¹ *Fink E. Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie // Fink E. Nähe und Distanz. Freiburg: Karl Alber, 2004. S. 180–204 / Финк О. Оперативные понятия феноменологии Гуссерля / пер. А.А. Шиян // Ежегодник по феноменологической философии, 2008. № 1. С. 361–380.*

вые сталкивается с трансцендентальной субъективностью. «Трансцендентальный», если нужно наконец определить это слово, означает не что иное, как то, что может быть теоретически положено и полагается в феноменологической редукции, которая сама называется трансцендентальной. Таким образом, трансцендентальное Я есть мое Я. Говоря конкретное, это мое Я в качестве того Я, которое не было выведено из игры редукцией...¹

Прервем цитату. Нам еще рано говорить о том, в чем, собственно, феноменологическая редукция состоит и чем «трансцендентальное Я» отличается от того, что обычно обозначается загадочным местоимением «я». Этот фрагмент из рукописей 1926 года интересен явным использованием «порочного круга»: Гуссерль определяет феноменологический метод как то, что позволяет достичь трансцендентальной субъективности, а трансцендентальную субъективность — как результат применения феноменологического метода. Для логика, математика — а ведь Гуссерль был учеником Карла Вейерштрасса — подобный ход рассуждений совершенно недопустим. Но в философии тавтологические рассуждения встречаются, и им

¹ HUA XXXIV S. 90.

следует уделять особое внимание¹; они указывают на серьезную проблему, которая не может быть разрешена иначе. Рассуждение перестает двигаться естественным, логическим способом — тем способом, которым движется рассуждение в естественных науках, потому что философ начинает говорить о том, о чем можно сказать только неестественно, по-философски. Это очень важное мгновение, и надо его не прозевать. Гуссерль — скучный, наукообразный Гуссерль! — говорит нам о том, что предметом новой науки является «новая жизнь»², и, словно Данте, он требует от нас *intelligenza nova*, чтобы в сферу этой *vita nuova* проникнуть.

¹ «Истина об истине работает не так, как истина о чем-то другом; и истина о нас самих как деятелях истины (agents of truth) работает не так, как когда мы говорим о том, что от нас самих отлично. Но есть другое отличие [истины об истине] от того, что и как мы говорим о самих себе. Более того, если философские объяснения предположительно должны идти дальше логических, если философия должна объяснять саму логику, в ней должна быть “строгость”, превосходящая логическую. Логика “строже” психологии, но философская истина должна превзойти и логику и психологию. В философии есть известное самообладание (self-possession), связанное с тем, о чем она говорит» (Sokolowski R. How Aristotle and Husserl Differ on First Philosophy // *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Springer, 2012. P. 20).

² Гуссерль неоднократно говорит об обретенной в результате ἐποχῆς трансцендентальной жизни как о «новой жизни», “neues Leben” (см. HUA XXXIV S. 160, 305, 462).

Трудность здесь заключается в том, что само понятие трансцендентальной жизни невозможно постичь изнутри естественной установки — в той мере, в которой она остается «наивной»¹ и, если можно так выразиться, «вполне» естественной. Понять, что такое трансцендентальная жизнь, может только тот, кто испытал ее — подобно тому, как схватить суть мистического опыта может только тот, кто этот опыт (или сверх-опыт) имеет. Чтобы говорить о том, что не может быть описано в терминах обычного, человеческого опыта, был бы нужен другой, сверх-человеческий, язык — но другого языка у нас нет; и тут мистик или поэт прибегает к потоку метафор, богослов начинает отнекиваться, а философ — говорить тавтологиями. Приемы разные, но задача до известной степени общая: лишить смысл своих слов однозначности, самоочевидности, смутить читателя, «вывести» его «из себя». В самом деле, что такое «трансцендирование», как не «выход из» себя?

Задача феноменолога, впрочем, не сводится к экстатическому выходу из себя, к отказу от

¹ *Fink E.* VI Cartesianische Meditation. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998. Bd. 1. S. 56–57. Финк вообще радикален в данном вопросе: трансцендентальная жизнь доступна только феноменологическому наблюдателю, она может быть описана только ретроактивно, задним числом, исходя из трансцендентальной, а не естественной установки.

себя и от мира. Феноменолог *не забывает* мир, а заключает его существование «в скобки», чтобы лучше увидеть *смысл мира*; и становясь в известном смысле¹ «трансцендентальным Я», феноменолог по-прежнему остается обычным человеком. Феноменологическая *intelligenza nova*, трансцендентальное рассмотрение, не отменяет «мудрости мира», рассуждений в рамках естественной установки, а как бы «дублирует» ее, подобно тому, как трансцендентальное Я «дублирует» Я эмпирическое. Я как обычный человек живу в мире, я имею определенные убеждения, верования, практические интересы; я вовлечен в мир, я увлечен миром — и именно поэтому я слеп к «новой жизни». Нужно остановиться, опомниться и увидеть самого себя как погруженного в мир и его проблемы; нужно приостановить свою заинтересованность миром и заинтересоваться тем, как я этот мир вижу, как я в нем живу. В простом, цельном опыте мира возникает трещинка: я думаю о чем-то, я делаю то и это, я преследую свои жизненные цели, испытываю тревогу или радость — но к тому же я замечаю, *как я это делаю, как я мыслю, чувствую, переживаю, как я к этому стремлюсь*. В лекциях о «Первой философии» Гуссерль описывал по-

¹ В каком именно — мы обсудим ниже.

явление «незаинтересованного», «невовлеченного» наблюдателя в терминах рефлексивного удвоения¹; действительно, в акте ἐποχή возникает еще одно Я, Я-наблюдатель, бесстрастно наблюдающий за Я-наблюдаемым, однако обнаружение трансцендентальной жизни — это не рефлексия. Несносный «беспристрастный наблюдатель» не просто «подсматривает»² за мной самим: он превращает меня, мою жизнь, мои смыслопридающие акты в объект своего собственного взгляда. И здесь возникает вопрос: своего ли?

В самом деле, хотя переход к трансцендентальной рефлексии очень похож на обычную психологическую, человеческую рефлексию и, более того, *испытывается* как рефлексия³, это *не просто* наблюдение за собой и за актами своего сознания, это *не просто* рефлексия. Самое поразительное и самое существенное в феноменологической установке, говорит нам Гуссерль — что я обнаруживаю себя «под взглядом универсальной апперцепции, универсальной абсолютной жизни, в которой мир <...> всегда сознан по-новому»⁴. Глазами беспристрастного наблюдателя на меня глядит сама

¹ Cf. HUA VIII S. 92–96.

² HUA XXXIV S. 47.

³ HUA XXXIV S. 92–93.

⁴ Ibid.

трансцендентальная жизнь — словно сартровский случайный прохожий, который застал меня, покуда я подсматривал в замочную скважину¹.

Что же на деле означает это отчуждение взгляда незаинтересованного наблюдателя? И чем этот вид рефлексии отличается от рефлексии, скажем, в искусстве? Невольно узнавая себя в Сване или в Марселе, я вспоминаю свою собственную жизнь, собственные переживания — так чем же рефлексия, которой я предаюсь за чтением Пруста, отличается от соб-

¹ «Я охотно скажу здесь: мы не можем воспринимать мир и постигать в то же время взгляд, фиксированный на нас; нужно, чтобы было одно или другое. Как раз воспринимать — значит *смотреть*, а постигать взгляд — не значит воспринимать его как объект в мире (разве что этот взгляд не направлен на нас), это значит иметь сознание того, что *являешься рассматриваемым*. Взгляд <...> с самого начала является посредником, который отсылает меня ко мне же. Какова природа этого посредника? Что значит для меня: быть рассматриваемым? Вообразим, что я пришел сюда из ревности, из любопытства, из порочности, чтобы подслушивать за дверью и смотреть в замочную скважину» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2015. С. 414). Сартр — в полном согласии с Пушкиным — считает, что присутствие «несносного наблюдателя» радикально меняет ситуацию: едва — благодаря реальному другому, или же другому-в-себе — я перестал «быть ревностью» и приобрел «знание о ревности», ситуация «существенно изменилась»; само же по себе «нерефлексивное *cogito*» рефлексивному схватыванию не поддается.

ственно феноменологической рефлексии? Всем, отвечает нам Гуссерль. В самом деле, незаинтересованный наблюдатель только называется «незаинтересованным» (*uninteressiert*) или «невовлеченным» (*unbeteiligt*), но у него есть свой интерес; однако этот интерес отличается от той заинтересованности, которую мы можем испытывать в любых других обстоятельствах. Простой фиксации актов душевной жизни недостаточно; мы можем эмулировать феноменологическое *ἐποχή*, сосредоточиваясь на различных аспектах собственной жизни, но покуда мы сохраняем свою привязанность к чему-то, что существует на самом деле, что имеет какую-то ценность, что в том или ином смысле *есть*, мы все еще обречены на психологическую рефлексию. Феноменологическая, то есть трансцендентальная, дескрипция, отличается от обычной или художественной дескрипции вовсе не точностью; феноменолог видит не лучше Пруста, он смотрит иначе. Невовлеченный наблюдатель находится в состоянии абсолютного бесстрастия¹, он должен быть свободен от интереса к благу и красоте, страданию и смерти, потому что у невовлечен-

¹ *Depraz N.* Le corps glorieux : phénoménologie pratique de la «philocalie» des pères du désert et des pères de l'Église / Louvain-la-Neuve : Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Peeters, 2008. P. 45.

ного наблюдателя только один интерес — рассмотрение актов сознания и того, что является объектом этих актов¹; однако Я как *предмет* рефлексии, как тот, *на кого* смотрят, сохраняет все свои естественные переживания, оценки и чувства.

Незаинтересованного наблюдателя можно было бы назвать не незаинтересованным, а бескорыстным, свободным от любой корысти, от любой мирской жадности — кроме жадности к познанию того, что есть и как оно есть. В этой концепции высшего интереса, свободного от любой мирской заинтересованности, можно распознать мистическую любовь, свободную от экономики дара и отдаривания: когда Беатриче отказывает Данте в приветствии (*salute*), составляющем все его счастье, он находит новое, высшее блаженство в том, чтобы бескорыстно, незаинтересованно славить ее². Задача по достижению незаинтересованности, неучастия в мире напоминает традиционную аскетическую задачу: не иметь ничего собственного, не

¹ HUA VIII S. 111.

² Vita Nuova XVIII. При чтении «Vita Nuova» я опиралась преимущественно на классическую работу *Singleton Ch. S. An Essay on the Vita Nuova*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1977, а также на раннее эссе Т.С. Элиота (*Eliot T. S. Dante // The Complete Prose of T.S. Eliot*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015. P. 700–745).

искать своего (1Кор. 13, 5). Не иметь ничего собственного — не только вещей, но даже и собственных переживаний, ведь и их феноменолог должен отдать, подарить трансцендентальной субъективности. Это очень существенный момент: трансцендентальная субъективность *смотрит на меня моими глазами*, но я в *своей человечности являюсь не субъектом трансцендентального рассмотрения, а только его объектом*. У меня должно быть достаточно смирения, чтобы не пытаться натянуть на себя маску трансцендентальной субъективности¹.

Именно трансцендентальная субъективность есть та инстанция, которой является мир как конституированный смысл мира; именно она — получатель и агент феноменализации². Мир является субъекту в той и только в той мере, в которой субъект причастен трансцендентальной

¹ Финк пишет о «беспримерном ὁβρις'е», свойственном тому, кто вздумал бы отождествить себя, человека, с конституирующей мир субъективностью, «узурпировав тем самым творение и поставив себя на место Бога» (*Fink E. VI Cartesianische Meditation. Teil 1. S. 123*).

² «Это «Я» называется трансцендентальным, потому что это тот, кому и с помощью кого является мир. В качестве такового оно не может быть найдено в мире или среди вещей мира. В качестве получателя и агента явления (dative and agent of manifestation) оно трансцендирует мир; это переживаемое или испытываемое условие явления мира». (*Hart J.G. Who One Is. London: Springer, 2009. Bk. 1. P. 98*).

жизни. Поэтому феноменолог — оставаясь всего лишь человеком — не может и не должен воображать, что едва он совершит «феноменологическое переключение»¹, как тут же, по мановению руки, ему окажется доступна вся полнота трансцендентальной жизни. Тем не менее феноменолог не остается этой новой жизни полностью чужд. Взгляд трансцендентальной субъективности — это и мой собственный взгляд *тоже*; феноменолог *обнаруживает* в себе двойственность установки и двойственность жизни, естественной и трансцендентальной.

В каком же именно смысле следует все это понимать? Может быть, человеческое «Я» просто обладает особым способом бытия, который позволяет ему жить в мире, но не быть полностью поработленным этой внутримирской жизнью, а ставить вопрос о ее смысле? Такое решение проблемы о способе бытия того сущего, которое конституирует мир, предлагал Хайдеггер в письме к Гуссерлю от 22 октября 1927 года:

<...> место трансцендентального, это вообще не сущее — однако сразу возникает проблема: каков же способ бытия того сущего, в котором конституируется «мир»? Это и есть центральная проблема Б[ытия] и В[ремени] — фундаментальная онтология Dasein. Стоит ука-

¹ HUA XXXIV S. 198.

зять, что способ бытия человеческого Dasein совершенно отличен от способа бытия всех прочих сущих и что этот способ бытия как то, что он есть, именно что скрывает в себе возможность трансцендентального конституирования. Трансценд[ентальное] конституирование есть центральная возможность экзистенции фактической самости. Эта фактическая самость, конкретный человек как таковой — как сущее — не есть «мировой вещный факт», потому что человек не может быть только наличным, он всегда экзистирует. И [самое] «чудесное»¹ заключается в том, что экзистенциальное схватывание Dasein делает возможным трансцендентальное конституирование всего полагаемого².

¹ Томас Сихан и Ричард Палмер в комментарии к английскому переводу этого письма (См. *Husserl E., Palmer R. and Sheehan Th. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927–1931). Dordrecht; London: Kluwer Academic, 1997. P. 144) поясняют, что Хайдеггер отсылает к фразе из «Идей III» «чудо из чудес — это чистое я и чистое сознание» (HUA V S. 75); позже он воспользуется той же формулой в «Послесловии к 'Что такое метафизика?'»: «чудо всех чудес: что сущее *есть*» (*Heidegger M. Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1962. S. 47 / *Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 38*).

² Husserl E. Briefwechsel / herausgegeben von K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann. London: Kluwer Academic, 1994. Bd. 4. S. 146.

Хайдеггер исходит из *бытийной гомогенности* Dasein: тот, кто живет, действует, страдает и умирает в мире, тот и конституирует мир, тот и фиксирует это конституирование в феноменологическом анализе¹. Однако для Гуссерля именно эта бытийная гомогенность и неприемлема; он любой ценой хочет сохранить *радикальную гетерогенность трансцендентального и человеческого Я*. Тот, кто конституирует мир, не может быть «всегда уже» в мире, не может «всегда уже» жить в мире, «всегда уже» иметь и истолковывать мир²; теоретический интерес, свободный от любого принуждения, представляет собой исходный модус человеческого существования, а вовсе не ущербную форму праксиса³. Для Гуссерля *важнейшим моментом*

¹ О споре Гуссерля с Хайдеггером относительно бытийного статуса трансцендентальной субъективности см. Luft S. Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 2011. P. 146–147, Luft S. Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship // *International Journal of Philosophical Studies*. 2005. №13 (2). P. 141–178, а также Richir M. Méditations phénoménologiques. P. 85.

² Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. S. 58 / Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. Пагинация перевода совпадает с пагинацией оригинала. Далее цитируется как SZ.

³ "Die universelle praktische Struktur der Lebenswelt in ihrer Allgemeinheit ist für den theoretischen Menschen nicht das Erste" (HUA XXXIV S. 261).

в теоретическом интересе является именно свобода; никакое принуждение к философии невозможно. Вот почему он отвергает хайдеггеровскую идею ужаса как мотивации к философии¹: хотя вызванное ужасом «состояние оцепенения» и подобно ἐποχή, ἐποχή представляет собой свободный акт и потому-то оно освобождает меня от мира². Для Хайдеггера же свободный теоретический интерес представляет собой лишь форму *vana curiositas*³, праздного любопытства⁴, порицаемого Сенекой, Августином и всей западной аскетической традицией вплоть до Монтеня⁵. Гуссерль снова оказывается удивительно близок к Данте: поэ-

¹ Сартр пытался развивать тему экзистенциальной тревоги как мотивации к редукции в конце тридцатых годов, об этом см. стр. 80–119.

² HUA XXXIV S. 263.

³ См. *Kisiel Th. The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California, 1993. P. 209–212, 532, а также *Moran D. Husserl and Heidegger on the transcendental "homelessness" of philosophy // Epistemology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's*. London: Continuum, 2010. P. 174.

⁴ SZ S. 173 и 346.

⁵ О *curiositas* см. классическую статью *Labhardt A. Curiositas: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion // Museum Helveticum*. 1960. Vol. 17, No. 4. P. 206–224, а также комментарий О'Доннелла к «Исповеди» III.2.2 (*Augustine Bishop of Hippo. Confessions*. Latin text with English commentary / comment. by J.J. O'Donnell. New York: Oxford University Press, 1992).

та ведет естественное желание знать¹, но возвышенное до жажды спасения и жажды жизни вечной, ведь «природную жажду» знания может утолить лишь та вода, которую Христос предлагает самаритянке². Как и для Данте, для Гуссерля естественный и свободный интерес к миру представляет собой необходимую ступень на пути к высшей незаинтересованности; однако вопрос о том, как именно происходит этот переход, остается открытым.

Ошибочно было бы полагать, что трансцендентальное Я образует своего рода ядро эмпирического человеческого существования, возражает Гуссерль Хайдеггеру. У человека,

¹ La sete natural che mai non sazia / se non con l'acqua onde la femmetta / samaritana domandò la grazia (*Purgatorio* XXI. Пер. М. Лозинского С. 260: Терзаемый огнем природной жажды, / Который утоляет лишь вода, / Самаритянке данная однажды).

² Как объясняет Синглтон в комментарии к *Purgatorio*, эта терцина отсылает к началу дантовского «Пира», где Данте обращается к авторитету Аристотеля (Метафизика 980а): «Как говорит Философ в начале Первой Философии, все люди от природы стремятся к знанию» (*Convivio* I, 1, 1, пер. А.Г. Габричевского С. 563). Для нас здесь важно, что у Данте речь не идет о реабилитации *curiositas* как таковой: в *Inferno* Данте осуждает любопытствующий ὕβρις Улисса именно потому, что его собственная жажда знания ничем земным удовлетворена быть не может. Как отмечает Ханс Blumenberg, уже у Тассо все станет по-другому (*Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern. London: MIT, 1983. P. 339–340*).

который живет и действует в мире, нет «возможности» стать трансцендентальной субъективностью, конституирующей мир. Трансцендентальное и мирское радикально различны, но тем не менее области человеческого и вне-человеческого *перекрываются*, образуя взаимопроникновение одного и другого, «одно в другом»¹; если в позиции Хайдеггера и содержится «зерно дурно истолкованной истины»², то с точки зрения Гуссерля его следует понимать именно так. Но как именно следует понимать эту «встроенность друг в друга» человеческого и трансцендентального? Здесь мы снова сталкиваемся с трудностью, которая сопротивляется сугубо логическому изложению. Черновые заметки сентября 1931 года, посвященные «трансцендентальной кажимости», полны отнекиваний:

Мы, люди, не конституируем мир. Утверждать это было бы абсурдно, и все же мы можем и должны сказать: мы конституируем мир <...> мы сами и есть трансцендентальные субъекты, мы должны <...> освободить наше трансцендентальное бытие в качестве субъективности, которая и конституирует все смыс-

¹ “das transzendente Ineinander von Menschentum und transzendente Subjektivität” (HUA XXXIV S. 290).

² “ein Kern einer misbeuten Wahrheit” (Ibid.).

лы <...> тут и возникает та *фальшивая кажимость*, будто трансцендентальное бытие составляет самое внутреннее ядро человека <...> я исполняю *ἐποχή*, и вот я о себе, исполняющем это *ἐποχή*, осмысляя (рефлектируя), должен сказать: я в *ἐποχή* — уже не я, не человек¹.

Речь идет о чем-то, что на простом (немецком) языке, на языке, «не очищенном от всякого мирского смысла»², выразить трудно или же невозможно — но в то же время решительно необходимо. Исполняя редукцию, я остаюсь самим собой и все же *не* остаюсь самим собой; Гуссерль хочет быть верным опыту и потому формально противоречит сам себе. Переход от моей собственной жизни к жизни уже *не моей* оказывается невозможен или, по крайней мере, немыслим.

Как же ответить на вопрос «кто конституирует мир» так, чтобы этот ответ имел смысл? Финк в «Шестой Картезианской медитации» дает такой ответ: мир конституируется «являющейся» трансцендентальной субъективностью³, то есть трансцендентальным наблюдателем, который является нам *под видом* человеческого,

¹ HUA XXXIV S. 289, 290, 291, курсив автора.

² HUA XXXIV S. 291.

³ *Fink E.* VI Cartesianische Meditation. S. 127.

мирского субъекта. Возвращаясь из трансцендентальной установки в естественную, человеческий субъект «забывает» о своем трансцендентальном происхождении и «обмирщается»¹. Такой ответ хорош тем, что он полностью сохраняет различие между естественным и неестественным, мирским и трансцендентальным², однако Гуссерль не спешит полностью соглашаться с Финком. Задача, которую Гуссерль ставит перед собой, не сводится к сохранению бытийного различия между трансцендентальной субъективностью и мирским человеческим субъектом; доступ к трансцендентальной жизни означает прежде всего доступ к *новому виду опыта*. Но этот новый гетерогенный опыт — уже не вполне человеческий и тем самым не вполне мой собственный — постоянно ускользает от описания. Гуссерль предлагает все новые и новые дескрипции редукции; он использует все новые и новые метафоры, подчеркивающие разные оттенки опыта.

В 1926 году такой метафорой была метафора расщепления³: жизнь сознания описывалась Гуссерлем как расщепленная на низший слой, слой обыденной жизни, соответствующий есте-

¹ Ibid.

² А также ставит проблему кажимости qua кажимости; подробнее см. стр. 80–119.

³ HUA XXXIV S. 41–42, 74 и 81.

ственной установке, и высший слой, слой трансцендентальный, от которого мы рано или поздно должны вернуться к обыденной жизни. Речь шла о своеобразной переоценке естественной (и научной) установки¹: естественная установка представала как установка, которую нужно не столько отвергнуть, сколько увидеть в ней одну из ступеней доступа к трансцендентальной жизни. Неоднородность опыта передавалась Гуссерлем в терминах различия установок, которые сосуществуют в сознании² и «переплетаются друг с другом»³, причем на передний план выходит то одна, то другая. В итоге возникает «переплетение» или даже «перекрытие» (*Ineinander*) трансцендентального и естественного: человек-феноменолог, живущий обыденной жизнью в обыденной установке, постепенно вырабатывает «привычку» к трансцендентальной жизни⁴ и мало-помалу начинает узнавать в естественной жизни один из модусов жизни трансцендентальной⁵. Однако к началу тридца-

¹ См. предисловие Люфта к HUA XXXIV S. XXXI.

² См. интересную метафору «двойной бухгалтерии» HUA XXXIV S. 16 и *Chernavin G. La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail. Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2014.*

³ HUA XXXIV S. 143.

⁴ HUA XXXIV S. 16.

⁵ HUA XV S. 157.

тых годов метафора «переплетения» уходит из черновиков Гуссерля; зато возникает другой мотив: мое бытие перестает быть только моим и начинает описываться в терминах «нашего» бытия или же «бытия друг для друга»¹.

Смена языка описания вызвана не только спором с Хайдеггером; другой важнейшей причиной явилась работа над смежной темой — темой трансцендентальной, то есть конституирующей, intersубъективности, где вопрос о неоднородности опыта также вышел на первый план. Сопринадлежность трансцендентальной и человеческой жизни может быть понята только из сопринадлежности моей жизни и жизни другого². Мир, в котором я живу, это *прежде всего* наш общий мир; смысл этого мира зависит от этой предшествующей моему опыту структуры общности³. Каждый из нас суще-

¹ Füreinandersein, HUA XV S. 191. О важности этой темы см. *Depraz N. Transcendence et incarnation*. Paris: Vrin, 1995. P. 220 sq.

² Следует отметить, что эта сопринадлежность выражается Гуссерлем уже не в терминах *эго*; речь идет не о сопринадлежности моего *эго* и *эго* другого, но о сосуществовании различных потоков сознания, объединенных ассоциативно (см. HUA XXXIV S. 405–419 и *Depraz N. Transcendence et incarnation*. P. 225).

³ Гуссерль говорит даже об «общинности сознания» (*Bewusstseinsgemeinschaft*) (HUA XV 399–400), в которой находит выражение intersубъективность исторического опыта.

ствуется для себя — но в то же время и для другого; осуществление смысла происходит всегда *ради* других и *благодаря* другим, даже если психологически оно переживается как сугубо личный и одинокий опыт. И мир, и эго конституируются исторически¹; историчность смысла подразумевает нашу сущностную зависимость от других, равно как и зависимость других от нас. Такая же взаимозависимость существует между моими человеческими, мирскими переживаниями и переживаниями трансцендентальными²; акт *ἐποχή* «превращает», преобразует естественную жизнь в жизнь трансцендентальную, оставляя при этом слой естественной жизни на ее обычном месте. Гетерогенность опыта,

¹ «Его конституируется в себе самом, так сказать, в единстве некоторой *истории*» (Картезианские медитации. С. 99).

² Трансцендентальная жизнь, достигаемая посредством *ἐποχή* — это «квази-мирская жизнь»; в ней я имею доступ не только к своему собственному настоящему, к своим воспоминаниям *etc.*, но и к «всевременности» (*Allzeitlichkeit*); могу вернуться в естественную установку и «превратить» мои мирские воспоминания в трансцендентальные. Это трансцендентальное превращение (*Verwandlung*), означает, что у меня есть два слоя переживаний, которые «перекрывают» друг друга (HUA XXXIV S. 489–490). Стоит отметить сходство этой конструкции с тем, как Гуссерль описывает эстетический опыт, в котором имеет место переплетение «квази-переживаний» и актуальных переживаний (подробнее см. стр. 45–79).

которая лежит в основе гуссерлевской теории о причастности феноменолога «новой» — трансцендентальной и интерсубъективной — жизни, означает, что философствующий субъект не претендует на положение суверена, хозяина знания, что он готов удовлетвориться ролью того, кто лишь готовит этой «новой жизни» путь.

Такое «двойное видение», в котором мы «видим» поток «новой» жизни, текущей рядом со старой, не уничтожая ее, Данте описал в знаменитом сонете о Примавере. Поэт видит двух девушек — Джованну (монну Ванну), по прозвищу Примавера¹, и Беатриче (монну Биче); но одновременно с этим он видит их как Иоанна Предтечу (того, кто идет первым, чтобы приготовить путь Господу) и Того, Кто идет следом, Того, чье имя — Любовь. Данте отождествляет Беатриче с Христом — но фигура Христа

¹ «Амор снова заговорил в моем сердце и произнес: «Первая зовется Примавера лишь благодаря сегодняшнему ее появлению; я вдохновил того, кто дал ей имя Примавера [prima verrà] так ее называть, ибо она придет первой в день, когда Беатриче предстанет своему верному после его видения. И если ты хочешь проникнуть в смысл первого ее имени, оно обозначает равно: «Она придет первой», так как происходит от имени того Джованни, который предшествовал свету истины, говоря: 'Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini' [Глас вопиющего в пустыни: приготовьте путь Господу]» (Vita Nuova XXIV).

не вытесняет, не заменяет человеческую реальность Беатриче; Беатриче остается самой собой, а не превращается в аватар трансцендентальной идеи красоты и любви, являющей себя в той или иной земной женщине¹:

E poco stando meco il mio signore,
guardando in quella parte onde venia,
io vidi monna Vanna e monna Bice
venir invêr lo loco là ov'io era,
l'una appresso de l'altra meraviglia;
e sì come la mente mi ridice,
Amor mi disse: «Quell'è Primavera,
e quell'ha nome Amor, sì mi somiglia»².

Любовь к Беатриче — любовь к конкретной женщине, а не к абстрактной прекрасной Да-

¹ Так видела Прекрасную даму кавалькантианская эстетика; это же позволяло поэту свободно переходить от одной женщины к другой (см. намек на неверность Кавальканти Примавере в прозаической части этой же главы Vita Nuova).

² Недолго я с владыкой [Амором] пребывал,
Смотря туда, где бог мне показался,
И монну Ванну вместе с монной Биче
Увидел я, — незримое другими,
За чудом чудо шло. Как бы во сне
Амор сказал: «Постигни их обличье,
Ты знаешь, Примавера первой имя,
Второй — Амор, во всем подобной мне».

(Vita Nuova XXIV).

ме — освобождает Данте от кавалькантианской сосредоточенности на себе, на собственной смертности и в итоге «взрывает» его субъективность изнутри; он становится провидцем, способным увидеть в обыденной, земной реальности — «новую жизнь», он оказывается способен не только спуститься в ад и подняться в рай, но и вернуться оттуда к земной жизни; и, наконец, он становится поэтом, способным нам обо всем этом рассказать. Та же схема обнаруживается в феноменологической работе, какой ее видел Гуссерль: перестать быть просто человеком, перестать быть всего лишь самым собой, в духовном усилии достичь трансцендентальной жизни, не теряя жизни естественной, увидеть естественную жизнь как одну из форм жизни трансцендентальной, и, наконец, рассказать об этой дивной новой жизни другим, чтобы они тоже смогли примкнуть к сообществу феноменологов.

Выйти из мира и вернуться к миру; пережить глубокое духовное преобразование, перестать быть собой, чтобы стать самым собой в полном смысле слова — вот под каким углом мы хотим взглянуть на искусство феноменологии.

Благодарности

Эта книга не появилась бы на свет без помощи моих друзей и коллег. На протяжении последних лет самыми важными для меня собеседниками были Г.И. Чернавин и Е.А. Шестова: им я обязана многими идеями, которые нашли воплощение в этой книге, и им в первую очередь я хотела бы выразить самую горячую благодарность. Благодаря С.А. Шолоховой я заинтересовалась философией Анри Мальдине, а беседы с А. Коро помогли мне в осмыслении русского формализма.

Я искренне признательна М.А. Белоусову, Н. де Варрену, Ж.-К. Годдару, С.А. Коначевой, А.Б. Ковельману, И.С. Куриловичу, Дж.П. Мануссакису, В.И. Молчанову, К.Романо, Дж. Паттисону, К.Б. Сигову и особенно А.Ф. Филиппову и М.Б. Ямпольскому за проникательную критику и внимание к моей работе.

Я благодарна М.С. Гринбергу и Е.А. Шестовой за литературную редактуру отдельных глав; моя особая признательность — редактору всей книги В.В. Земсковой. Разумеется, за все

недостатки и неточности несу ответственность я одна.

Работа над многими текстами, вошедшими в эту книгу, велась при финансовом содействии Российского гуманитарного научного фонда. Мои исследования были бы не столь продуктивны без научной и институциональной поддержки со стороны Нью-Йоркского университета, Колледжа Святого Креста, Института св. Фомы Аквинского в Киеве, Европейского гуманитарного университета в Вильнюсе, университета Эрфурта, Католического университета Лёвена и Университета Париж-8. Я признательна Британской библиотеке, а также библиотеке Принстонского университета и библиотеке Института высших исследований в Принстоне, которые любезно предоставили мне доступ к своим фондам.

В этом списке отсутствует одно, но очень значимое для меня имя — имя Марка Ришира. Его философская честность и человеческая доброжелательность произвели на меня глубокое впечатление. Я хотела бы посвятить эту книгу его памяти.

ЭСТЕТИКА

Видеть и чувствовать

Kunst gibt nicht das Sichtbare
wieder, sondern macht sichtbar.

*Paul Klee*¹.

Потому говорю им притчами,
что они видя не видят, и слыша
не слышат, и не разумеют.

Мф. 13:13.

Сопоставление эстетического и феноменологического опыта — более чем обширная сфера исследований. В этой главе мы сосредоточимся лишь на одном ее аспекте: на параллелях между практикой феноменологической редукции и эстетическим приемом остранения. Я не ставлю своей задачей прояснение исторических связей между феноменологией и русским формализмом; я вижу свою задачу скорее как

¹ Искусство не воспроизводит видимое, а делает видимым. *Пауль Клее*.

переводческую, но не в смысле перевода интерлингвистического, а в смысле перевода интралингвистического, с одного концептуального языка на другой. Я хочу перевести дескрипции эстетического опыта с языка русского формализма на язык феноменологии и обратно, исходя из предположения, что феноменология и русский формализм представляют собой примеры двух разных способов выражения одного и того же опыта. Стоит только нам зафиксировать язык описания, как выражение с необходимостью деформирует, искажает изначальный опыт; этими деформациями во многом, как нам представляется, и объясняются существующие разногласия между феноменологией и формализмом.

Следует сразу сказать, что попытки сближения между феноменологией и формализмом предпринимались неоднократно и ни одна из них не увенчалась окончательным успехом. Формализм и феноменология на первый взгляд выглядят взаимоисключающими проектами; в самом деле, что может быть общего между подходом Шкловского и Якобсона, где эстетический эффект отождествляется с деавтоматизацией и проблематизацией связи звука и слова, и гуссерлевским проектом чистой логики и чистой эйдетики, который объявляет чувственную сторону слова несущественной и ста-

вит своей целью избавление от любой двусмысленности, от всякого колебания значения? Эстетическая теория формализма, которая была выкована в споре с потебнианцами, в конечном счете все же наследует Потебне¹, а через него и Гумбольдту с его идеей энергийности языка; Гуссерль же (якобы) является продолжателем кантовского рационализма, основанного на дуализме чувственности и рассудка, чувства и разума². Действительно, примирить гуссерлевскую ортодоксию с идеями формализма трудно; впрочем, от понятой таким образом феноменологии отшатывались не только теоретики искусства, но и почти все феноменологи. Однако в ходе публикации все новых и новых томов Гуссерлианы стало ясно, что и сам Гуссерль вовсе не был правоверным гуссерлиан-

¹ Подробнее см. недавнюю статью *Пильщиков И.А.* «Внутренняя форма слова» в теориях поэтического языка. // Критика и семиотика. 2014. No 2 (21). С. 54–76, продолжающую работу, начатую М.И. Шапиром.

² Ср.: «субъект (рассудок) узурпировал права вещей, отняв у них все источники, — (признавалась действительной только его собственная санкция), — их самобытного существования. На деле, законодательствующий субъект оказался начисто изолированным от своих подданных («явлений»), и, вот, опять — пропасть между рассудком и чувственностью» (*Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М.: Комкнига, 2006. С. 135). Эта критика суверенной рассудочности близка размышлениям Е. Минковского о «зломочественном рационализме». Подробнее см. стр. 80–119.

цем в старом смысле слова: трансцендентальная феноменология оказалась феноменологией конституирования; переход к генетическому рассмотрению привел его к понятию открытого горизонта и обнаружению исторического измерения смысла; в свою очередь феноменология плоти и пассивного синтеза означает переосмысление роли чувственных ощущений и аффективных переживаний в становлении смысла. Смысл перестает определяться как нечто окончательное, статичное и самотождественное, и, в конечном итоге, смысл оказывается неотделим от проблематизации смысла. Поскольку речь не идет об анализе влияний, я буду опираться не только на те работы Гуссерля, которые были известны членам ОПОЯЗа и Московского лингвистического кружка непосредственно или же опосредствованно, через Шпета; куда интереснее проследить близость идей Якобсона и Шкловского с теми идеями Гуссерля и последующих феноменологов, которые им знакомы быть не могли. В первую очередь речь идет о знаменитом письме Гуссерля поэту Гуго фон Гофмансталю от 12 января 1907 года¹, а также о фрагменте рабочих записей 1912 го-

¹ *Husserl E. Briefwechsel. Teil 3. Bd. 7. S. 133–136 / Гуссерль Э. Письмо к Гофмансталю // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. IV. М.: РГГУ, 2015. С. 299–307.*

да, опубликованных в XXIII томе Гуссерлианы под названием «Эстетическое сознание»¹. Хотя Гуссерль не был большим знатоком и ценителем современной ему революции в искусстве², его определенная эстетическая наивность не умаляет значимости его замечаний, которые в основной своей массе касаются не столько искусства, сколько феноменологического метода.

Напомню исторический контекст, в котором появились эти тексты. Итак, 6 декабря 1906 года Гофмансталь выступил в Гёттингене с лекцией «Поэт и наше время»³ и в этот же день нанес визит чете Гуссерлей, с которыми состоял в отдаленном свойстве (Мальвина Гуссерль, жена философа, была родственницей жены

¹ НУА XXIII S. 386–393 / Гуссерль Э. Эстетическое сознание // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. IV. М.: РГГУ, 2015. С. 308–315.

² «Эдмунд Гуссерль был человеком, как говорится, обремененным, но его любовь к искусству никогда и ни на миг не нарушила обета верности Бетховену, Дюреру, Рафаэлю, Тициану или Микеланджело. Ни о творчестве, ни даже о существовании Купки и всех других абстракционистов, он не имел, вероятно, никакого представления» (Маяцкий М. Гуссерль, феноменология и абстрактное искусство // Логос. 2007. № 6 (63). С. 42).

³ Hofmannsthal H. von. Der Dichter und diese Zeit // Hofmannsthal H. von Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze I, ed. B. Schoeller, Frankfurt am Main: Fischer: 1979. S. 54–81.

Гофмансталя¹). Гофмансталь подарил Гуссерлю свою книгу «Маленькие драмы»; письмо Гуссерля — это по сути дела благодарственная записка, куда Гуссерль, «неисправимый, истинный профессор»², вставил свои соображения из текущей работы, посвященной разработке метода феноменологической редукции. Сколько можно судить, на самого Гофмансталя ни светская беседа с Гуссерлем, ни его письмо не произвели решительно никакого впечатления; во всяком случае, этот эпизод никак не отразился на его творчестве. Гуссерль же, напротив, проявил немалую заинтересованность Гофмансталем³: в письме он подхватил то сопоставление между поэтом и философом, о котором Гофмансталь говорил в своей лекции, хотя развил его в совершенно ином направлении. Гофмансталь заявляет, что интерес к философии — это, в сущности, ложно понятая тоска по поэзии; Гуссерль проводит аналогию между

¹ Hirsch R. Edmund Husserl und Hugo von Hofmannsthal. Eine Begegnung und ein Brief // Sprache und Politik: Festgabe für Dolf Sternberger / ed. C. J. Friedrich. Heidelberg: Lambert Schneider Press, 1968. P. 109.

² Так Гуссерль рекомендует Гофмансталю самого себя, извиняясь за непрошенную лекцию о философии (Гуссерль Э. Письмо к Гофмансталю. С. 306).

³ Гуссерль упоминает драматические сказки Гофмансталя в одном из черновиков 1918 года, посвященных восприятию театрального действия (HUA XXIII S. 515).

поэтической и философской практикой, при этом продолжая строго разграничивать две эти сферы.

В чем же Гуссерль усматривает сходство между феноменологией и искусством? И то, и другое предполагает *смену установки*: и для того, чтобы заниматься феноменологией, и для того, чтобы воспринимать произведение искусства, необходимо приостановить естественную, «бытийную» установку, то есть установку наивной веры в существование нашего настоящего мира, *Seinsglaube*, и принять другую — феноменологическую или эстетическую — установку¹. Произведение искусства «перемещает нас»² в эстетическую установку, пишет Гуссерль; подобно этому и феноменолог заключает в скобки свою веру в то, что мир реально существует, и переносится в сферу чистой эстетической «интуиции», созерцания (*Schauen*).

¹ Т.С. Элиот пишет о том, как следует читать Данте, используя почти гуссерлевскую терминологию: «если вы способны прочесть поэзию как поэзию, то вы будете “верить” в дантово богословие, точно так же, как вы верите в физическую реальность его странствий; то есть [в эстетическом опыте] *вы приостанавливаете и веру, и отсутствие веры* (*Eliot T. S. The Complete Prose of T. S. Eliot: The Critical Edition. Vol. 3: Literature, Politics, Belief, 1927–1929 / ed. by Dickey, F. & Formichelli, J. & Schuchard, R. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2015. P. 718*).

² Гуссерль Э. Письмо к Гофмансталу. С. 304.

Понятие созерцания — непростое понятие, но прежде чем обсуждать его подробнее, необходимо остановиться и поразмыслить над тем, что Гуссерль называет *Stellungnahme*, или, позже, *Einstellung*, и что традиционно переводится как «установка»¹.

Так что же это означает — приостановить установку веры в реальность и переключиться в другую, эстетическую или феноменологическую, установку? Если мы говорим об искусстве, то разъяснение выглядит почти банальным. В самом деле, если в разделе криминальной хроники напечатают, что студент-юрист зарубил пенсионерку топором, то читатель, несомненно, ужаснется падению нравов; если же прочесть ту же самую историю в романе Достоевского, она произведет совершенно другое впечатление. Переключение в другую установку означает, что произведение искусства — или сам мир, если мы говорим о феноменологиче-

¹ Э. Холенштайн показывает, что теоретическая поэтика Романа Якобсона заимствует термин «установка» у Гуссерля (см. *Holenstein E. Roman Jakobsons Phänomenologischer Strukturalismus. Frankfurt am Main, 1975. S. 59*). В свою очередь О. Ханзен-Лёве считает, что «установка» у формалистов связана с «установкой» у Гуссерля и Шпета лишь на уровне терминов, а не по сути (*Ханзен-Лёве О. Русский формализм: методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 205–206*).

ской установке, — *может* рассматриваться (а точнее, *должно* рассматриваться) по-разному, с разных точек зрения и с разными целями. Чтобы понять произведение искусства *именно в качестве произведения искусства*, а не как материальный предмет, рассказ или изображение, в той или иной форме *воспроизводящие реальность*, — необходимо переключиться, переместиться на другую точку зрения. Роман — не газета, он не предназначен для того, чтобы сообщать читателю информацию о мире; и чтобы воспринять роман *в качестве романа*¹, стоит перестать интересоваться настоящим миром и заинтересоваться тем миром, который в романе описан. Такая смена интереса и есть самой простой пример смены установки. Если бы мы были не в состоянии переключаться из одной установки в другую или даже удерживать обе установки сразу в акте специфического «двойного видения», то ни искусство, ни феноменология не были бы возможны. В каком-то смысле способность к перемене установки является *условием возможности эстетического*

¹ Разумеется, можно прочесть, к примеру, «Преступление и наказание» не только как роман, но и как исторический документ; историк может извлечь оттуда массу ценнейших фактов о «Петербурге Достоевского», быте и жизни той эпохи, однако для этого ему следует абстрагироваться от «Преступления и наказания» как от произведения искусства.

и/или феноменологического опыта. Такая перемена установки необходима как автору произведения искусства, так и тому, кто его воспринимает — зрителю или читателю¹. Не только Гуссерль в письме Гофмансталю, но и другие феноменологи (Мерло-Понти, Анри, Марион, Ришир и особенно Мальдине, о которых речь пойдет в следующих главах) настаивают на том, что эстетический опыт возможен только как опыт *общий*, что эстетический опыт — это непременно *разделенный опыт* творца и того, кто творение эстетически воспринимает. Равным образом и понятие «установки» у Романа Jakobson предполагает *взаимную вовлеченность* того, кто создает, и того, кто воспринимает, в один и тот же лингвистический объект, в акт придания значения².

В чем же цель смены установки? Изначальная «доксическая» установка, установка веры в мир, не отбрасывается, но, скорее, «приостанавливается» или «модифицируется»: согласно Гуссерлю, вместо того чтобы концентрироваться на предмете, я концентрируюсь на явлении предмета в обоих аспектах его явления: *что* мне является и *как* оно является. Я направлен на яв-

¹ О «мультиперспективности» эстетического опыта см. Ханзен-Леви О. Русский формализм. С. 32.

² Bradford R. Roman Jakobson: Life, language, art. London: Routledge, 1994. P. 15–18.

ление в его «модусе явления» (*Erscheinungsweise*). Именно то, как явление является, иначе говоря, *модус явления*, позволяет мне относиться к предмету эстетически¹; направленность на способ явления и есть то, что Гуссерль называет эстетическим сознанием или «эстетическим созерцанием», которое «находится в тесном родстве» (*nahe verwandt*) с созерцанием феноменологическим². То, что говорит Гуссерль, снова полностью соответствует опыту и здравому смыслу: разумеется, когда мы приходим в музей, чтобы увидеть натюрморты Сезанна, мы не так уж сильно заинтересованы тем, *что именно* изображено (яблоки, лежащие на столе, к примеру), но, скорее всего, мы обратим внимание на то, *как именно* изображены эти яблоки, на живописную манеру Сезанна³, или, если использовать другой понятийный язык, на *форму* этого произведения искусства⁴. Ни художественное

¹ НУА XXIII S. 388 / Гуссерль Э. Эстетическое сознание. С. 310.

² Гуссерль Э. Письмо к Гофмансталу. С. 306.

³ НУА XXIII S. 37.

⁴ Как пишет Эйхенбаум, «основные усилия формалистов были направлены не на изучение так называемой “формы” <...> формалистам было важно только повернуть значение этого запутанного термина так, чтобы он не мешал постоянной своей ассоциацией с понятием “содержания”, еще более запутанным и совершенно ненаучным. Важно было уничтожить традиционную соотноситель-

творчество, ни восприятие искусства немислимы без этого смещения от того, что изображено, к тому, как оно изображено, или (если воспользоваться терминологией Романа Jakobson) без перехода к *установке на выражение*¹.

В ранних работах Jakobson настаивал, что поэтическое высказывание — то есть «высказывание с установкой на выражение» — индифферентно к референту высказывания, то есть к реальному предмету, который обозначается словом. «Отсутствует то, что Гусерль² называет *dinglicher Bezug*», — поясняет свою мысль Jakobson³. В более поздней работе он ут-

ность и тем самым обогатить понятие формы новыми смыслами (Эйхенбаум Б. Теория «формального метода» // Формальный метод. Антология русского модернизма / под ред. С. Ушакина. М.: Кабинетный ученый, 2016. Т. 2. С. 656). Наша интерпретация формы как аналога для модуся явления оправдана тем, что понятие формы в формализме восходит к словам Андрея Белого: «Для эстетического описания важно не что изображено и не что выражает изображенное, а как изображено и как изображает. Это как дано в материале слов, звуков» (Белый А.Н. Лирика и эксперимент // Белый А.Н. [Статьи] [Электронный ресурс]. — Москва: РГБ, 2012. С. 164).

¹ Jakobson P. Новейшая русская поэзия // Jakobson P. Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987. С. 275.

² Вслед за Шпетом Jakobson пишет Гусерль с одним «с». Я благодарна Е.А. Шестовой, которая обратила на это мое внимание.

³ Jakobson P. Там же. С. 299. Выражение *dinglicher Bezug* («отсылка к вещи», на другом понятийном языке —

верждает, что необходимым условием поэтического является «самоцельность» поэзии:

Но как *поэтическое* проявляет себя? *Поэтическое* присутствует, когда слово ощущается как слово, а не только как представление называемого им объекта или как выброс эмоции, когда слова и их композиция, их значение, их внешняя и внутренняя форма приобретают вес и ценность сами по себе вместо того, чтобы безразлично относиться к реальности¹.

Позиция Jakobson близка к тому, что написано в письме Гуссерля к Готфрансту: для того, чтобы обнаружить поэтическое, необхо-

«денотат») отсутствует у Гуссерля (в «Логических исследованиях» Гуссерль говорит о *gegenständliche Beziehung*, то есть об отношении к предмету, и шире — к некоторой предметности), однако именно это словосочетание несколько раз встречается в протоколах заседаний Московского Лингвистического кружка; о *dinglicher Bezug*, противопоставляя его *deutlicher Bezug* («ясная отсылка», здесь — «значение», «сигнификат»), говорит, в частности, Винокур. Подробнее см. *Шапир М.И.* *Universum Versus: язык — стих — смысл в русской поэзии XVIII–XX вв.* М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 2. С. 15 и 467.

¹ *Jakobson R.* *Selected Writings.* The Hague: Mouton Publishers, 1981. Vol 3. P. 750 / *Якобсон Р.* Что такое поэзия? // *Якобсон Р.* *Язык и бессознательное.* М.: Гнозис, 1996. С. 118. О судьбе аутотелизма и формалистической эстетике см. работы: *Todorov Tz.* *Le langage poétique* // *Todorov Tz.* *Critique de la critique.* Seuil, 1984. P. 30.

димо произвести перемену установки, перейти в «поэтическую установку»; необходимо, чтобы читательский интерес сместился от того, что описывается в стихотворении, к тому, как это описание ощущается, переживается читателем. Наш интерес больше не направлен естественным образом на описываемую реальность, но сосредоточен на том, как эта реальность предстает в словах, как она является, как она присутствует. Говоря феноменологическим языком, интерес к реальности сменяется интересом к *модусу явления*. Но что это означает: интересоваться модусом явления?

Обратимся к характеристике, которую дает поэтическому восприятию Виктор Шкловский в «Воскрешении слова» — одном из своих программных текстов, написанном в 1914 году, то есть еще до образования ОПОЯЗа:

Если мы захотим создать определение «поэтического» и вообще «художественного» восприятия, то несомненно натолкнемся на определение: «художественное» восприятие — это такое восприятие, при котором переживается форма (может быть, и не только форма, но форма непременно)¹.

¹ Шкловский В. Воскрешение слова // Формальный метод. Антология русского модернизма. Т. 1. С. 107.

В свое время Борис Эйхенбаум назвал эту идею «принципом осязаемости формы»¹. Если повнимательнее взглянуть на ту формулировку, которую предлагает нам Шкловский, то сразу возникают два вопроса: что означает «переживать форму» и как добиться этой «осязаемости формы»? Ответ Шкловского на второй вопрос известен: есть некоторые приемы, некоторые методы, к которым могут прибегнуть и писатель, и читатель. Равным образом и Гуссерль для перехода в феноменологическую установку тоже предлагает нам некую технику, технику «феноменологического *ἐποχή*». На первый вопрос такого очевидного ответа нет, но мы надеемся, что сопоставление феноменологического и формалистического подходов поможет нам прояснить этот вопрос.

Гуссерль не объясняет, каким именно образом произведение искусства «перемещает нас» в эстетическую установку, однако он исписывает сотни страниц, разъясняя различные аспекты феноменологического *ἐποχή* и феноменологической редукции. Необходимо покинуть «естественную установку», отказаться от привычной вовлеченности в настоящую жизнь, и принять установку неестественную, феноменологическую установку, которая приостанавливает вся-

¹ Эйхенбаум Б. Теория «формального метода» // Формальный метод. Антология русского модернизма. Т. 2. С. 654.

кое «понимание» и узнавание мира; только так можно достичь чистого «созерцания». «Как можно меньше рассудка, но по возможности [больше] чистой интуиции (*intuitio sine comprehensione*)»¹, — требует Гуссерль в лекциях 1907 года. Гуссерль настаивает на примате созерцания, видения, по отношению к пониманию, то есть к рассудочному знанию, основанному на интерпретации и дедукции — подобно тому как Шкловский подчеркивает «видение», противопоставляя его рассудочному «узнаванию».

Если говорить очень грубо, то формалистическая концепция искусства состоит в тезисе «искусство удивляет»; однако удивление понимается формалистами достаточно специфически. Удивляться мы можем по-разному: удивление читателя, который читает повесть Тынянова «Восковая персона», заметно отличается от удивления персонажей этой повести перед «натуралиями», собранными в Кунсткамере. Формалистическая эстетика — в отличие, скажем, от романтической эстетики, которой она в значительной степени наследует² — не инте-

¹ HUA II S. 62 / Идея феноменологии. С. 156.

² См. уже цитированную работу Цветана Тодорова, а также недавнюю монографию: *Светликова И.Ю.* Истоки русского формализма: Традиция психологизма и формальная школа. М.: Новое литературное обозрение, 2005.

ресуется ничем «монструозным», чудовищным; формализм как будто следует заветам Хайдеггера¹ и ищет необычное скорее в обычном, в привычном. Другими словами, удивление находится не на стороне объекта, а на стороне субъекта, на стороне восприятия: мы удивляемся не чему-то, а тому, как оно явлено нам, как оно показано нам. Привычное есть то, что само собой разумеется, то, что мы воспринимаем автоматически; что мы узнаем, но в собственном смысле слова не «видим»: то, на что мы смотрим глазами, но не замечаем, не ощущаем этого видения, и значит, не видим самой вещи.

«Автоматизация» для Шкловского связана с приматом рассудочного, когнитивного над чувственным²: привычное, то есть автоматически опознаваемое, и «ощутимое» исключают друг друга. «Мы не переживаем привычное, не видим его, а его узнаем»³, — говорит Шкловский. Автоматизация опыта, составляющая суть привычки, делает незаметным течение жизни, а значит, необходимы все новые и но-

¹ Хайдеггеровский анализ философского удивления как основорасположения см. в GA 45 S. 163–164.

² Ямпольский М. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 114.

³ Шкловский В. Воскрешение слова. С. 107.

вые художественные приемы, направленные на то, чтобы «вернуть человеку переживание мира»¹. Роль *остранения* как «ноэтического принципа»² заключается в том, чтобы нарушить беспроblemное схватывание привычного мира; поэт по-другому соединяет слова, и читатель вдруг иначе видит описываемую вещь. В эстетическом опыте читатель получает доступ к особому *способу восприятия* предмета: «Целью образа является не приближение значения его к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета»³.

«Восприятие», в отличие от «узнавания», ставит под вопрос уже готовые, вошедшие в привычку слои смысла; мы видим предмет «как в первый раз виденный»⁴, говорит Шкловский. Вместо того чтобы оперировать готовыми смыслами предмета, к примеру названием, искусство *обновляет смысл* предмета: мы видим его по-новому⁵. «Ощущение» предмета, возникающее в эстетическом опыте, тесно связано

¹ Ibid.

² Ханзен-Леве О.А. Русский формализм. С. 12.

³ Шкловский В.Б. Искусство как прием // Формальный метод. Т. 1. С. 141.

⁴ Шкловский В.Б. Искусство как прием. С. 137.

⁵ Цветан Тодоров указывает, что Шкловский заимствует идею «видения, которое конституирует предмет, обновляя его», из романтической эстетики через посредничество Карлейля (*Todorov T. Le langage poétique*. P. 28).

с темпоральной структурой этого «особого вида восприятия»: отдельный *момент* узнавания вещи замещается сложным длящимся *процессом*: «...искусство <...> основано на ступенчатости и раздроблении даже того, что дано обобщенным и единым»¹. Предмет больше не дан как некая единая сущность, но воспринимается посредством «ступенчатого построения»², посредством целого ряда этапов, не связанных между собой жестким образом. Для того, чтобы дать нам вещь как видимую, чтобы заставить нас заметить то, что мы обычно не замечаем, *ощутимым должен сделаться медиум*, тот посредник, с помощью которого вещь нам является: язык литературного произведения должен стать «трудным, “искусственным”, затрудненным, заторможенным». Тогда «восприятие на нем задерживается и достигает возможно высокой своей силы и длительности», что и пре-

¹ Шкловский В.Б. Связь приемов сюжетосложения с общими приемами стиля // Формальный метод. Т. 1. С. 145.

² «Восприятия, множась, все механизуются, предметы, не воспринимаясь, принимаются на веру. Живопись противоборствует авторитарности восприятия, сигнализирует предмет. Но, ветшая, принимаются на веру и художественные формы. Кубизм и футуризм широко пользуются приемом затрудненного восприятия, которому соответствует вскрытое современными теоретиками ступенчатое построение» (Якобсон Р. Футуризм // Якобсон Р. Работы по поэтике. С. 416).

рывает автоматизм восприятия, заменяющего видение узнаванием¹.

Стремление деавтоматизировать смысл мира лежит и в основе гуссерлевского феноменологического *ἐποχή*: «Все сомнительно, все непонятно, загадочно»², пишет Гуссерль Гофмансталу о редукции³. Необходимо освободиться от всех «мыслительных привычек», чтобы «*видеть, только видеть* <...> своими собственными глазами», чтобы «увидеть впервые», как пишет Финк⁴, практически повторяя то, что об ostraneniі говорит Шкловский. Всякое готовое понимание мира провозглашается «преданным», а вся преданность «подлежит редукции»: хотя она не отбрасывается полностью, она приостанавливается, превращается в феномен и как таковая ставится под вопрос. Фактически, именно *проблематизация* предмета в редукции делает его видимым как интенциональный предмет. Ученик Гуссерля Роман Ингарден разъяснял это так:

До *ἐποχή* интенциональный предмет, принадлежащий акту восприятия, был, так ска-

¹ Шкловский В.Б. Искусство как прием. С. 144.

² Гуссерль Э. Письмо к Гофмансталу. С. 305.

³ Там же.

⁴ Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 192 / Финк О. Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля // Логос. №1 (26). 2016. С. 17.

зять, «прозрачным»; можно было смотреть сквозь него, но сам он был невидимым <...> он становится видимым именно в результате ἐποχή¹.

Перефразируя Клее и Мерло-Понти, можно сказать, что в феноменологическом ἐποχή мы отстраняемся от мира именно для того, чтобы сделать свою вовлеченность в мир «видимой»².

Но как мы получаем доступ к «видимости» видения? Это тоже род видения, род интуиции? Шкловский, а вместе с ним и весь русский формализм, отвечает на этот вопрос отрицательно. Мы видим вещь, но мы *ощущаем* или *переживаем* произведение искусства. «Прием искусства» переключает восприятие с практической функции языка на его поэтическую функцию: оно концентрируется на особенностях фонети-

¹ *Ingarden R.* What is new in Husserl's Crisis // *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology.* (Analecta Husserliana v. 2). Dordrecht: Reidel, 1972. P. 43.

² «Рефлексия не покидает мир ради единства сознания как основания мира, рефлексия делает шаг назад, чтобы дать увидеть, как быют ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связующие нас с миром для того, чтобы явить их, рефлексия есть сознание мира, потому что она являет его как странный и парадоксальный» (*Merleau-Ponty M.* *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard, 1945. P. XIV).

ческой и семантической структуры и ее переживания, делая «ощутимым» поэтическое общение в как его способа данности. В том, какие метафоры выбирает Шкловский, бросается в глаза это подчеркивание ощутимого или даже «чувственного» аспекта литературного высказывания:

Кривая дорога, дорога, на которой нога чувствует камни, дорога, возвращающаяся назад — дорога искусства <...> Слова разнимаются, и вместо единого комплекса — автоматически произносимого слова, выбрасываемого как плитка шоколада из автомата, — рождается слово-звук, слово-артикуляционное движение. И танец — это ходьба, которая ощущается, еще точнее, это ходьба, которая построена так, чтобы ощущаться¹.

Шкловский считает, что «ощущаем» мы не только чувственную, то есть фонетическую, акустическую или ритмическую структуру поэтического языка, но и его семантическую структуру:

Язык поэтический отличается от языка прозаического ощутимостью своего построе-

¹ Шкловский В.Б. Связь приемов сюжетосложения с общими приемами стиля // Формальный метод. Т. 1. С. 147.

ния. Ощущаться может или акустическая, или произносительная, или же семасиологическая сторона. Иногда же ощутимо не строение, а построение слов, расположение их. Одним из средств создать ощутимое, переживаемое в самой своей ткани построение является поэтический образ, но только одним из средств <...> Создание научной поэтики должно быть начато с фактического, на массовых фактах построенного, признания, что существуют «поэтический» и «прозаический» языки, законы которых различны, и с анализа этих различий¹.

Точно так же мы «ощущаем» и композицию романа, его «сюжет». Сходным образом и Якобсон настаивает на том, что именно «ощущение знака», «чувство знака» делает поэзию столь «семантически богатой»².

Почему же русские формалисты говорят об *ощущении* художественной формы, а не о *видении* ее? Что означает эта разница между ощущением и видением? Мы лучше поймем это, если вспомним, что с точки зрения генети-

¹ Шкловский В.Б. Потебня. Цит по: Эйхенбаум Б. Теория «формального метода». С. 656.

² Якобсон Р. Формальная школа и современное русское литературоведение. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 36–37.

ческой феноменологии¹ «чистое видение» означает, что мы всегда видим в предмете *больше*, чем мы собственно *видим* в нем; что бы мы ни видели, мы видим это в бесконечном горизонте мира². «Видеть» нечто в феноменологической, то есть трансцендентальной, установке означает получить смысл *не* как смысл отдельного предмета³, не как стабильный, зафиксированный, готовый (*fertig*) смысл, но как смысл, который находится в процессе конституирования, в процессе формирования. В смысл (*Sinn*), который мы приобретаем в результате *ἐποχή*, входит не только то, *что* такое предмет и *как* он является нам, но и то, *как* он *может* являться — смысл включает в себя весь *универсум* всех

¹ Понятие горизонта было эксплицитно введено Гуссерлем в §27 «Идей I» («неясно сознаваемый горизонт неопределенной действительности»); «Идеи I» были известны Шпету, а через него — и некоторым членам Московского Лингвистического кружка; однако во всей своей полноте мысль о горизонтной структуре смысла была развита Гуссерлем существенно позже (см. подробнее историю вопроса в *Geniusas S. The origins of the horizon in Husserl's phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012).

² «Видя вещь, я постоянно “мню” ее со всеми ее сторонами, которые вовсе не даны мне, не даны даже в форме предшествовавшего приведения к наглядному присутствию [*anschauliche Vorvergegenwärtigungen*]. Следовательно, восприятие “в меру осознанности” каждый раз имеет присущий его предмету (в тот или иной момент мнимому в нем) горизонт» (HUA VI S. 161 / Кризис С. 213).

³ Частичное *ἐποχή*, как известно, невозможно.

возможных исторических смыслов. Можно сказать, что интенциональность, которая *заставляет нас видеть*¹, размыкает саму структуру разума: трансцендентальная субъективность всегда открыта неожиданному, новому смыслу, поскольку сама структура смысла предполагает «прогрессирующее *смыслообогащение и дальнейшее смыслообразование*»².

Гуссерль видит специфику эстетической позиции не только в направленности на способ явления, но и в аффективной, эмоциональной вовлеченности: «*Модус явления — это носитель эстетических характеров чувства*»³. Эстетический опыт невозможен без чувств (*Gefühle*), но эти чувства не чисто субъективны, они определены предметом, то есть его *как*, его манерой и способом являться. Однако *как* невозможно без *что*, нет модуса явления без явления предмета. Чувства могут рассматриваться как «эстетические определенности

¹ Ср.: «В качестве метода феноменология представляет собой процесс прояснения, то есть процесс, который заставляет нечто увидеть или усмотреть, процесс приведения к очевидности» (Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 43–57).

² HUA VI S. 161 / Кризис С. 213.

³ HUA XXIII S. 389 / Гуссерль Э. Эстетическое сознание. С. 311.

предметного»¹. Так что мои эстетические чувства вступают в игру, когда я получаю доступ к явлению в его двойственности: как к процессу явления (*Erscheinen*) и собственно явлению (*Erscheinung*).

Гуссерль пишет:

...я не живу, я не осуществляю чувства, если я не рефлексирую над способом явления. Явление есть явление предмета. Предмет есть предмет явления. От жизни в явленности я должен идти обратно к явлению и наоборот, и тогда чувство становится живым: предмет, каким бы он ни был в себе отвратительным, как бы негативно его ни оценивали, содержит эстетическую окраску благодаря модусу явления, и поворот обратно к явлению оживляет первичное чувство².

Разнообразие эстетических чувств постоянно растет, поскольку они индуцируют друг друга в постоянном осциллировании между *что* и *как*. Таким образом, недостаточно сменить установку с естественной на строго эстетическую, недостаточно отвернуться от предметности (*Gegenständlichkeit*), от соотносительности с предметом, с его *что*, и сконцентрироваться

¹ Гуссерль Э. Эстетическое сознание. С. 313.

² Там же. С. 311.

только на *как*, на сообщении, на выражении. Эстетический опыт предполагает не только акцент на *как*, но и определенное возвращение к *что*; структуру эстетического удовольствия можно сравнить со структурой удовольствия от игры в *Fort-Da*¹: мы постоянно осциллируем, как сказал бы Марк Ришир, постоянно колеблемся между *что* и *как*, между поэтической и практической установкой — если перевести это в термины Романа Якобсона.

Но этого недостаточно — хотя между чувственным и аффективным слоем, с одной стороны, и рефлексивным слоем, с другой стороны, существует различие, вместе с тем они тесно переплетены. Эстетический опыт, говорит Гуссерль, непременно предполагает сознательную эстетическую рефлексия над способом явления, но *эта эстетическая рефлексия не является окончательной целью, она вызывает новую волну аффективной вовлеченности*. Оказывается, что аффективный компонент эстетического опыта многослоен: мы аффицированы произведением искусства на нескольких совершенно различных уровнях. На одном уровне читатель испытывает всю гамму разнообразных чувств: любовь, сострадание, страх или отвращение к героям романа. На другом

¹ Fort! (туда!) — Da! (сюда!) — восклицал маленький внук Фрейда, катая туда-сюда катушку с привязанной ниткой.

уровне читатель рефлексировывает над красотой фразы или сюжета, наслаждается ими — но эта рефлексия или наслаждение позволяют увидеть текст под другим углом и подметить больше деталей, чтобы, в свою очередь, произвести новые чувства и тем самым усилить общее эстетическое удовольствие. Еще более существенным является пример театра. Когда мы смотрим на актера и видим героя, мы не перестаем видеть актера, то есть театральное восприятие предполагает «двойную апперцепцию, или, точнее, двойную перцептивную апперцепцию»¹: мы видим две вещи сразу, находимся сразу в «двух установках»; два восприятия уровня восприятия — реальный и фантазийный — не отменяют друг друга, а образуют более сложную двухуровневую структуру². Этот краткий анализ театрального опыта показывает, что в конце десятих годов Гуссерль уже не сводит эстетическое воздействие к аффективному, а включает в него как собственно чувственные переживания, так и эмпатию, «вчувствование»; в более ранних текстах этот аспект отсутствует.

¹ Эта «двойная перцептивная апперцепция» (HUA XXIII S. 517) возможна только на основе эстетической редукции, «приостанавливающей» конфликт между «низкими истинами» реальности и «нас возвышающим обманом» фикции.

² См. *Ришир М.* Комментарий к «Феноменологии эстетического сознания» // Ежегодник по феноменологической философии. 2015. №4. С. 316–331.

Как это часто бывает у Гуссерля, наиболее существенным является внутренняя *гетерогенность* эстетического опыта, которая делает его столь сложным и не только аффективно, но и *семантически* богатым. Не только отказ от бытийной веры, не только присущее искусству измерение творческой свободы, но и осциллирование чувств между тем, *что* является в явлении и *как* оно является, сближает эстетическую установку с феноменологической: смысл, который сущностно связан с *что* явления, с предметом как интенциональным предметом, дестабилизируется, проблематизируется и тем самым обогащается. Осцилляция аффективности производит новые смыслы, поскольку постоянная игра противоречивых чувств и ассоциаций расшатывает наше предпонимание предмета, делает его в определенном смысле «зыбким».

Дестабилизация смысла в результате колебаний аффективной вовлеченности напоминает технику остранения, как ее описывает Шкловский, приводя примеры из «Войны и мира». Рассмотрим эпизод, где Николай Ростов бросается в атаку на французского офицера «с дырочкой на подбородке и светлыми голубыми глазами»¹; Шкловский характеризует

¹ Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 20 тт. Т. 6. М.: 1962. С. 76.

этот эпизод как «остранение смерти и войны»¹. «Дырочка на подбородке» возникает в тексте снова и снова, это «метка»² уникальности этого человеческого существа. Толстой (через протагониста, Ростова) заставляет нас ощутить не только сострадание к другому человеку; важнее появление того «неприятного, неясно-

¹ Шкловский В.Б. Матерьял и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». The Hague, Paris: Mouton, 1970. С. 92.

² «Дырочка становится протекающим образом <...> эта дырочка даже не деталь, она метка, она замена детали, но меченый француз — это уже достаточно для возбуждения к нему жалости» (Шкловский В.Б. Матерьял и стиль. С. 93). Напомним, что и Мерло-Понти подчеркивал, что художественный эффект достигается за счет постоянства, благодаря которому постоянное присутствие одной острающей детали метонимически меняет весь описываемый мир: «Погружаясь в книгу, я ощущаю, что слова изменили смысл, хотя и не могу сказать, каким именно образом. Новизна словесного употребления, определяемая некоей постоянной девиацией смысла, в которой я сначала даже не отдаю себе отчета, смысл книги носит языковой характер. Конфигурация мира полностью изменилась, потому что некая его часть была вырвана из обычного существования для того, чтобы обозначить все остальные; она становится ключом к этому миру, стилем этого мира, общим инструментом его интерпретации» (Merleau-Ponty M. La prose du monde. Paris: Gallimard, 1969. Р. 184). На связь этого момента в эстетике Мерло-Понти с русским формализмом указывал и Б. Вальденфельс; см. также Флак П. В тени структурализма. Шкловский, Мерло-Понти и... Шпет? // Густав Шпет и его философское наследие / под ред. Т. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2017. С. 154–164.

го чувства»¹, которое «нравственно тошнило ему»². Моральная тошнота — Ростова, а с ним и читателя — вызвана конфликтом того, что явилось в ожидаемом способе явления («поле сражения», «вражеское лицо»), с тем, как оно является: «самое простое *комнатное* лицо». Автоматическая, рутинная мысль сопровождается готовыми, стандартизированными чувствами — но внезапно поток этих чувств оказывается прерван, остановлен, блокирован. Появляется неуместное чувство (жалость), которое и вызывает смятение; это смятение означает, что предыдущие, «понятные» смыслы больше не принимаются как само собой разумеющиеся.

Так и они еще больше нашего боятся! — думал он. — Так только-то и есть всего, то, что называется геройством? И разве я это делал для отечества? И в чем он виноват с своей дырочкой и голубыми глазами? А как он испугался! Он думал, что я убью его. За что ж мне убивать его? У меня рука дрогнула. А мне дали Георгиевский крест. Ничего, ничего не понимаю!³

¹ «Что-то неясное, запутанное, чего он никак не мог объяснить себе, открылось ему взятием в плен этого офицера и тем ударом, который он нанес ему» (Толстой Л.Н. Война и мир. С. 77).

² Толстой Л.Н. Война и мир. С. 77.

³ Толстой Л.Н. Война и мир. С. 77–78.

Не предусмотренные уставом чувства вступают в конфликт с имеющимися у героя (и у читателя) готовыми эмоциями, завязанными на готовые понятия: война, враг, хороший офицер, героический поступок и т. д., порождая непонимание и сомнение в давно установленных истинах; подвижность аффективной жизни приводит к дестабилизации смысла.

Итак мы видим, каково место аффективной жизни в нарушении привязанности к готовым, само собой разумеющимся мыслям и убеждениям. Готовые к употреблению мысли, *prêt-à-penser*, сопровождаются готовыми к употреблению чувствами, *prêt-à-sentir*. Но стоит появиться острающей детали, как аффективность становится двойственной и амбивалентной: она включает в себя как исходный слой чувств, соответствующих старому слою смыслов, так и слой новых, неожиданных, конфликтующих эмоций. В результате изначальный аффективный слой оказывается неспособен поддерживать старую систему смыслов, оказывается поврежден и частично разрушен. Однако старые смыслы не просто отбрасываются, они, скорее, приостанавливаются и проблематизируются. Аффективная окраска остранения включает в себя и элемент отказа от предданных смысловых образований (то есть схем, предопределяющих, что мы должны чувствовать и/или что

именно подумать), и установление новых смыслов и соответствующих им чувств. Таков механизм, с помощью которого смысловой слой приобретает неоднозначность.

В 1960 году Якобсон заметил:

Неоднозначность [ambiguity] — это внутренне присущее, неотчуждаемое свойство любого направленного на самого себя сообщения, короче — естественная и существенная особенность поэзии. <...> Главенствование поэтической функции над референтивной не уничтожает саму референцию, но делает ее неоднозначной¹.

Неоднозначность смысла связана с тем что между референтивной функцией языка и чувственной формой знака есть зазор, разрыв. Поэтичность являет себя там, где знак *не полностью* совпадает с предметом, на который указывает, где связь предмета и слова не разумеется сама собой², говорит Якобсон. На феноменологическом языке это можно передать так: поэтичность ощущается не там, где чув-

¹ Jakobson R. Selected Writings Vol. 3, P. 42. Пер. см. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против» / Под ред. Е.Я. Басина и М.Я. Полякова. М.: Прогресс, 1975. С. 221.

² Jakobson R. Selected Writings Vol. 3, P. 750 / Якобсон Р. Что такое поэзия? С. 118.

ственный знак просто «указывает» на интенциональный акт придания значения предмету, а там, где несогласованность между интеллектуальным актом смыслонаделения и его привычным чувственным одеянием (чувственным знаком, указывающим на этот акт) пробуждает сознание к работе конституирования. Поэтическая функция языка, сущностно связанная с чувственной и аффективной стороной сообщения, обеспечивает «подвижность» значения, выводя на свет свойственную смыслу структуру: «ощущение формы» художественного произведения открывает нам доступ к горизонтной структуре «видения вещи», которое задействует интерсубъективность эстетического опыта как опыта разделенного, с одной стороны, и укореняет акт смыслообразования в многообразии и противоречивости «эстетических», то есть чувственных и аффективных, переживаний, с другой. Сущность эстетического опыта, равно как и сущность феноменологической работы, состоит в производстве новых, неожиданных смыслов, которое связано с нашей чувственной и аффективной вовлеченностью в мир и/или в произведение искусства. Итак, наше сближение русского формализма с практикой феноменологии не беспочвенно: мы действительно имеем дело с двумя различными способами выразить общую интуицию.

Однако было бы опрометчиво утверждать, что имеет место *подлинное тождество* феноменологии и формализма. С нашей точки зрения, принципиальное различие между ними состоит не только в том, что ранний формализм, будучи протоструктурализмом, делает акцент на возникновении смысла внутри принципиально анонимных структур, в то время как в феноменологии производство смысла неотделимо от личностного акта, от духовного свершения субъекта; это различие связано именно с тем, как понимается продуктивность смысла. Если в русском формализме неоднозначность смысла является следствием конфликта между жестко фиксированным знаком как указанием на предмет и неустойчивым, колеблющимся знаком, схваченным в качестве предмета чувственного восприятия, то феноменологический — генетический — подход утверждает, что продуктивность, подвижность смысла связана с историей. Смысл как смысл мира историчен так же, как историчен мир; смысл как общий, как «наш» — бесконечно конституируется мною наравне с другими¹.

¹ «История есть не что иное, как живое движение совместности и встроенности друг в друга [des Miteineinander und Ineinander] изначального образования и седиментации смысла [Sinnbildung und Sinnsedimentierung]». (HUA VI S. 380 / Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad marginem, 1996. С. 235).

Редукция как прием

La philosophie n'est pas le reflet
d'une vérité préalable, mais comme
l'art la réalisation d'une vérité.

*Maurice Merleau-Ponty*¹

Что общего между философией и искусством? Можно ли рассказать историю философии, историю развития мысли на языке истории искусства, на языке истории развития художественных форм? В этой главе я предлагаю предпринять подобную попытку и рассмотреть ришировскую концепцию *гиперболизированной редукции* как своего рода *эстетизированную философскую практику* или даже *философский прием*, обнажение которого позволяет явить, «сделать ощутимой» саму работу мысли. С некоторыми идеями Ришира читатель уже

¹ Феноменология — не отражение предсуществовавшей истины, но, как и искусство, осуществление истины. Морис Мерло-Понти (*Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. Gallimard, Paris, 1945. P. XV / *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999).

встретился в предыдущей главе, однако сейчас я предлагаю взглянуть на ришировскую феноменологию как на своего рода эстетический проект; Ришир сам дает нам к тому немалые основания.

В начале «Феноменологических размышлений» Ришир определяет свой метод как «эстетическую» рефлексия — при этом эпитет «эстетическая» отсылает и к эстетике как философской теории искусства, и к эстетике как теории чувственности (как, например, кантовская «трансцендентальная эстетика»¹). Как и у его предшественника Анри Мальдине, «эстетическое» у Ришира выступает как место соединения интеллектуального, чувственного и аффективного²; как и для Мальдине, для Ришира область «эстетического» — это область, свободная от любого предопределения, будь то в опредмечивании, наброске, предвосхищении в наперед заданном понятии или интенциональном целеполагании³. Не одно лишь слово «эстетика» объединяет ришировский проект

¹ О понятии αἰσθησις подробнее см. стр. 120–150.

² *Richir M. Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble: J. Million, 1992. P. 20, 191.*

³ «...‘эстетическая рефлексия’ без помощи понятия, то есть феноменологическая рефлексия, предшествует телеологической рефлексии» (*Richir M. Méditations phénoménologiques. P. 20*).

феноменологии *nova methodo* с проблематикой художественного творения; хотя Ришир специально оговаривает, что феноменология не должна становиться эстетикой¹, дело феноменолога оказывается подобно делу художника или поэта: «глубокое родство между феноменологией и искусством» обусловлено тем, что и там, и там «поистине творится», возникает «смысл»². В одном из поздних своих устных выступлений Ришир даже заявлял, что «феноменология есть художественная практика, которая пользуется философским языком»³. Однако если предположить, что феноменологическая работа как производство смысла и в самом деле есть своего рода художественное творчество, то нельзя ли судить о нем по законам искусства? Что, если то развитие гуссерлевской феноменологии, предложенное Риширом, следует законам, которые обнаружил русский формализм, исследуя развитие литературных течений и форм? Замечу сразу, что это ставит меня как исследователя в методологически двусмысленную ситуацию: с одной стороны, я как феноменолог нахожусь «внутри» фено-

¹ Ibid. P. 349.

² Ibid. P. 21.

³ Выступление на частном семинаре в Баноне, 12.05.2014. Я благодарна Г.И. Чернавину, который передал мне это высказывание М. Ришира.

менологии и даже в историко-философской работе все равно применяю феноменологический метод, с другой стороны, примеряя на себя маску «русского формалиста», я покидаю твердую почву имманентной критики и пытаюсь интерпретировать историю феноменологии «с высоты птичьего полета», с помощью чуждого для нее понятийного аппарата. Но такого лишь уж чуждого? Ведь между русским формализмом, который в некоторых своих аспектах может быть квалифицирован как «феноменологический структурализм», и «структурной феноменологией» Ришира существуют важные пересечения¹.

Итак, главным вкладом Ришира в феноменологию оказалось введение «гиперболической», или, скорее, гиперболизированной феноменологической редукции, что бы этот термин под собой ни скрывал; Ришир модернизирует феноменологию со стороны метода, а не со стороны предмета исследования. Но прежде, чем углубиться в детали, я позволю себе небольшое отступление в историю феноменологического

¹ Следует подчеркнуть, что о непосредственном влиянии русского формализма на философию Ришира говорить нельзя: согласно его собственному устному свидетельству, он не был знаком с этим интеллектуальным течением; впрочем, отдельные мыслительные ходы, заимствованные из формализма, могли превратиться в своего рода «фольклор» французской интеллектуальной среды.

метода. Для самого Гуссерля «главнейшим» из методов был метод феноменологической редукции; только после редукции может быть проведена «чистая дескрипция», позволяющая вести исследования в рамках «эйдетической установки»¹. Феноменологический метод в качестве метода феноменологической дескрипции и эйдетической вариации, в качестве метода описания чисто усмотренных структур сознания является производным по отношению к редукции, которая, согласно Гуссерлю, одна лишь может обеспечить ту область, где возможны собственно феноменологические исследования. Однако уже Хайдеггер видел в феноменологической «редукции» лишь один из элементов метода, который следовало дополнить феноменологической «деструкцией», а затем и «конструкцией». До начала девяностых годов XX века эта точка зрения оставалась главенствующей. В частности, в знаменитом фрагменте из предисловия к «Феноменологии восприятия» Морис Мерло-Понти утверждает «невозможность полной редукции»². С точки зрения

¹ HUA VII S. 234.

² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 13. Однако если бы мы были «абсолютным духом», редукция была бы полностью осуществима (там же). Другими словами, с точки зрения Мерло-Понти (который в этом вопросе следует Финку), исполнителем редукции является эмпирическое Я философствующего субъекта, а не трансценден-

Мерло-Понти, редукция важна не столько как определенная методика, предполагающая расщепление философствующего субъекта на две инстанции, приостановку наивной веры в действительность и последующий анализ «феноменов в смысле феноменологии»¹, сколько как общефилософская установка, позволяющая прорваться к «удивлению перед миром»². Говоря на языке русского формализма, Мерло-Понти видит в редукции один из вариантов «острашения», который позволяет схватить нашу собственную вовлеченность в мир не как нечто «само собой разумеющееся», но, напротив, как «нечто странное и парадоксальное»³. Тем самым подлинное феноменологизирование — это вовсе не редукция, которая остается лишь «вратами в феноменологию», то есть предварительным этапом на пути к феноменологической

тальная субъективность (как то вытекало бы из буквы гуссерлевского учения). Сходный тезис мы встречаем уже в «Трансцендентности его» Сартра: «Надобно иметь в виду, что феноменологическая редукция никогда не бывает совершенной» (*Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. L'esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Vrin, 1966. P. 73*).

¹ «Нужно остерегаться фундаментального смещения между чистым феноменом, в смысле феноменологии, и психологическим феноменом, объектом естественно-научной психологии» (HUA II S. 43 / Идея феноменологии. С. 119).

² Шестова Е.А. Язык и метод феноменологии. С. 118–129.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 12.

работе, а нечто совсем другое. Сходную точку зрения мы видим и в довоенных работах Левинаса, который считает, что феноменологическая редукция — это только средство, а подлинная цель феноменологии заключается в том, чтобы суметь увидеть отдельного человека в его уникальности, единичности, сингулярности, а не просто как частный случай некоего универсального закона: редукция есть «метод, с помощью которого мы возвращаемся к подлинно конкретному человеку»¹, и, тем самым, это лишь предварительный элемент настоящей философской работы. В дискуссии после доклада о. Германа ван Бреды на конгрессе 1959 года в Ройомоне Левинас раздраженно говорит о том, что примат редукции — это проявление «сверхострого методизма», свойственного Гуссерлю². Еще более скептическую точку зрения занимал Сартр. В «Трансцендентности его»³ редукции по-прежнему приписывается положительный смысл: уничтожая различие между бытием и кажимостью, редукция порождает

¹ *Lévinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Vrin, 2001. P. 209 / Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 131.*

² *Breda van H.L. La réduction phénoménologique // Husserl. Cahiers de Royaumont № 3. Paris, 1959. P. 118.*

³ Эта небольшая книжечка Сартра исходно была опубликована как статья в выпуске *Recherches Philosophiques* за 1936 год.

тревогу, которая вырывает философа из «естественной установки» лицемерия и побуждает его к «философской конверсии». Другими словами, редукция — это не «ученая» операция, не упражнение праздного ума, но неизбежность. Таким образом, *ἐποχή* для Сартра носит в первую очередь аскетический характер: оно есть осознание неприглядной истины о себе, шаг от лицемерного самообмана к подлинному самопознанию. Именно эта аскетическая составляющая обеспечивает феноменологической редукции статус, превышающий статус технической методики, статус «интеллектуального метода»¹. Однако в дневниках времен «странной войны» Сартр видит редукцию уже совершенно иначе:

Я совлекаюсь человека в себе, чтобы встать на абсолютную точку зрения беспристрастного наблюдателя, судьи. Этот беспристрастный наблюдатель есть развоплощенное трансцендентальное сознание, разглядывающее в «себе» человека. Когда я сужу себя, я сужу себя с той же суровостью, с которой судил бы другого, и именно тут я ускользаю от самого себя. Самый акт суда над самим собой есть «феноменологическая редукция», которую я осуществляю с тем большим наслажде-

¹ Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. P. 84.

нием, что благодаря ей я без особых усилий могу подняться над человеком во мне¹.

Редукция как акт рефлексии оказывается заложницей лицемерия и самообмана. Стремление перестать быть всего лишь человеком и превратиться в трансцендентальную субъективность, которое для Финка и Гуссерля составляло высшую точку философской конверсии, высмеивается Сартром как возвышающий самого себя обман. Итак, редукция для французских феноменологов старшего поколения — это в лучшем случае немецкая занудность, а в худшем — моральная нечистоплотность.

И вдруг в начале восьмидесятых годов на феноменологическом горизонте восходят две новые звезды, которые хотят редукцию реабилитировать, вернуть ей центральное место в философской работе. Оба они, и Марион, и Ришир, настаивают на том, что редукция в том виде, в котором ее оставил в наследство Гуссерль, чем-то нехороша, «не дотягивает»: ее нужно обновить, тем или иным образом улучшить, переосмыслить. Марионовская «редукция к данности» находится «впереди»: Марион предлагает превзойти, радикализировать и Гуссерля, и Хайдеггера. Ришировская же редукция предполагает движение «назад, к Гуссерлю» (подоб-

¹ Sartre J.-P. Carnets de la drôle de guerre. P. 126.

но тому, как Лакан в свое время призывал вернуться «назад, к Фрейду»). Характерен выбор термина — ришировская редукция не «радикализует» гуссерлевскую редукцию, а «гиперболизирует» ее. Что происходит с редукцией при этой загадочной «гиперболизации»? Для чего она теперь нужна?

Путеводной нитью для меня служит идея *функционального подхода*, высказанная в совместном манифесте Тынянова и Jakobsona:

Эволюция литературы не может быть понята, поскольку эволюционная проблема заслоняется вопросами эпизодического, внесистемного генезиса как литературного (так наз. литературные влияния), так и внелитературного. Используемый в литературе как литературный, так и внелитературный материал только тогда может быть введен в орбиту научного исследования, когда будет рассмотрен под углом зрения функциональным¹.

Если применить этот тезис не к истории литературы, а к истории философии, то он будет означать, что мой анализ сосредоточен не

¹ Тынянов Ю.Н., Jakobson P.O. Проблемы изучения литературы и языка // Формальный метод. Антология русского модернизма. Москва: Кабинетный ученый, 2016. Т. 3. С. 492.

столько на проблемах влияния (хотя этой темы нельзя полностью избежать), сколько на тех изменениях, которые под влиянием ришировских инноваций претерпевает *функция* феноменологической редукции. Если в самых первых своих работах Ришир развивал идеи раннего Деррида — а именно проблематичность, если не сказать невозможность эйдетической редукции в том виде, в котором ее задумал Гуссерль — то в «Феноменологических исследованиях» 1981 года происходит прорыв к его собственной философской проблематике: проблематике иллюзии¹. Анализируя основное гуссерлевское различие между явлением и являющимся², Ришир ставит вопрос о «странной *симуляции*», свойственной акту *ἐποχή* и редукции. В самом деле, феноменологическая редукция предполагает, что мы «как будто», *als ob*, как выражается Гуссерль, перестаем верить в существование мира; Ришир уделяет особое внимание этому обороту. В его интер-

¹ В данной главе я ограничиваюсь теми работами Ришира, которые были написаны до поворота к анализу фантазии; анализ роли фантазии у Ришира см. Schnell A. Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante. Bruxelles: Ousia, 2011. P. 34–63, а также Детистова А.С. Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 139–148.

² HUA II S. 10–11 / Идея феноменологии. С. 69.

претации редукция приобретает черты условности и игры:

Если исходить из интенционального соответствия [между явлением и являющимся], то редукция, «взятие в скобки», «выведение из игры» предметности заключается в том, чтобы вести себя так, *как если бы* предметности не было, в то время как она все время тут¹.

Зачем же Риширу делать этот акцент на естественности или искусственности «подвешивания генерального тезиса»?² как методического хода? Трансцендентальное поле, открытое «*как если бы*» редукции, имеет характер *симуляции*, поскольку порождено *симулякром* трансцендентального *cogito*, утверждает Ришир³. Пускай трансцендентальная субъективность всегда являет себя под маской психологической субъективности⁴, но это маска, кото-

¹ Richir M. Recherches phénoménologiques: fondation pour la phénoménologie transcendante. Ousia, 1981. P. 17.

² Напомним, что генеральным тезисом естественной установки называется следующее утверждение: действительность *и в самом деле* существует здесь, передо мною; совершая *ἐποχή*, я перестаю пользоваться этим утверждением, «беру его в скобки».

³ Richir M. Recherches phénoménologiques. P. 19.

⁴ Тема отличия трансцендентальной субъективности от человеческого Я феноменолога уже обсуждалась выше, см. стр. 5–39.

рая должна быть «взята» в качестве таковой, то есть в качестве маски¹. То, что раньше скрывалось, теперь подчеркивается и выпячивается: редукция выступает как затертый технический прием, который необходимо *обнажить* для того, чтобы вернуть ему «действенность»².

Симулятивность, чтобы не сказать — эстетическая условность — гуссерлевской редукции указывает на необходимость перейти к редукции следующего уровня, которую Ришир называет «гиперболической»³. Если целью гуссерлевской редукции было выявление интенциональной структуры сознания как основного способа

¹ *Richir M. Recherches phénoménologiques*. P. 22, а также *Derrida J. Poétique et politique du témoignage*. Paris: Herne, 2005. P. 3–4.

² «...отдельные приемы <...> следует классифицировать на приемы *ощутимые* (заметные) и *неощутимые* (незаметные). Причина ошутимости приема может быть двоякая: их чрезмерная старость и их чрезмерная новизна. <...> Источник обнажения приема лежит в том, что ошутимый прием является художественно оправданным лишь тогда, когда он сознательно сделан заметным. <...> Итак, приемы рождаются, живут, стареют, умирают. По мере их применения они механизуются, теряя свою функцию, переставая быть действенными. В борьбе с механизацией приема употребляется подновление приема в новой функции и в новом осмыслении» (*Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика*. М.-Л.: Госиздат, 1927. С. 158).

³ Эпитет «гиперболический» отсылает к «гиперболическому сомнению» Декарта (*Principia I* 30), призванному обезопасить нас от Бога-обманщика.

формирования и фиксации смысла¹, то целью новой редукции и новой, преобразованной, феноменологии, должно стать выявление тех структур, которые отвечают за обновление, а значит, и дестабилизацию уже установленных смысловых структур. Место готового, *нормализованного* эйдетическими структурами сознания смысла занимает «смысл-в-самостояновлении», *le sens-se-faisant*, который еще не установился, который находится в процессе рождения, *in statu nascendi*. Как и другие французские феноменологи, например, Деррида или Мерло-Понти, Ришир в известном смысле пытается сыграть «хорошего», «интересного», «глубокого» Гуссерля против «плохого», «поверхностного», «скучного»²; в самом деле, второй том «Логических Исследований» начинается именно с различия между смыслом, осуществленным здесь и сейчас, неотделимым от личного духовного свершения (от акта доказательства теоремы, скажем), и внешней фиксации этого смысла (например, доказательством этой теоремы в учебнике). Тем не менее подход Ришира — не гуссерлевский, а, скорее, ле-

¹ Gondek H.-D. & Tengelyi, L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin: Suhrkamp, 2011. S. 48.

² Lawlor L. Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology. Bloomington: Indiana University Press, 2002. P. 164.

виноватый: его интересуют вовсе не акты (сознания, Я, *cogito* или какого-либо другого агента по производству смыслов), а именно прото-смысл — во всей его предельной неуловимости, хрупкости, несказанности. Вслед за Яном Паточкой Ришир стремится построить «асубъективную»¹, или даже транссубъективную феноменологию, в которой смысл и его структуры не апроприированы никаким субъектом — в том числе и трансцендентальным. По Риширу, бытийный статус трансцендентальной субъективности иллюзорен, и попытка приписать ей бытие, подобное бытию психического Я, ведет к созданию суррогата Бога, который Ришир называет *онтологическим симулякром*.

Своеобразие ришировского подхода, превращающего феноменологическую редукцию *в затрудняющий и, тем самым, выявляющий мышление прием*, становится особенно заметным, если сравнить этот подход с подходом раннего Деррида, чье влияние Ришир в семидесятые и восьмидесятые годы стремится преодолеть. Например, в знаменитом «Введении»

¹ «Асубъективная» феноменология — это термин Паточки, подхваченный Риширом, см. *Richir M. Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective* // Jan Patocka: Philosophie, phénoménologie, politique / E. Tassin et M. Richir. Grenoble: J. Millon, 1992. P. 101–120.

к гуссерлевскому «Началу геометрии» Деррида обращает внимание на метафору галлюцинации, используемую Гуссерлем для описания опыта геометра, и смело распространяет на галлюцинаторный опыт то, что Гуссерль сказал о ясности эйдетического воображения — а именно, что фикция есть «жизненный элемент феноменологии»¹. Однако подобный примат фикции легитимен, лишь покуда мы остаемся в мире «статичных», готовых смыслов, в мире, где нет истории. Творческий опыт рождения смысла, в котором можно «описать вещь как в первый раз увиденную» (Шкловский), связан для Деррида с реальным миром, в котором нет ничего воспроизводимого: смысл — это событие, и главными его чертами являются неповторимость и непредвиденность. Казалось бы, Ришир делает почти то же самое, лишь слегка переставляя те же самые «кубики», из которых составлен дискурс Деррида (воображение-галлюцинация-фикция, противопоставление статичного смысла нарождающемуся смыслу), однако результат получается совершенно иной. Если поле феноменологической работы, возникающей в результате приема редукции, есть своего рода эстетическая услов-

¹ *Derrida J.* Introduction // *Husserl E.* L'Origine de la géométrie. PUF. 1962. P. 29 / *Деррида Ж.* Начало геометрии. С. 39.

ность, своего рода сцена философского театра или пространство философского романа, то иллюзия и впрямь оказывается стихией феноменологии — но в совершенно ином, чем у Деррида, смысле. Иллюзорно (а точнее, колеблется, «мерцает»¹ на границе иллюзии и не-иллюзии) почти все — переживание, феномен, но, что наиболее существенно, иллюзорным является само ощущение мысли, ощущение нашего собственного процесса мышления, а значит, самоощущение Я. «Что отличает мысль от иллюзии мысли?», с силою спрашивает Ришир². Этот вопрос служит мотивировкой для введения гиперболлизированной редукции; он напоминает нам гуссерлевский вопрос о том, что отличает чистое «видение» (*Schauen*), дающее созерцание, от рассудочного «подразумевания», от «мнимого имени-со-данным (*das Mitgegebenhaben*)»³, но в то же время отличается от него: Ришир не ищет ни абсолютной достоверности, ни абсолютной самоданности переживания; он ищет сам момент начала движения, «ненулевую производную» мысли. Ришировский вопрос — это *смещённый* гуссерлевский вопрос,

¹ «Феномены мерцают как звезды» (*Richir M. Qu'est-ce qu'un phénomène? Les études philosophiques. 1998. № 138 (4). P. 439*).

² *Richir M. Méditations phénoménologiques. P. 81.*

³ HUA II S. 62 / Идея феноменологии. С. 140.

сказал бы Тынянов¹: конструкция сохраняется, но работа идет с другими формами опыта. Гиперболизированная редукция — это тоже редукция, потому что сохраняется *основная функция всех редукций*: выполняется определенное *ἔργοι*, нечто берется в скобки. Однако Ришир раскачивает то, что было для Гуссерля твердой почвой, опорой: принадлежность субъекту его собственных переживаний.

Условность редукции делает явной неизбывную иллюзорность нашего собственного доступа к миру и к самим себе: *сомнение и недостоверность оказываются не случайными погрешностями, отдельными неудачами или недостатками в жизни субъекта, а ее структурными элементами*. Новый смысл возникает на границе субъекта и мира, субъекта и языка, однако эта граница сама по себе носит размытый, фиктивный, иллюзорный характер, потому что Я толком не знает и не может знать, где

¹ Описывая трансформацию жанра поэмы, Тынянов пишет: «*Не планомерная эволюция, а скачок, не развитие, а смещение*. Жанр неузнаваем, и все же в нем сохранилось нечто достаточное для того, чтобы и эта «не-поэма» была поэмой. И это достаточное — не в «основных», не в «крупных» отличительных чертах жанра, а во второстепенных, в тех, которые как бы сами собою подразумеваются и как будто жанра вовсе не характеризуют» (Тынянов Ю.Н. Литературный факт // Формальный метод. Антология русского модернизма. Москва: Кабинетный ученый, 2016. Т. 1. С. 664, курсив автора).

кончается его собственное мышление и начинается чужое, готовое, обобществленное.

Интерес Ришира к анонимным, безличным формам существования и становления смысла, и, в первую очередь, к языковым структурам связывает его со структурализмом. Как у Мерло-Понти, Деррида или (по другую сторону баррикады) у Романа Якобсона¹, в работах Ришира звучат как феноменологические, так и структуралистские мотивы. Примером может послужить понятие «символического установления» или «учреждения» (*l'institution symbolique*): если слово *l'institution* используется Риширом для перевода гуссерлевского понятия *Stiftung*, столь важного для Мерло-Понти, то слово *symbolique* однозначно отсылает читателя к структуралистскому контексту². Действительно, одна из задач, поставленных Риширом — преодоление феноменологии *в качестве* «систематической

¹ *Holenstein E.* Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, см. также рецензию Яна Паточки на эту работу: *Patočka J.* Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus. Tijdschrift voor filosofie. 1976. № 38 (1). S. 129–135. Новый подход к описанию общей истории феноменологии и структурализма см. в работах П. Флака.

² *Mesnil J.* Symbolique et phénoménologique. Une distinction organisatrice dans l'architectonique de Marc Richir. Eikasias. Revista de filosofía, 2014. № 57. P. 257–284 [<http://revistadefilosofia.com/57-16.pdf>].

эгологической науки»¹, то есть *в качестве философии*, которая (якобы) исходит из субъекта как последнего основания — представляет собой ключевую задачу французского структурализма. Однако ришировское решение этой задачи отличается как от структуралистского подхода, так и от магистральной линии французской феноменологии. У Ришира речь не идет о переносе основного поля исследования в область анализа анонимных структур как таковых: все виды $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$, то есть все формы уже установленного, готового смысла не принадлежат к собственному полю феноменологии, но должны быть в результате редукции «внесены в скобки», «нейтрализованы», приостановлены². В то же время речь не идет и о том, чтобы заменить уже надоевшего «героя» феноменологического нарратива — активного субъекта смыслонаделения — новым, «более модным» пассивным или аффицированным субъектом³.

¹ HUA I S. 118 / Идеи 1. С. 112.

² Как отмечает Тенгели, у самого Гуссерля различие между смыслоучреждением и смыслообразованием лишь намечено, но не прописано (*Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007. S. 18), однако для ришировской версии феноменологии оно является ключевым.

³ Аффицированный субъект французской феноменологии был лирическим героем моей предыдущей книги, «Проблема метода» (2013).

История, которую хочет нам рассказать Ришир — это, в первую очередь, история становления смысла как такового, и только после этого — история сознания, субъекта, самости. И дело отчасти заключается в том, что тот субъект, или точнее, самость, от которой Риширу в конечном итоге не удастся полностью избавиться, на роль «героя» решительно не годится. Определяющей чертой нового субъекта (а точнее, носителя) смыслообразования является потеря самодостоверности и контакта с самим собой — вплоть до «отторжения» собственного мышления.

Шаг, который нам предлагает сделать Ришир в ходе «гиперболической редукции», — это шаг в сторону «безумия»¹, в сторону психотического расщепления, а точнее — в сторону «бреда контроля извне», характерного, скажем, для синдрома Кандинского-Клерамбо. Если взглянуть на предложенную Риширом критику Декарта² с точки зрения психопатологии, то пе-

¹ *Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 81. Интересный феноменологический анализ синдрома Кандинского-Клерамбо и синдрома Котара (когда больной отрицает собственное существование) в терминах «минимальной самости» см. в кн. *Gallagher Sh. and Zahavi D. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2008. P. 143.

² Критиковать Гуссерля под именем Декарта — это добрая феноменологическая традиция, идущая от Хайдеггера.

реход от психической нормы к патологии бросится в глаза. Действительно, в «Размышлениях о первой философии» мы читаем:

Наконец, мышление (*cogitare*). Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто (*haec sola a me divelli nequit*). Я есмь, я существую — это очевидно¹ [а авторизованный Декартом французский перевод герцога де Люиня, на который ссылается Ришир, добавляет: «*la pensée est un attribut qui m'appartient — А.Я.*»].

Комментируя этот фрагмент, Ришир настаивает на том, что именно в данном вопросе, в вопросе о неотторжимости от меня моего собственного мышления, Декарт оказался недостаточно радикален. Ришир пишет:

Гиперболическое сомнение не доведено до конца: кроме само-апперцепции, которая необходимо понимается как рефлексия, ничто не ограждает меня от опасности, что мое мышление представляет собой всего лишь иллюзию мышления, что мои мысли — это мысли других или Другого. Иначе говоря, что еще препятствует тому, чтобы одно лишь мышление

¹ АТ VII 27, АТ IX 21. Рус. пер. см. Декарт Р. Собр. соч. 2 т. Москва: Мысль, 1994.

«не могло быть от меня отторгнуто»? Ведь в экстремальном случае, в случае психоза, мышление (бред) разворачивается «против моей собственной воли», то есть я не могу признать эти мысли своими собственными¹.

Иначе говоря, если Декарт исходит из невозможности психотического опыта (нельзя предположить, что мое мышление мне не принадлежит, что не только содержание моих мыслей, но и само мышление навязано мне извне, злокозненным гением), то Ришир, напротив, считает, что патологический опыт психотического расщепления и деперсонализации представляет собой экстремальную, предельную — но все же легитимную грань общего опыта, которая может и должна быть учтена в философской работе. Утрата самовосприятия в рефлексии, утрата доступа к самому себе, диссоциация или даже деперсонализация — пусть не полная, а частичная, не постоянная, а временная — это не бессмысленное предположение, а часть нашей *conditio humana*.

Ришир — не первый французский философ, который сделал подобное замечание. Еще Мерло-Понти с присущей ему четкостью формулировок сказал, что «речь и личность возможны только для 'я', носящего в себе зародыш

¹ *Richir M. Méditations phénoménologiques. P. 79–80.*

деперсонализации»¹. Словесная коммуникация, адресная речь и ее понимание предполагают, что границы «я» всегда отчасти размыты, что «я» не отделено от других непреходимой стеной самопрозрачности и ясности. Читатель книги — как и собеседник в разговоре — не отдает себе полного отчета в том, где кончается его собственная психическая деятельность и где в его душе начинает звучать голос другого; развоплощенное *cogito*, замкнутое на самом себе, прозрачное для самого себя — это всего лишь конструкт. В «Прозе мира» Мерло-Понти пишет:

«Я мыслю» значит: имеется некоторое место, называемое «я», где действие и знание о том, что я действую, неразличимы, где бытие совпадает с откровением самому себе, где никакое вторжение извне немыслимо. Подобное «я» не умело бы *говорить* <...> Я говорю и считаю, что это мое сердце говорит, я говорю и считаю, что на самом деле кто-то обращается ко мне, я говорю и считаю, что кто-то другой говорит во мне, или я считаю, что другой знает, что я хочу сказать до того, как я это скажу — эти часто связанные феномены должны иметь общий центр².

¹ Merleau-Ponty M. La prose du monde. Paris: Gallimard, 1969. P. 26–27.

² Ibid.

Но если Мерло-Понти обращается к психопатологии потому, что видит в патологических проявлениях «аллюзию к фундаментальной функции», неявно присутствующей и в повседневном, нормальном опыте как «вариации и модальности целостного бытия субъекта»¹, то мотивация Ришира, на наш взгляд, иная. Он не стремится показать на примере патологии, которая понимается как граничный момент

¹ *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P. 125 / Мерло-Понти М. Феноменология восприятия, С. 148, перевод изменен. Ср. также: «Некоторые [психические] больные считают, что в их голове или в теле некто обращается к ним, или же что с ними говорит кто-то другой, хотя на самом деле это они сами произносят или по крайней мере бормочут слова. Что бы мы ни думали о соотношении больных и здоровых, для того, чтобы подобные патологии могли иметь место, необходимо, чтобы в самой природе речи была заложена возможность подобных модификаций. В самой сердцевине слова должно быть нечто, что делает отчуждение такого рода возможным. Когда про больных, испытывающих странные или спутанные чувственные ощущения собственного тела, говорят, что у них «козonestетическое» расстройство [т.н. нарушения общего чувства тела, различные психомоторные нарушения — А.Я.], то это просто попытка изобрести категорию или ярлык вместо того, чтобы попытаться понять само событие, что называется, попытка 'окрестить трудность'. Если приглядеться как следует, то становится ясно, что «козonestетические» расстройства встречаются везде, что нарушения кознеcтезии сопутствуют изменению наших отношений с другим» (*Merleau-Ponty M. La prose du monde. P. 27*).*

нормы, какие-то существенные моменты этой самой нормы; переводя нас с помощью гиперболизированной редукции в мир «мерцающей» иллюзии, в мир «как если бы», Ришир выявляет *патологический характер самой нормы*, в частности, той самопрозрачности *cogito*, которую мы доныне принимали за само собой разумеющееся, за норму. Гиперболическая редукция служит тем приемом, обнажение которого позволяет обнаружить, или, точнее, «остранить» всю неестественность самопринадлежности, выявить внутреннюю театральность «я», якобы способного на постоянное удержание контакта с самим собой. «Онтологическая симуляция», приписывание трансцендентальному эго подлинного бытия на основе доступности *cogito* для психологической рефлексии оказывается не только интеллектуальной, но и моральной ошибкой: «интеллектуальная аскеза» феноменологического наблюдения, о которой мечтал Гуссерль, оборачивается «абсолютным нарциссизмом»¹ субъекта, который видит в своем собственном бытии условие возможности феноменализации всех феноменов.

Гиперболизация феноменологической редукции, с одной стороны, и использование до-

¹ *Richir M. Recherches phénoménologiques. P. 38.*

стижений французского структурализма, с другой, позволяют Риширу по-новому поставить классическую проблему «трансцендентальной видимости», или, как предпочитает говорить Ришир, «трансцендентальной иллюзии». Мы позволим себе кратко напомнить читателю историю этого вопроса. Понятие «трансцендентальной видимости» (Schein) появляется в начале «Трансцендентальной диалектики»: речь идет о «неустранимой иллюзии», связанной с субъективностью процесса мышления¹. Трансцендентальная видимость отличается как от логической ошибки, так и от ошибки суждения (когда рассудок неправильно интерпрети-

¹ «Логическая видимость, состоящая лишь в подражании формам разума (видимость ложных выводов), возникает исключительно из отсутствия внимания к логическим правилам. Поэтому стоит только сосредоточить внимание на данных случаях, и логическая видимость полностью исчезает. Трансцендентальная же видимость не прекращается даже и в том случае, если мы уже вскрыли ее и ясно увидели ее ничтожность с помощью трансцендентальной критики <...> Причина этого заключается в том, что наш разум (рассматриваемый субъективно как познавательная способность человека) содержит в себе основные правила и принципы своего применения, имеющие вид вполне объективных основоположений; это обстоятельство и приводит к тому, что субъективная необходимость соединения наших понятий в пользу рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей самих по себе» (В353-354 / *Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 8 т. М.: Чоро, 1994. Том 3. С. 272–273.*).

рует данные чувственного созерцания); она связана скорее с «потребностью» разума достичь окончательной истины, когда он «слишком поспешно постулирует в самих предметах... беспредельную полноту ряда условий»¹. Другими словами, речь идет о применении трансцендентальных принципов и основоположений к эмпирическим ситуациям (например, к космологии). Гуссерль использует этот кантовский термин в нескольких смыслах, в частности, для описания одной совершенно конкретной трансцендентальной иллюзии, в которой трансцендентальное Я (всегда являющее себя в мире как человеческое Я), с этим человеческим Я (или его внутренним ядром) отождествляется; мы подробно обсуждали эту тему во введении². Гуссерлевское использование выражения «трансцендентальная видимость» изменяет смысл, который это выражение имело у Канта: ослабляется акцент на «потребности» разума в окончательных истинах, зато вводится различие между модусами явленности при эмпирическом и трансцендентальном рассмотрении. В свою очередь у Финка выражение *der transzendente Schein* начинает указывать и на «парадоксы», связанные с от-

¹ В366 / Кант И. Критика чистого разума. С. 280–281.

² HUA XXXIV S. 286–292.

сутствием трансцендентального языка вне трансцендентального поля, обеспечиваемого редукцией¹. Если феноменологическая работа осуществима только в трансцендентально-феноменологической установке, то как «поделиться» феноменологическим опытом с тем, кто сам в эту установку не перешел и сам трансцендентальным наблюдателем не является? Не оказывается ли любой «рассказ о феноменологии» на естественном, мирском языке неизбежной деформацией этого опыта, его искажением, недопустимым упрощением, умерщвлением? Как вообще возможна феноменологическая дескрипция, если «обмирщая» свой трансцендентальный опыт, «феноменолог» тем самым неизбежно «превращается в догматика»? В частности, четкое разделение и противопоставление между трансцендентальным и мирским «я» столь же обманчивы, сколь и их наивное отождествление: у нас просто нет и не может быть того языка, на котором это отношение могло бы быть выражено².

¹ Подробнее о финковской интерпретации трансцендентальной кажимости см. Ikeda Yu. Transzendentaler Schein und phänomenologische Ursprünglichkeit — Welterfahrungen bei Husserl und Fink // Horizon. Studies in Phenomenology. 2014. № 3 (1). С. 60–92.

² Fink E. Studien zur Phänomenologie. S. 153–155. О проблеме трансцендентального языка в феноменологии см.: Шестова Е.А. Проблема трансцендентального язы-

По сравнению с Финком и особенно с Гуссерлем позиция Ришира выглядит как своего рода шаг назад, к Канту. Вслед за Кантом Ришир настаивает на том, что от трансцендентальной иллюзии избавиться нельзя¹; значит, делает вывод Ришир, для того, чтобы преодолеть догматизм мышления, надо «сдаться» злему гению и признать, что я (феноменолог, человек, ограниченное, фактическое, воплощенное существо — а вовсе не трансцендентальное эго) не могу постоянно и достоверно различать мои собственные мысли и те, что навязаны мне извне². Гиперболизированная редукция как *приостановка всех «готовых к употреблению» смыслов* выводит нас туда, где различие между

ка в VI Картезианской медитации О.Финка // Вестник РГГУ, серия «Философия. Социология. Искусствоведение». № 5 (148), 2015. С. 69–79.

¹ Ср. «Этой иллюзии никак нельзя избежать... точно так же как даже астроном не в состоянии воспрепятствовать тому, что луна кажется при восходе большей, хотя астроном и не обманывается этой видимостью. Итак, трансцендентальная диалектика довольствуется тем, что вскрывает видимость трансцендентных суждений и вместе с тем предохраняет нас от ее обмана. Но она никогда не добьется того, чтобы эта видимость совсем исчезла (подобно логической видимости) и перестала быть видимостью» (B354 / Кант И. Критика чистого разума. С. 273).

² Gondek H.-D., Tengelyi, L. Neue Phänomenologie in Frankreich. S. 52–53. Литературный пример неспособности различить свои мысли и чужие см. у Кипплинга в «Балладе о Томлинсоне».

«настоящим» и «иллюзорным» мышлением невозможно, да и не нужно. Все статические формы существования смысла, фиксированные с помощью тех или иных «символических структур», всякий смысл, который может быть так или иначе положен, определен и схвачен как таковой — все это подпадает «под удар» новой редукции. Если в области символического установления, в мире безличных смысловых структур соблазн догматизма¹ непреодолим, то, значит, надо эту область покинуть. Статичные, готовые, претендующие на достоверность смыслы не относятся к области феноменологического как такового; мы не можем «отменить» символическое установление, потому что оно вписано в саму структуру языка, однако мы можем попытаться «выпрыгнуть»² из него. И если интенциональный акт учреждал, фиксировал и даже «объявлял»³ смысл вещи, «предвосхи-

¹ Ришир называет его «трансцендентальной склонностью» (*Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 73; это отсылка к B671 / Кант И. Критика чистого разума. С. 481).

² *Richir M. L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble: J. Millon, 2015. P. 153.

³ *Richir M. Recherches phénoménologiques*. P. 17. Cf. у Левинаса «“Это в качество того-то” есть не переживание, а высказывание... отождествление всегда имеет характер возвещения. Сказанное есть не просто знак или выражение смысла: оно провозглашает это в качество того-то, оно посвящает это тому-то» (*Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer, 1991. P. 61–63).

щая» бесконечную нозму на основе конечного числа апперцепций¹, то, значит, новая, более радикальная редукция должна вывести нас за пределы интенционального отношения² к миру, другим и самому себе и привести к структуре более глубокой и «комплексной», чем интенциональность³. Отказываясь от «предпосылки тождества»⁴ по отношению к миру, феноменолог отказывается и от гипотезы, согласно которой его собственное «я» есть нечто само-toждественное, *res cogitans*, которая, подобно плавящемуся воску, хоть и меняется, но постоянно сохраняет свою «сущность»⁵. Если воспользоваться лакановской оптикой, то можно

¹ Richir M. Recherches phénoménologiques. P. 18.

² «Суть гиперболического ἐποχή состоит, прежде всего, в приостановке... всех привычных интенциональных отношений» (Ришир М. Εποχή, мерцание и редукция в феноменологии // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 222).

³ Richir M. Méditations phénoménologiques. P. 23.

⁴ Строго говоря, речь у Ришира идет об отказе от «символической тавтологии бытия и мышления», основанной на предпосылке «симулякра темпоральности» (Richir M. Méditations phénoménologiques. P. 90), но мне кажется, что термин В.И. Молчанова будет русскому читателю привычнее.

⁵ В этой концепции «субъекта в неустанном становлении», в постоянной работе субъективации, то возникающего из окружающей его анонимной среды, то погружающегося в нее обратно, заметно влияние как Левинаса, так и постструктуралистов, в частности, Лакана и Фуко.

продолжить мысль Ришира следующим образом: *a certe videre videor*, говорит Декарт, но утверждение, согласно которому субъект акта *videre* и субъект акта *videor* — это *один и тот же* субъект, исходит из предпосылки самоидентичности, то есть в конечном счете опирается на тот же самый онтологический симулякр.

Ришировское превращение редукции из изменения модуса полагания в эстетический прием позволяет выявить всю условность «сцены сознания», на которой суверенное и самотожественное *cogito* ставит спектакль собственного мышления. Эта суверенная, стабильная и фиксированная инстанция есть лишь кажимость, видимость; однако мы волей-неволей принимаем эту маску, под которой нам является наша хрупкая, подвижная и фактичная самость, за свое подлинное «я». Точнее, нам кажется, что «я» может являться только в виде такой маски; что эта застывшая маска — это единственная форма явленности для самости¹. Более того: такую же форму явленности

¹ АТ VII, 29. «...архитектоническая загадка онтологического симулякра состоит в том, что он — с исключительной быстротой соответствующей [трансцендентальной] склонности — производит нечто вроде кажимости *самости* в ее фактичности в качестве парадигмального [matricielle] источника *любой* кажимости в ее фактичности... Это склонность считать, что любой феномен, феномен вооб-

мы приписываем всем феноменам вообще. Однако одна из задач новой феноменологии заключается в том, чтобы выявить все многообразие форм феноменализации, которое является многообразием форм символического устройства¹.

К сожалению, Ришир — как и Мишель Анри — лишь обещает вернуться к интенциональной феноменологии, а *de facto* навсегда остается в рамках не- или, точнее, пред-интенционального анализа. Действительно, нельзя же опять заняться интенциональной феноменологией, нельзя исследовать все многообразие различных способов феноменализации, пока не исследована самая главная, основная форма феноменализации. В случае Анри этим фундаментальным способом феноменализации объявляется неинтенциональное самоиспытывание жизни, а в случае Ришира — феноменализация доинтенциональных

ще, феноменализуется только вместе с какой-то самостью» (*Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 92).

¹ «предлагаемое нами (“нестандартное”) феноменологическое *ἐποχή*, которое мы именуем *гиперболическим* феноменологическим *ἐποχή*, должно приостановить и заставить врасплох в том числе *сами явления и являющееся* (то есть *сами интенциональные структуры*), позволяя выявить характерный для каждой из них тип *Stiftung* [учреждения]» (*Ришир М. Εποχή, мерцание и редукция в феноменологии*. С. 215).

нестабильных смысловых структур, которые Ришир называет «феномены и ничто кроме феноменов». Феномены как «ничто кроме феномена» отличаются от иллюзий лишь «ничем» (*par un rien*): однако это «ничто» есть «бездна»¹. Феномены «прячут», или «мерцают», между явлением и кажимостью, явлением и иллюзией; то есть феномены как таковые, феномены в качестве «ничего кроме феноменов» никогда не даны вполне, их иллюзорность неустранима, потому что составляет неотъемлемую часть их способа феноменализации. Ришир пишет: «феноменальность феноменов заключается не в том, что они являются (как принято думать обычно), а в том, что они мерцают между явлением и исчезновением»². Согласно Риширу, этот-то парадокс и делает феноменологию столь «трудной»³ — но не является ли затруднение мышления одной из целей феноменологической работы, подобно тому, как затруднение восприятия является, если верить Шкловскому, одной из целей работы художника или поэта?

Метафора «мерцания» — ключевая для Ришира — заставляет вспомнить классическое

¹ *Richir M. Recherches phénoménologiques*. P. 18.

² *Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 110 (кypcив автора).

³ *Ibid.*

описание восприятия театрального действия у Шкловского:

Что касается театра, то в нем иллюзия, по всей вероятности, должна носить мерцающий характер, т.е. то появляться, то исчезать совсем. Зритель должен испытывать в себе смену восприятия действия сцены как то чего-то «нарочного», то «взаправдашнего»¹.

Есть, впрочем, и существенное различие. Шкловский — в соответствии со своей теорией литературного приема — настаивает на «ощутимости» *перехода* от иллюзии к реальности, от «понарошку» к «взаправду» и обратно; если перевести Шкловского на феноменологический язык установок, то речь идет о постоянных переходах из установки веры в происходящее на сцене в установку веры в реальность и обратно. Как мы уже видели, сходным образом описывал эстетическое восприятие и Гуссерль: именно постоянная смена установок, переход от «жизни в явленности» к «явлению» и создает ту переплетенность аффективной ткани, которая обеспечивает собственно эстетический эффект восприятия².

¹ Шкловский В. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. С. 115.

² Подробнее см. стр. 45–79.

У Ришира же речь идет немного о другом. Гиперболизация редукции означает, что самоидентификация, нерасщепленное, четко отграниченное от мира и других Я, Я, способное к переключению установок, принадлежит тому уровню уже устоявшихся, фиксированных смыслов, который при гиперболической редукции оказывается «выведен из игры»; в свою очередь, та самость, про которую Ришир говорит, что она «не вмешивается» в смыслоформирование, но «помогает» ему, обладает гораздо более размытой темпоральной структурой. Ришир неоднократно подчеркивает, что наше представление о временной последовательности и одновременности не соответствует феноменологическому опыту, который на микроуровне¹ структурирован иначе. Другими словами, *ἐποχή* происходит «вдруг», это вневременной момент платоновского «вдруг», *ἐξαίφνης*²; в частности, нельзя в строгом смысле говорить о переключении установок, нельзя утверждать, что нечто про-

¹ Сам Ришир использует термин «прото-временение».

² Ришир М. *Εποχή*, мерцание и редукция в феноменологии / пер. Г.И. Чернавина под ред. С.А. Шолоховой и А.В. Ямпольской // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 218, 226

исходит «до ἐποχῆς» или «после ἐποχῆς», а правильнее говорить об «удвоении внимания»¹ или, может быть, о «двулистном» или «петельчатом», ретроактивном строении внутреннего времени². Цельность самовосприятия, составляющая существенный элемент психической нормы, не принадлежит более глубокому уровню жизни сознания, который соответствует образованию новых смыслов; самоидентичность есть лишь результат (всегда отчасти искусственной) фиксации и стабилизации смысловых и феноменальных структур³. Я не столько изобретаю себя, как говорил Сартр, сколько провозглашаю себя «самим собой», самотождественной самостью: мое Я, возникшее таким образом, отчасти имеет статус художественного творения и значит, должно восприниматься как таковое.

Ришир видел свою задачу в построении феноменологии *nova methodo*, однако новизна метода в данном случае связана с еще одним расширением предметного поля феноменоло-

¹ Richir M. L'écart et le rien. P. 159–160.

² Подробнее см. Gondek H.-D., Tengelyi, L. Neue Phänomenologie in Frankreich. S. 81–97, а также Tengelyi L. The wild region in Life-History. Evanston: Northwestern University Press, 2004. P. 85–87. О петельчатости темпоральной структуры при радикальной трансформации субъекта см. стр. 251–279.

³ Tengelyi L. The wild region in Life-History. P. 89.

гической работы. Французская феноменология одержима идеей «радикализировать» Гуссерля (а также Хайдеггера, Декарта и Канта); упрек в недостаточной радикальности представляет собой исключительно распространенный во французской феноменологии ход; немного удивляет, впрочем, что никто из мыслителей прошлого, по всей видимости, не совершил обратной ошибки: не пошел в своих утверждениях слишком далеко, за пределы той области, к которой они применимы. У Мариона или Анри речь идет о переходе к феноменам нового рода, у Ришира — к новому архитектурному уровню рассмотрения обычных феноменов, но в любом случае мы имеем дело с постоянной экспансией феноменологического метода в те области, которые изначально феноменологии не принадлежали, которые еще не были открыты для феноменологической работы. Такая экспансия¹ характерна скорее для развития эстетической, а не философской теории. Возможно, отгадка заключается именно в том, что Риширом феноменологический метод используется как эстетический прием, который, если его постоянно не применять в новых условиях, может приесться, навязнуть в зубах, «потерять свою силу». Тынянов назвал эту тенденцию

¹ Ср. Ханзен-Леве О.А. Русский формализм. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 20.

к экспансии «империализмом эстетического принципа»:

Конструктивный принцип, проводимый на одной какой-либо области, стремится расширяться, распространиться на возможно более широкие области. Это можно назвать «империализмом» конструктивного принципа... Конструктивный принцип стремится выйти за пределы, обычные для него, ибо, оставаясь в пределах обычных явлений, он быстро автоматизуется¹.

Не потому ли надо все время вводить новые, более радикальные редукции, постоянно расширять область феноменологической работы, что феноменология — это не «сестра поэзии»², как уверял Хайдеггер, а сама поэзия *sui generis*? Ведь если так, то ее развитие будет подчиняться тем же законам, что и развитие эстетических форм.

¹ Тынянов Ю.Н. Литературный факт. С. 677.

² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013. С. 28.

Эстетический опыт как опыт чувственный

Я уже *не ощущаю* вещи; у меня больше
нет *нормальных ощущений*. Я восполняю
эту *нехватку ощущений* разумом.

Е. Минковский,
«Шизофреники о самих себе»¹.

Что такое «эстетический опыт»? Как известно, слово «эстетический» можно понимать в двух смыслах — как то, что относится к теории искусства (например, «в лекциях по эстетике Гегель говорит, что искусство призвано раскрыть истину в чувственной форме»), и как то, что относится к чувственности (например, «трансцендентальная эстетика Канта описывает то, как мы мыслим априорные формы чувственности»). Второе значение слова в наше время менее употребительно, однако именно оно было исходным: термин αἶσθησις был вве-

¹ Цит. по: *Minkowski E.* La schizophrénie: psychopathologie des schizoïdes et de schizophrènes. Payot, 2002. P. 145.

ден в философию Аристотелем в значении ощущения, исходного чувственного опыта¹. В Новое время ощущение стало истолковываться как реакция организма на некий раздражитель²; соответственно, способность ощущать, чувственность, до известной степени

¹ В *De anima* Аристотель отличает ощущение от разума (φρονεῖν) и мышления (νοεῖν): ощущение свойственно всем живым существам без исключения, в то время как мыслить может лишь человек; кроме того, ощущение всегда истинно, а размышление может быть как истинным, так и ложным (*De anima* 427a–b). Мышления же не бывает без воображения (без представлений, 431a), в которое сущностным образом вовлечен и αἰσθησις: представление (φαντάσματα) — это как бы лишенное материи (432a) ощущаемое (αἰσθητά); в русском переводе П.С. Попова — «предметы ощущения», см. *Аристотель. О душе / Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 440.*

² Именно так истолковывает ощущение, например, Гоббс: «Причиной ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как при вкусе и осязании, или опосредованно, как при зрении, слухе и обонянии. <...> Все эти так называемые чувственные качества являются лишь разнообразными движениями материи внутри вызывающего их объекта, движениями, при посредстве которых он различным образом давит на наши органы <...> таким образом ощущение во всех случаях есть по своему происхождению лишь призрак, вызванный, как я сказал, давлением, то есть движением находящихся вне нас объектов на наши глаза, уши и другие предназначенные для этого органы» (*Гоббс Т. Левиафан. М.: Рипол-Классик, 2017. С. 47–48*).

стали отождествляться со способностью претерпевать воздействие, с рецептивностью. Даже у Гуссерля в «Логических исследованиях» и «Идеях I» сохраняется почти та же самая схема: чувства предоставляют сознанию данные ощущений, которые интенциональность сознания может «оживить» тем или иным образом. Хайдеггер, однако, уходит от жесткой каузальности в интерпретации чувственного опыта: для него *αἴσθησις* — это исходная форма истинного доступа к миру, «простое чувственное вняние чего-либо», поистине раскрывающее если не весь мир, то сущее в его отдельных качествах¹. Однако Хайдеггер не был первым, кто попытался увидеть в «ощущении», в чувственном опыте нечто большее, чем просто поставку сырого материала для дальнейшей обработки; интерес к «ощущению» как некоторому базовому, исходному способу доступа к реальности возникает и в ходе развития психиатрии. Анри Мальдине, занимавший в Лионе специально для него созданную кафедру «феноменологической антропологии и эстетики», воссоединяет два значения слова «эстетическое».

Для Мальдине особую роль сыграли три момента в развитии феноменологической психопатологии: блейлеровская теория «синтонии»,

¹ SZ S. 33.

развита Евгением Минковским в его теории «витального контакта с миром», даэзайн-анализ Людвига Бинсвангера и «эстеziология» Эрвина Штрауса. Мы позволим себе кратко напомнить читателю некоторые основные факты и концепции, которые будут использованы в дальнейшем¹. Принято считать, что отцом современной психиатрии стал Эмиль Крепелин, разделивший в 1898 году эндогенные психозы на маниакально-депрессивный психоз и «раннее слабоумие», *dementia praecox*. Следующий решительный шаг был сделан Эйгеном Блейлером, который в 1911 году переименовал «раннее слабоумие» в шизофрению и выделил четыре основных диагностических признака этой болезни; в целом блейлеровский подход к диагностике шизофрении продержался почти столетие. Если Крепелин видел в «раннем слабоумии» в первую очередь расстройство интеллектуальной деятельности², то прорыв Блейлера

¹ Этот очерк никоим образом не претендует на полноту; подробное изложение истории феноменологической психиатрии см.: Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. Москва: Территория будущего, 2010. Я настоятельно советую читателям этой главы воздержаться от самодиагностики и диагностики окружающих.

² «Упадок ума и чувства», «бессвязность», «душевная тупость» — так Крепелин характеризует пациентов, хотя в своих описаниях он отмечает не только когнитив-

заклучался в том, что он смог показать, что нарушения когнитивной функции при шизофрении не связаны с ослаблением интеллекта как такового, а вызваны особыми дефектами эмоциональной жизни, а точнее аффективности. С точки зрения развития феноменологической психопатологии особенно значимым оказался тот дефект аффективной способности, который Блейлер назвал «амбивалентностью»¹. Аффективный слой переживаний во многом определяет интеллектуальную деятельность и у здорового человека², однако у больного ши-

ный ущерб, но и общий упадок в эмоциональной и волевой сферах (Крепелин Э. Введение в психиатрическую клинику: 30 лекций / Пер. с нем. д-р С.З. Серебренников. — Санкт-Петербург: журн. «Современная медицина и гигиена», 1902. С. 23–26).

¹ Ср. «Самые аффекты, как и их проявления, часто теряют единство... Вследствие шизофренического расщепления функций оказывается возможным сосуществование в душе взаимоисключающих друг друга противоречий. Любовь и ненависть по отношению к одному и тому же лицу не влияют друг на друга и могут быть равным образом пламенны. Больной может быть сразу и голоден, и не голоден; он с одинаковой готовностью делает и то, что ему не хочется, и то, что ему хочется (амбивалентность воли, амбитенденция); он думает одновременно “я такой же человек, как и прочие” и “я не такой человек, как прочие”» (Bleuler E. Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin, New York: Springer, 1966. S. 399).

² «Аффективность, составляющая одно целое с нашими влечениями и желаниями, целиком направляет наше

зофрений яркие, но противонаправленные аффекты разрушают ассоциативные связи, что и приводит к характерному для шизофреников «рваному», «бессвязному», неконсистентному мышлению. Блейлер и Кречмар предположили, что основной причиной шизофрении является конститутивное нарушение так называемой «синтонии» — способности со-настроить свое эмоциональное состояние с эмоциональным состоянием окружающих, в то время как у маниакально-депрессивного пациента эта способность, напротив, гипертрофирована¹. Ученик Блейлера Евгений Минковский сделал следующий шаг: если Блейлер был сосредоточен на влиянии искаженных или вытесненных форм аффективной жизни на когнитивную и волевую способности, то Минковский показывает, что нарушениям аффективного взаимодействия со значимыми другими сопутствуют и своеобразные нарушения пространственно-временного опыта; *дефекты аффективности и дефекты*

стремление. Логика, рассудительность оказывается при более детальном рассмотрении лишь прислужницей, которая указывает ведущие к цели пути и предоставляет необходимые для достижения цели орудия» (Блейлер Э. Аффективность, внушение, паранойя. М.: Центр психол. культуры, 2001. С. 20).

¹ «Синтоники веселы с веселыми и печальны с печальными, в целом они остаются созвучны своему окружению» (Bleuler E. Lehrbuch der Psychiatrie. S. 566).

чувственности имеют одну и ту же природу. «Амбивалентность» эмоциональных состояний является лишь одной из примет более общей проблемы — невозможности соотнестись с реальностью в ее противоречивости и подвижности. Говоря схематично, Минковский показывает, что у больного шизофренией отсутствует не столько эмпатия и способность быть в эмоциональном контакте со своим окружением, сколько способность соотноситься с ситуацией *в целом*. Исходный слой опыта, необходимый для того, чтобы существовать *в мире с миром*, Минковский называет «живым контактом с реальностью». Сопоставляя характер пространственно-временных нарушений при «общем параличе» (нейросифилисе) и «шизофрении», Минковский подчеркивает, что больные шизофренией, даже если и сознают свое место в пространстве и времени, «не ощущают» его¹.

¹ «Шизофреник, [в отличие от больного нейросифилисом], если он вообще настроен отвечать [на вопрос “где Вы?”], обычно отвечает правильно, указывая место, где он находится. Однако, сколько раз нам говорили, что, *зная*, где именно он находится, он *не ощущает себя* [находящимся] на том месте, которое занимает, что он не ощущает себя в своем теле, что выражение «я существую» не имеет для него никакого определенного смысла» (Minkowski E. La schizophrénie: psychopathologie des schizoïdes et de schizophrènes. Payot, 2002. P. 116). Мальдине несколько раз обращается к этому случаю, подчеркивая, что «вот» в чело-

Нехватку ощущений больной восполняет с помощью рассудка¹, но без «живого контакта с реальностью», без предрационального, чувственного схватывания окружающего их мира рассудочные конструкции оказываются не более чем «злокачественными рационализациями»². Чувственный опыт понимается Минковским существенно шире, чем просто «сенсорный» опыт, поставляющий материал для когнитивной способности³: это опыт, определяющий способ схватывания данным субъектом пространства и времени⁴ и тем самым присущую субъекту форму рациональности вообще. Нарушается отношение, граница между «я»

веческом «вот-бытии» — это не столько рассудочно осознаваемый факт, сколько предмет чувственной достоверности, которая при нарушениях αἴσθησις'а может быть искажена или даже полностью утрачена (см. *Maldiney H. L'art, l'éclaire de l'être. Paris: Cerf, 2012. P. 224–225, и Maldiney H. Penser l'homme et la folie. Grenoble: Jérôme Million, 1991. P. 100).*

¹ *Minkowski E. La schizophrénie. P. 145.*

² *Minkowski E. La schizophrénie. P. 130 и 184.*

³ Это отмечалось уже Бинсвангером (см. *Бинсвангер Л. Бытие-в-мире: Избранные статьи. М.: КСП+, СПб.: Ювента, 1999, С. 291).*

⁴ В частности, Минковский рассматривает синдром психического автоматизма как своеобразный дефект переживания пространства («субдукцию в пространство»), а меланхолию (клиническую депрессию) — как нарушение темпоральности, как «субдукцию во время» (*Minkowski E. Le temps vécu. Paris: PUF, 2013. P. 205, 217).*

и «не-я», между миром и собой: если в норме эта граница является гибкой и преодолимой, то при психических патологиях мир то отделен от больного непроницаемой «броней»¹, то выступает агрессором, грозящим поглотить его². Стоит отметить, что концепция Минковского сформировалась до выхода в свет «Бытия и времени»³; его философской базой служит бергсоновская философия «длительности» и «жизненного порыва», а не хайдеггеровская идея «бытия в мире», которая, в свою очередь, легла в основу «эстезиологии» Эрвина Штрауса⁴.

¹ *Minkowski E. La schizophrénie. P. 178–182.*

² В качестве примера Минковский приводит случай, когда больной, желая создать собственную философскую теорию, отказывается читать книги по философии, которые могут на него повлиять, «исказить ее» и тем самым сделать его теорию уже не его собственной, а чьей-то чужой. (*Minkowski E. La schizophrénie. P. 128*).

³ «Шизофрения» вышла в 1927 году, а в «Переживаемом времени», вышедшем в 1929, Минковский пишет, что познакомился с «Бытием и временем» слишком поздно, чтобы учесть эту работу (*Minkowski E. Le temps vécu. P. 16*).

⁴ В письме к Медарду Боссу от 8 февраля 1955 г. Хайдеггер писал: «Упомянутая Балли книга Штрауса с его критикой Декарта является настолько очевидной копией «Бытия и времени», что даже Бинсвангер при обсуждении этой книги не проходит мимо этого» (Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. С. 334. цит. по более точному переводу в кн. *Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ. С. 267*).

Как и Минковский до него, Штраус подчеркивает целостный, холистический характер «исходного опыта», однако для него уже совершенно неоспоримо, что этот опыт носит не просто аффективный, а именно *чувственный* характер. Штраус отождествляет исходный опыт, который он называет чувствованием, *Empfinden*, с аристотелевским αἴσθησις'ом, противопоставляя его отдельным ощущениям (*Empfindungen*). Опыт чувствования — немой, дорефлексивный опыт — предшествует восприятию, потому что в восприятии мы воспринимаем вещь в ее конкретности, определенности, предметности; в чувствовании я открываюсь миру как целому, и мир как целое открывается мне¹. Согласно Штраусу, именно чувствование лежит в основе как субъективного, так и интерсубъективного опыта: именно чувствование открывает мне меня самого как живущего в мире, который я делю с Другим. По Штраусу, *чувственный*

Мальдине, впрочем, считал, что «у Хайдеггера нет анализа чувствования» (*Maldiney H. L'art, l'éclaire de l'être. P. 217*), поскольку в «Бытии и времени» αἴσθησις открывает сущее лишь отдельным чувствам, в то время как для Штрауса чувствование — это цельный опыт.

¹ «В чувствовании раскрываются (*entfaltet sich*) для живущего равным образом и я, и мир, в чувствовании чувствующий проживает себя и мир, себя в мире, себя вместе с миром». (*Straus E. Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Zweite Auflage. Berlin: Springer, 1978. S. 372*).

опыт не является частным, приватным опытом, опытом субъекта, отделенного от мира и от других¹; чувство — в отличие от отдельных ощущений (*einzelne Empfindungen*), которые, безусловно, доступны одному лишь мне, — есть опыт *общий, разделенный*². Прежде чем воспринимать предметы и вещи в качестве того или этого, прежде чем соотноситься с миром в познавательной установке, предполагающей суждение, оценку, определение, мы вступаем с миром и с другими в исходную до-предикативную коммуникацию³. Поэтому нарушения чувствования — это в первую очередь нарушения этой исходной коммуникативности чувственного опыта, а не нарушения отдельных чувств; в частности, нарушения αἴσθησις'a

¹ Почему мы любим смотреть достопримечательности вместе с друзьями: хотя содержание моих визуальных ощущений доступно одному лишь мне, я могу поделиться зрением с другими, поясняет Штраус свою мысль на простом примере (*Straus E. Phenomenology of memory // ed. by Griffith R.M. and Straus E. Phenomenology of Memory. The Third Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology. Pittsburgh: Duquesne UP, 1970. P. 60*).

² Мысль о том, что многие психические расстройства связаны с нарушениями общего опыта, развивает в своих работах Томас Фукс (см. например, важную статью *Fuchs T. Depression, Intercorporeality and Interaffectivity. Journal of Consciousness Studies. 2013. № 20 (7–8). P. 219–238*).

³ *Straus E. Psychologie der menschlichen Welt. Berlin: Springer, 1960. S. 151.*

как со-жития с другими (Mitleben), согласно Штраусу, лежит в основе галлюцинаций и бреда. Штраус также подчеркивает важность различия между *несомненностью* опыта и его *безошибочностью*¹; при галлюцинации несомненность чувствования сохраняется в полной мере, но нарушается его коммуникативная структура, соотносящая мир частный с миром общим; та спасительная инстанция, которая может оспорить частное переживание, которая имеет власть сказать «тебе только кажется», не вступает в игру.

Идеи Штрауса и Минковского о роли чувствования в восприятии мира как целого оказали огромное влияние на Мальдине; но Мальдине применяет теоретические построения и феноменологические дескрипции Штрауса и Минковского, которые были разработаны ими в ходе конкретной терапевтической работы, к совершенно другой области, а именно к теории искусства. Как мы увидим далее, анализ роли αἴσθησις'а в искусстве приводит к существенному смысловому сдвигу этого понятия. Мальдине воссоединяет два разрозненных смысла слова «эстетическое», о которых шла речь выше — «эстетическое как художественное» и «эстетическое как чувственное»², —

¹ Straus E. Vom Sinn der Sinne. S. 379.

² Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 150.

и строит единую феноменологию αἴσθησις¹, которая имеет своей целью, с одной стороны, описать *произведение искусства в его действительности*, а с другой стороны, создать антропологию, в которой нашлось бы место «преображению [человеческого] существования»¹.

Чувственный опыт — в который Мальдине вслед за Минковским и Штраусом включает и аффективный опыт — открывает для нас не только отдельные качества предметов; это опыт, который размыкает для нас мир. Следовательно, чувственный опыт приобретает смысл не в результате обработки его рассудком; он значим сам по себе, вне опыта сознания. «Чувственное испытывание выходит за рамки ощутимых качеств. Любое ощущение *полно смыслом* (pleine de sens) для того, кто обитает им в мире», пишет Мальдине². Именно чувствование, открывая нам самих себя как чувствующих-себя-в-мире, позволяет нам не просто быть, а быть-в-мире (être-dans-le-monde) и быть-к-миру (être-au-monde). Другими словами, αἴσθησις *не есть опыт в кантовском смысле*

¹ Мальдине А. О сверхстрастности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 202.

² Maldiney H. Regard Parole Espace. Paris: Cerf, 2013. P. 145. Мальдине довольно часто употребляет важные для него глаголы (habiter, exister) с «неправильным» управлением.

слова; это не опыт познания, не опыт, который по самому определению есть опыт какой-то предметности, с одной стороны, и который возможен только благодаря единству сознания, с другой стороны. В «эстетической» перспективе источником знания о мире и о самом себе оказывается не столько познавательный опыт, предполагающий активное участие субъекта в его формировании, сколько страсть, эсхиловское *πάθει μάθος*, «испытание [или, точнее, страдание, которое] учит нас»¹. *Αἴσθησις* — это не опыт (experience) и даже не переживание (vécu); *αἴσθησις* — это испытание и испытывание (*épreuve*). Например, когда я стою перед картиной Клее, я не занимаю активную позицию познающего и изменяющего мир субъекта, я не структурирую свой опыт с помощью рассудка, не формирую из многообразия ощущений какое бы то ни было единство; напротив, я позволяю картине оказать на меня воздействие, я стараюсь отдаться потоку разнородных и, возможно, противоречивых переживаний²; я должен поистине претерпеть произведение искусства, перестрадать им. Однако испытывание мира в *αἴσθησις*'е — это не про-

¹ Эсхил, Агамемнон, стих 177. В переводе В. Иванова: «К разумению добра Зевс ведет путем скорбей / Научает болью нас».

² *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 145.*

сто претерпевание, не только страдательность; подобно хайдеггеровской расположенности чувствование открывает нам мир — как противоречивый и одновременно как обладающий внутренней целостностью.

Для того чтобы что-то почувствовать, одной рецептивности недостаточно. Недостаточно перестать быть невосприимчивым, перестать бесстрастно (*impassible*) взирать на мир и начать претерпевать его воздействие; однако недостаточно и перевести себя в пассивную установку, начать «страдать» чем бы то ни было (*être passible*) — болезнью, скукой, страхом смерти, собственным бытием. Характер пассивности, свойственный чувствованию, — это не бесстрастность (*impassibilité*) и не страдательность (*passibilité*), но своего рода транс-страдательность, которую Мальдине называет сверхстрастностью (*transpassibilité*). Сверхстрастность как основная человеческая способность не есть сверхпассивность, но, скорее, способность трансцендировать свою пассивность — стать «пассивнее самой пассивности», если воспользоваться метафорой позднего Левинаса¹. Сверхстрастность, открывая нас всей полноте αἰσθησις'а, подразумевает открытость не только чувственным и аффективным пережи-

¹ *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer, 2004. P. 84.*

ваниям; она включает и личностный, патический аспект существования, связанный не только с отношением с миром, но и с отношением с самим собой. Я оказываюсь предоставлен миру и другому — тем самым я обнаруживаю себя в присутствии самого себя; субъективность мыслима только как интересубъективность, или, точнее, как транссубъективность. Благодаря сверхстрастности — или, точнее, в меру сверхстрастности субъекта — αἴσθησις размыкает для субъекта мир, который уже не ограничивается миром возможного, но включает в себя реальное, то есть невозможное или сверх-возможное (transpossible)¹. Мальдине видит в сверхстрастности исходную человеческую способность, которая позволяет испытать эстетическое или чувственное переживание, которая лежит в основе контакта с радикально иным, с еще неизвестным и неизведанным, с совершенно непредвиденным; с тем, что мы на себя взять не можем². Другими словами, сверхстрастность есть та способность, благодаря которой мы можем испытать *событие*.

¹ Как пишет Марк Ришир, «Мальдине, которому была присуща исключительная ясность, хорошо видел, что при конституировании изумления сверхвозможное и сверхстрастное коэкстенсивны друг другу» (*Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 131).

² О смерти, которую мы на себя взять не можем, см. стр. 280–310.

Итак, у Мальдине αἰσθησις — и здесь Мальдине расходится с Минковским и Штраусом — приобретает *событийный характер*. Чувствование открывает нам мир именно *в качестве того, что мы не знаем, в качестве того, к чему мы не готовы; мы ощущаем* отдельные качества предметов, но *чувствуем* в собственном смысле слова мы только наступление события, преобразующего мир. Событие есть то, что не принадлежит к области моих возможностей; оно «несводимо к возможному, в том числе к моей собственной способности быть»¹. Удивительным образом мы, люди, способны на невозможное; более того, говорит Мальдине, мы к невозможному «принуждены»². В самом деле, это ведь невозможно — существовать ни для чего, для ничего; вне любых планов, набросков, проектов; быть я, быть здесь, быть сейчас. Но только здесь и сейчас я встречаю другого, я ощущаю мир, я ошеломлен произведением искусства. Событие случается, и в нем мы сталкиваемся с тем, что выходит за рамки нашего понимания. Различая вслед за Бинсвангером внешнее событие и событие пережитое, Мальдине показывает, что о событии как об испытанном можно говорить только тогда, когда

¹ Мальдине А. О сверхстрастности. С. 186. См. также Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 228.

² Мальдине А. О сверхстрастности. С. 200.

это событие — чудесное или чудовищное — определенным образом апроприировано, присвоено, когда оно интегрировано в *смысловую историю жизни субъекта*. Такая интеграция возможна только как *радикальное преобразование* того способа, которым субъект существует в мире и понимает этот мир. Αἴσθησις, несводимый к отдельным ощущениям и их восприятию¹, является источником смысла — смысла в особом значении этого слова²: речь идет о смысле прежде любой стабилизации и нормализации, о смысле, который не есть смысл чего-то определенного.

Мальдине приводит два основных примера сверхстрастности — «успешный» (изумление перед произведением искусства) и «неуспешный» (психотический кризис). Для Мальдине, как и для Мерло-Понти, психиатрические нарушения представляют собой одну из возможностей человеческого существования³. Событие

¹ Мальдине постоянно повторяет слова Штрауса о том, что «чувствование относится к восприятию как крик относится к слову», однако стоит отметить, что у Штрауса речь идет не о восприятии, а о познании (*Straus E. Vom Sinn der Sinne. S. 329*).

² Вслед за Штраусом и Вайцзеккером Мальдине называет этот смысл «патическим» (в отличие от «гнозического») (*Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 139 и 190*).

³ Мальдине пишет: «Драматика психоза свидетельствует о том, что есть несводимого в человеке <...> в пси-

нельзя предвидеть, даже если ждешь его наступления со страхом или надеждой, поскольку событие есть то, что «не укладывается у меня в голове», что разрушает уже имеющуюся структуру *смысла*. Это тот момент, в который мы оказываемся на грани безумия; но этот же момент кризиса смысла и есть момент начала философствования¹. Что-то произошло — и мир как мир моих возможностей, планов и забот потерял для меня всякий смысл; тот мир, в котором я жил, рухнул — как же мне жить дальше? Как и Ян Паточка², Мальдине определяет смысл как то, что должно быть проблематизировано, или даже как то, что может быть частично утрачено. Однако утрата смысла не должна стать окончательной. Пускай, не вписываясь в существующую структуру понимания мира, событие «отменяет ее»; «мир, которому

хотическом существовании мы стремимся схватить тот человеческий экзистенциал, который делает его возможным — и именно там, где психоз есть его форма *невозможного*» (Maldiney H. *Penser l'homme et la folie*. P. 7). Позиция Э. Штрауса и Е. Минковского в данном вопросе является более осторожной; для Штрауса нарушения чувствования — это «другой способ бытия-в-мире»

¹ Жан-Кристоф Годдар связывает этот тезис с влиянием эстетической теории Гёльдерлина на Мальдине (Goddard J.-C. *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris: Vrin, 2008. P. 94–117, см. также наст. изд. стр. 151–171).

² Паточка Я. Еретические эссе о философии истории. С. 76.

мы доверяли, разлетается на осколки» — но сквозь них «просвечивает другой мир»¹, к которому мы еще только должны прорваться, другой способ жизни, которым мы еще не умеем жить. Та неспособность психотика к смысловому преобразованию своего мира, к обновлению, о которой пишет Минковский², с точки зрения Мальдине представляет собой случай «забуксовавшего трансцендирования»³, самой своей ущербностью указывающего на трансцендирование подлинное. Но в отличие от Бинсвангера или Штрауса Мальдине — не *только* теоретик феноменологической психотерапии; он еще и теоретик искусства. Кроме трансцендентности мира и трансцендентности другого человека есть еще и трансцендентность художественного творения, напоминает нам Мальдине. Мы сталкиваемся с чудовищным в искусстве — но оно не ломает, а, напротив, преобразует нас и размыкает нас миру. Итак, в любое наше чувственное — эстетическое, если вернуться к исходному смыслу слова αἶσθησις, — переживание уже вовлечено эстетическое в смысле художественного. Мальдине соединяет идею об интересубъективном характере чувствования, унаследованную

¹ Мальдине А. О сверхстрастности. С. 196.

² Minkowski E. Le temps vécu. P. 165–167.

³ Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 12.

им у Штрауса и Минковского, с хайдеггерианской проблематикой размыкания мира; в такой перспективе не только эстетическое как чувственное, но и эстетическое как художественное приобретает сущностно интерсубъективный характер.

Чувственные переживания — это не гуссерлевские ощущения, открывающие нам вещь лишь под определенным углом, в нюансах и оттенках; у αἰσθησις'а есть синтезирующая функция. На примерах эстетического опыта как опыта искусства, которые приводит нам Мальдине, мы сможем лучше понять ее своеобразие. Согласно теоретикам авангарда, произведение искусства не есть предмет (как это было у Канта), потому что оно не обладает той стабильностью и самоидентичностью, которую обычно приписывают вещам; Мальдине постоянно повторяет мысль Клее о том, что *произведение искусства есть путь*, а значит, оно не сводится к готовой чувственной форме (Gestalt). Мы сталкиваемся с искусством только как с формой-в-становлении (Gestaltung). Тот особый способ быть идентичным-в-становлении, который характерен для временной и пространственной схемы художественного произведения, Мальдине называет *ритмом*. Художественное творение, будучи *ритмической* формой организации чувственности, *объ-*

единяет чуждые друг другу элементы художественного творения (звуки, прямые, кривые, цветовые пятна, телесные движения) и превращает их в *единое целое*¹, тем самым *преображая* их. Именно в этом конститутивном преобразовании чувственности и состоит суть ритма: лишь благодаря ему произведение искусства может существовать не только как готовый предмет, а действительно². Ритм, артикулирующий набор разнообразных чувственных данных, превращающий их в динамическое единство эстетического переживания, не является гармонией и мерой³, которые предполагают мир как уже законченный или хотя бы запланированный, спроектированный. В частности это означает, что в ритме нет и не может быть

¹ Нельзя не отметить бергсоновских нот в этих дескрипциях; как и Минковский, Мальдине представляет не столько гуссерлианскую, сколько бергсоновскую линию во французской феноменологии.

² «Мозаики Равенны или Салоник — это не театр те-ней, человеческих или божественных. Преобразование означает здесь именно метаморфозу в точном смысле этого слова: изменение формы на уровне существования изумляет. Именно *форма* существования, неотделимая от его смысла, оказывается *преображена*». (Maldiney H. *Regard Parole Espace*. P. 210).

³ Мальдине отсылает к живописи и современной музыке (Булез, Штокхаузен), однако для русского читателя более доступным примером такой конститутивной неровности ритма и рифмы может послужить поэзия Елены Шварц.

нормы¹; напротив, подлинный ритм состоит из нарушений ритма, из пробелов и зазоров²; благодаря «тщательно отмеренным, но невероятным»³ нерегулярностям ритмической структуры ритм становится ощутимым. Более того, именно ощущение ритма как своего рода единства в непредсказуемом разнообразии и конституирует художественное произведение как целостность. Ритмически артикулированный αἶσθησις открывает нам доступ не к *forma formata*, а к *forma formans*⁴; не к частному слу-

¹ Ритмическая или рифменная структура переживается нами не как правильная или неправильная, а как осмысленная, несомненная или бессмысленная, сомнительная. Развивая мысль Штрауса о том, что чувствование дается нам с *несомненностью*, Мальдине говорит, что поскольку ритм, в котором осуществляет себя чувственная достоверность, не является в собственном смысле слова полаганием, то значит, мы не можем в нем усомниться (*Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 221*). Чувственное, будучи ритмическим, не принадлежит порядку истины.

² Укажем на неожиданное развитие этой идеи у Марка Ришира: наше переживание времени не непрерывно, но включает в себя участки «мертвого», непрожитого, пустого времени (*Richir M. L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson. Grenoble: J. Millon, 2015. P. 87*).

³ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 225.*

⁴ В русской традиции *forma formans* отождествляется с гумбольдтовской «внутренней формой слова»; было бы интересно проследить внутреннюю связь эстетической теории Мальдине с наследием Потебни, Вяч. Иванова, Библихи-на и Шпета.

чаю какого бы то ни было правила, а к уникальному, к тому, что правилам не подчиняется; не к единству ощущений, образующему предметность как основу для суждения, а к живой и неделимой совокупности, конституируемой напряжением ритма. Только отказавшись соотноситься с произведением искусства как с готовым «предметом эстетического опыта», облекаемого в «эстетические суждения», можно увидеть художественное творение не как готовую вещь, а как «динамическую схему, которая связывает разнородные части... единством конститутивного преобразования»¹.

Для Мальдине встреча с художественным творением, изумление, которое мы испытываем при столкновении с подлинным искусством, служит *образцовым*, парадигмальным примером αἶσθησις'а вообще. Как на картинах Сезанна мы имеем дело с миром еще-не-вполне-данным, с «миром, еще не кристаллизовавшимся в объектах»², с миром, который мы еще не схватили и которым не завладели, так и вне сугубо художественного контекста именно αἶσθησις продолжает размыкать наш мир, позволяя увидеть его как новый и незнакомый. В чувствовании мы не просто испытываем мир в целом, мы испытываем *мир в целом как со-*

¹ Мальдине А. О сверхстрастности. С. 190–191.

² Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 191.

бытие; весь мир открывается нам как непредвиденное. Стоит заметить, что Мальдине видит чувственный опыт событийно, но событие он понимает как возмущение некоей нефеноменальной структуры, которая только после этого возмущения и выходит на свет. Это схема близка к той, которую мы встречаем в описаниях «остранения»: событие — это каменистость дороги у меня под ногами, это неровности ритма, которые отличают танец от марша¹. Итак, именно эстетический — в обоих смыслах этого слова — опыт открывает нам искусство, мир и самих себя не как готовые вещи, не как ἔργον, а в действенности, как ἐνέργεια.

Иерархизация пары ἐνέργεια–ἔργον — это не феноменологическая дескрипция, а метафизическое решение. Эта — гумбольдтовская — иерархия стала общим местом в теории искусства начала двадцатого века; например, для Поля Валери «вещь сделанная» хороша лишь по-

¹ Мы сознательно сближаем Мальдине со Шкловским, а не с Хайдеггером: при всем сходстве с описанием подручного (мы замечаем компьютер, когда он ломается), здесь имеется и существенное отличие. Действительно, мы замечаем ритм в момент *возмущения*, а не *отсутствия* ритма; мы замечаем своеобразие гармонической структуры не тогда, когда мы слышим фальшивую ноту, а когда мы слышим ноту *неожиданную*. Нормативность (инструмент *должен* работать!), свойственная хайдеггеровской *практической* версии феноменологии, в *эстетизированной* феноменологии Мальдине отсутствует.

стольку, поскольку она отсылает к «акту, в котором она сделана», к акту, который рождается из «неопределимого» и «нестабильного», и тем самым выводит за твердые рамки возможного¹; за двадцать лет до того сходные идеи высказывались и ранним Шкловским. Мальдине использует эту концепцию в качестве парадигмальной для своего анализа не только эстетического как художественного, но и эстетического как чувственного, а значит, и для описания бытия-в-мире вообще; позже эта интуиция будет перенесена в теорию познания Марком Риширом в виде тезиса о примате инхоативного смысла, смысла *in statu nascendi*, над готовыми и устоявшимися формами смысла. Однако отметим, что Гуссерль, мечтавший о трансцендентальной феноменологии как о строгой науке, которая обеспечивает остальные науки эпистемически достоверными основаниями, не считал бы такую иерархию само собой разумеющейся.

Одним из следствий этой иерархии является отказ от нормативного измерения феноменологического исследования. Согласно логике Мальдине, трансцендентальная субъективность не может иметь доступ к миру-еще-не-выполненному, но не потому, что ей не хватает чего-то в исходном опыте, но потому, что сама идея

¹ Valéry P. Œuvres / éd. établie par J. Hytier. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1957. P. 1343, 1349.

трансцендентального конституирования подразумевает переход ко всеобщему, универсальному горизонту всего возможного и действительного intersубъективного *нормального* и *нормализующего*¹ опыта. Действительно, ряд исследователей гуссерлевской феноменологии² считает, что смыслопридающие акты сознания конституируют именно нормативный смысл, причем в качестве нормы выступает успешный и завершенный опыт (восприятия). Иначе говоря, хотя трансцендентальная intersубъективность конституирует мир с его открытым горизонтом, потенциально она им обладает как

¹ «Intersубъективный мир — вот коррелят intersубъективного, т. е. опосредуемого “вчувствованием” опыта», пишет Гуссерль в «Идеях I»; другими словами, возможность вчувствования выступает условием возможности опыта intersубъективности (HUA III S. 352 / Идеи I. С. 326). И если контакт с «безумцем» через вчувствование оказывается невозможен (в соответствии с классическим тезисом Ясперса о «непонятности» опыта психической болезни), значит, трансцендентальная intersубъективность в себя опыт безумия не включает. Каким бы драматическим преобразованием ни подвергалась гуссерлевская концепция intersубъективности, опыт «безумцев» из нее остается исключен: «Разумеется, все аномальности, которые только мыслимы, мыслимы нами на почве нашего мира, где мы являемся нормальными субъектами. В нашем мире случаются фактические аномалии — например, сумасшедшие. Сумасшедшие, равно как и животные, не являются первичными субъектами этого мира» (HUA XV S. 563).

² Например, D. Zahavi, J. Benoist и S. Crowell.

завершенным и совершенным¹. И именно в силу этого нормализующего обладания миром трансцендентальная субъективность оказывается лишена частичного, частного, неоконченного — и аномального, ненормализованного — опыта²: он не включен в конституирование мира. Трансцендентальное сознание, будучи всеобщим и тем самым ничьим, не знает опыта самого себя в качестве заброшенного в фактичность, несовершенного и незавершенного сущего, пишет Мальдине³; а значит, для транс-

¹ «Я все больше и больше понимаю, что через каждое трансцендентальное Dasein, но не одинокое, а пребывающее в интерсубъективном сообществе и представляющее собой интерсубъективную целостность, проходит стремление к “полноте совершенства”» (HUA XV S. 404).

² Кангилем замечает, что аномалия, понимаемая как нерегулярность, является эмпирическим понятием, в отличие от аномальности, которая является понятием нормативным (*Canguilhem G. Le normal et le pathologique. Paris, 1966. P. 81–82*); возможно, именно поэтому постхайдеггеровская — нетрансцендентальная или «трансцендентальная иначе» — феноменология более дружелюбна к аномалиям, чем гуссерлевский трансцендентальный вариант.

³ «Трансцендентальное сознание — ничье сознание. В теоретическом познании мне никогда на деле [réellement] не испытать Я» (*Maldiney H. Rencontre et psychose // Cahiers de psychologie clinique. 2003. № 2 (21). P. 20*). В вопросе о фактичности Мальдине занимает последовательно хайдеггерианскую позицию, в рамках которой идея о бытийном различии между тем, кто конституирует мир, и тем, кто его испытывает, представляет собой фундаментальную философскую ошибку.

цендентального сознания в качестве сознания нормативного и нормализующего остается закрыт опыт «неуспешный», опыт безумия и бреда.

Итак, «эстетический» — в широком смысле этого слова — опыт есть, согласно Мальдине, опыт эстетического события, которое преобразует переживающего его субъекта. Преобразование субъекта идет у Мальдине рука об руку с трансформацией смысла. В эстетическом опыте проблематизируется в первую очередь смысл — и вместе со смыслом приобретает подвижность и переживающий этот опыт субъект. Как в искусстве XX века интерес смещается от «сделанного» к «деланью вещи» (Шкловский), так и в вопросе о субъективности мы переходим от стабильного, неизменного субъекта, сконструированного Кантом для нужд трансцендентальной теории познания¹, к эмпирическому субъекту-в-становлении. Другими словами, Мальдине распространяет свою эстетическую теорию (в широком смысле слова «эстетический», то есть включающую в себя как теорию искусства, так и фундирующую ее теорию чувственного и аффективного опыта) на все человеческое бытие в мире; в итоге эстетическая — теперь уже в узком смысле

¹ A106–107 / Кант И. Критика чистого разума. С. 630–631.

этого слова, то есть заимствованная из теории искусства — модель оказывается тем «ключом», с помощью которого Мальдине открывает секрет субъективности¹.

Эстетизация чувственного у Мальдине ведет к своего рода «денормализации» феноменологии. Из работ Мальдине вытекает, что в эстетическом испытании *синтезирующая*, идентифицирующая и *нормализующая* функция интенциональности вступает в конфликт с *синтезирующей, но не нормализующей* функцией неинтенционального чувствования, которая от нее радикально отлична. В итоге у нас оказывается два различных типа опыта: опыт гуссерлевский, если не кантовский, — опыт сознания, устанавливающий истину и норму; и внеэпистемический эстетический опыт-испытывание, который нормативности и, тем самым, истинности, лишен. В отличие от левинасовской феноменологии, где денормализация этического отношения с другим как бы «смягчается» политическим² отношением с третьей

¹ Для Левинаса, как известно, таким ключом служит этический опыт (который он тоже определяет как не-опыт).

² Cf: «Отношение с третьим есть постоянная коррекция диссиметрии близости, в которой лик постоянно различён [le visage se dé-visage]... в сравнении несравнимых неявно рождались бы представление, логос, сознание, нейтральное понятие: бытие. Все вместе, можно перейти от одного к другому и обратно, установить отношения, су-

стороной, эстетизированная феноменология Мальдине представляет собой пример радикальной денормализации. С одной стороны, это выглядит очень заманчиво, так как открывает путь к совершенно иной форме рациональности, радикально противостоящей всем «злокачественным рационализациям» современного мира; с другой стороны, такая философия оказывается слишком далека от философии как «пробуждения» или даже «отрезвления», о которой говорили Гуссерль и Левинас.

дить, познавать <...> Из представления происходит порядок справедливости, усмиряющий или измеряющий замещение мною другого, возвращающий меня к расчетливости. Справедливость требует со-временности представления» (*Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer, 2004. P. 246–247*). См. также *Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997*. Вся литература по этому вопросу необозрима, но на русском языке эта тема поднималась в недавней монографии З.А. Сокулер, а также в статьях Е.А. Костровой и Е.С. Мишуры.

Метаморфозы субъекта

Я не желаю писать красками
душевные состояния <...> Помимо
теоретических работ, которые пока
с объективной, научной точки зрения
оставляют желать много лучшего,
я хочу лишь писать хорошие, нужные,
живые картины, которые были бы
должным образом пережиты
хотя бы несколькими зрителями.

*Василий Кандинский,
Кёльнская лекция.*

Радикальное преобразование субъекта при встрече с художественным творением может быть описано не только в терминах точечного события-катастрофы, но и в других терминах, например, в терминах алхимического превращения. В этой главе мы рассмотрим теорию Мишеля Анри о соприродности искусства внутренней жизни души и сопоставим эту теорию с уже знакомой нам концепцией Анри Мальдине.

Книга Мишеля Анри «Видеть невидимое: о Кандинском», написанная в 1988 году, представляет собой попытку философского осмысления творчества великого русского художника; она продолжает лучшие традиции французской феноменологической эстетики. Для Анри Кандинский — это, в первую очередь, художник «невидимой», внутренней жизни, противопоставленной жизни внешней, предметной, представимой. Ключом к творчеству Кандинского для Анри становятся слова, которыми открывается первая теоретическая работа художника, «Точка и линия на плоскости»:

Каждое явление можно ощутить в двух видах. Эти два вида не произвольны, они связаны с самими явлениями, вытекают из их природы, точнее из двух свойств. Внутреннего и внешнего¹.

Это противопоставление внутреннего и внешнего Анри интерпретирует как противопоставление *двух способов явленности*: явленности мира и явленности жизни. В самом деле, я воспринимаю самого себя не так, как я воспринимаю столы и стулья; на вещи — точнее, на предметы — мира я смотрю как бы со сторо-

¹ Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. Т. 2. С. 100–101.

ны, отстраненным взглядом внешнего наблюдателя, в то время как самого себя я ощущаю по-другому. Хотя я могу увидеть себя так, как если бы я был всего лишь внутримировой вещью — будь то в обычном зеркале, в котором отражается мое тело, или же в зеркале рефлексии, отражающем мои мыслительные процессы, я могу воспринимать себя и иначе — непосредственно испытывая ощущения и эмоции. Как и Мальдине, Анри стремится преодолеть унаследованный Гуссерлем от британского эмпиризма дуализм чувственного и умопостигаемого, гилетического и нозетического; попытка свести все богатство чувственного восприятия с его аффективной наполненностью и многозначностью к одним лишь чувственным *данным*, к бездушной материи, представляется Мишелю Анри непростительным упрощением, философской наивностью¹. Для Анри — как и для Мальдине, и для Ришира — описание сознания в терминах интенциональной структуры, в терминах «сознания чего-то» представляется слишком грубым. Ин-

¹ «За нелепостью, за апорией идет ошибка, или, вернее, клубок ошибок», — так Анри характеризует развитие «исторической феноменологии» (*Henry M. Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990. P. 66 / *Анри М. Материальная феноменология*. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 61).

тенциональность — это не общая структура сознания, как считал Гуссерль, и тем более не основная структура субъекта, как уверял ранний Хайдеггер; интенциональные переживания как переживания, предполагающие определенную предметность и тем самым задающие этой предметности определенную норму, представляют собой лишь самый поверхностный слой жизни души. Все важное происходит глубже, на неинтенциональном или прединтенциональном уровне.

Боль, радость или гнев даны мне изнутри, в то время как мир дан мне извне, снаружи, однако моя «невидимая» внутренняя жизнь, мое самоощущение самого себя, мой чувственный и эмоциональный опыт глубже, чем опыт мира, опыт предметности. Интенциональное отношение к миру, в котором чувственные данные оказываются «одушевлены»¹ соответствующими актами сознания, оказывается отмечено «гете-

¹ Мишель Анри — как и Мальдине — рассматривает очень немногие работы Гуссерля, преимущественно на основе его прижизненных публикаций; однако, как отмечает Дан Захави, взгляды Гуссерля на природу «гилетических ощущений» претерпели значительные видоизменения с момента публикации «Логических исследований» и «Идей I», и в поздних рукописях он рассматривал *гилетическую составляющую* как не как инертную, а исходно «одушевленную», обладающую смыслом (*Zahavi D. Self-awareness and alterity. A Phenomenological investigation. Evanston: Northwestern University Press, 1999. С. 118*).

рогенностью», а значит и «ирреальностью»¹. Коль скоро мы видим вещи не как они даны, а как мы их апперципируем², коль скоро наше отношение к миру опосредовано языком и смыслом, то все, что является нам посредством интенциональности, подлинной реальности лишено: «сколько явления, столько ирреальности», иронизирует он. Соответственно, цель искусства состоит не в том, чтобы передать³ то видимое, которое Кандинский называет «внешним», а в том, чтобы дать увидеть «внутреннее», невидимое, принадлежащее не объективному миру, а «абсолютной субъективности»⁴. Однако дело не в том, чтобы сделать внутреннее внешним, а невидимое — видимым, нет! Невидимое должно остаться невидимым, и тот доступ к нему, который нам дают

¹ *Henry M. Phénoménologie matérielle*. P. 14–16 / *Анри М. Материальная феноменология*. С. 15–17. См. также *Henry M. Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000. P. 76. Л. Тенгели также указывает на ирреальный или фиктивный характер, свойственный гуссерлевскому понятию опыта, однако для него это не является отрицательной характеристикой (см. *Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007. S. 42).

² *Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck*. S. 116.

³ *Henry M. Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000. P. 64–65.

⁴ *Henry M. Voir l'invisible, sur Kandinsky*. Paris: PUF, 2005. P. 24–25.

картины Кандинского — это не видение в собственном смысле слова, а нечто совсем иное.

Иначе говоря, телеология искусства подобна телеологии интенциональности, его цель — «заставить нас увидеть», однако речь идет о двух совершенно разных типах «видения» как доступа к явлению. Видение интенциональности — это видение чего-то конкретного. Когда мы «видим» вещь, когда мы схватываем предмет, мы в первую очередь его опознаем в качестве такового. Предметное видение есть не столько видение, сколько узнавание, сказал бы Шкловский; оно основано на восприятии, и, тем самым, на схватывании «смысла» вещи, ее «сути», ее самотождественного предметного полюса. Многообразие неинтенциональных чувственных данных «оживляется» и одновременно формируется, «форматируется» определенной смысловой нормой; если воспользоваться излюбленным примером Гуссерля, то можно выразиться так: я могу увидеть женщину или манекен, могу увидеть манекен, принять его за женщину и потом переменить свое мнение, но я всегда вижу *нечто* определенное. Однако дело живописи, считает Анри, заключается не в том, чтобы показать нам предмет, то есть нечто определенное, *этот* собор, *это* яблоко: живопись может дать нам доступ именно к многообразию, пестроте, несогласованности,

неуловимости чувственных данных¹ — цветов, полутонов, света и тени. Такова цель всякого искусства, но в творчестве Кандинского это требование достигает своей абсолютной радикальности: в отличие от импрессионизма, кубизма или даже «трансценденталистского» абстрактного искусства, к которому Анри относит Малевича и Мондриана, живопись Кандинского ставит своей целью не «возвращение к подлинному восприятию»² чего бы то ни было, не воспроизведение этого «подлинного восприятия» *на холсте*, а воспроизведение *в нас самих* определенного опыта. Здесь Анри, разумеется, следует известному тезису Бергсона о том, что «искусство стремится скорее запечатлеть в нас чувства, чем выразить их»³. Встреча с произведением искусства пробуждает в нас эмоцию, некое переживание, которое не является переживанием *чего-либо*. Речь идет о переживании, которое не связано жестким образом с каким-то определенным предметом, существующем вне меня; отсылка к предметности ослабляется, размывается и постепенно исчезает вовсе. Анри считает, что в отличие от импрессиони-

¹ Henry M. Voir l'invisible. P. 31–32.

² Henry M. Voir l'invisible. P. 31.

³ Бергсон. А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. Соч. в 4 тт. Т. 1. М.: Московский клуб, 1994. С. 57.

стов, которые стремились передать на холсте восприятие во всей его сложности, живопись Кандинского основана не на восприятии, а на «контр-восприятии»¹: на разрушении отсылки к предмету, к вещи. Интенциональное восприятие вещи в ее бесконечном горизонте заменяется непосредственностью чувственного переживания цветов и форм, которые «пробуждают в субъективности творца или зрителя» многообразный аффективный, или, как выражается Анри, страстно-страдательный (*pathétique*) отклик². Для такого переживания у нас нет и не может быть имени и языка — во всяком случае такого языка, который пользуется готовыми идеальными значениями, отделенными от живого, воплощенного существа, которое *выражает себя* в них³. Подобный язык, наукообразный «язык мира», обречен на ирреализацию и отчуждение от самого себя, он может быть лишь «языком идеологии», но никак не языком жизни, страдания, страсти⁴. Позицию Анри можно пояснить с помощью примера из «Детства Люверс», когда подлинное, пугающее, но безымянное переживание «обезвреживается»

¹ Henry M. Voir l'invisible. P. 52.

² Henry M. Voir l'invisible. P. 71.

³ Henry M. Phénoménologie de la vie. Vol. 1: De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003. P. 192.

⁴ Ibid.

с помощью именованя «Мотовилиха»; еще раз этот же прием использован в финале повести, когда Диких ошибочно называет «любовью» то неназываемое чувство, которое Люверс испытывает по отношению к погибшему Цветкову. С точки зрения Анри, разработанный Кандинским язык цветов и форм — это не язык мира, а язык плоти, язык жизни. На этом языке речь идет не *о* жизни, не *об* эмоции: чувство, переживание, жизнь *обнаруживаются в нас самих*, мы проживаем их. Опосредование, свойственное традиционной языковой деятельности, традиционному пониманию смысла, оказывается преодолено: подлинное искусство не дублирует мир, не описывает его, не создает систему трансцендентальных отсылок, а совпадает с самой жизнью субъекта художественного восприятия¹.

Анри описывает Кандинского как экхартианского мистика, который в художественной форме предоставляет нам опыт «мистического познания», «познания без объекта»². Задача творца состоит в том, чтобы разделить с другими «эмоцию» — но не просто как отдельное аффективное переживание, «вибрацию души»³,

¹ Henry M. Voir l'invisible. P. 127.

² Henry M. Voir l'invisible. P. 38.

³ Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. Т. 1. С. 83.

а как особую *практику* — практику радикальной трансформации субъективности. Иными словами, абстрактное искусство не ставит своей задачей «мимезис» (эмоциональной) жизни ровно потому же, почему его задачей не является мимезис предметного мира¹. Клее, отказавшись от воспроизведения видимого, хотел «делать видимым» невидимое; но идет ли здесь речь о том, чтобы сделать видимыми те «душевные состояния», которые Кандинский «не желал и писать красками»? Для Анри эти слова означают, что его абстрактное искусство являет нам самое Жизнь, «воскрешая» ее на холсте. Абстрактное искусство *не воспроизводит* жизнь души на картине, но оно *производит* ее, вводит ее в действие: «искусство есть модус, согласно которому происходит становление жизни»³. Картина (или, в случае словесности, поэма или роман) уже не является тем медиумом, ощущая который можно увидеть мир: таким *медиумом, средой феноменализации* — но уже не для мира, а для жизни — становлюсь я сам, моя собственная ранимая, аффицированная субъективность. Можно пояснить эту мысль Анри на следующем примере. Мы проживаем, испытываем

¹ Henry M. Voir l'invisible. P. 206.

² Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. В 2-х томах. М.: Гилея, 2001. Т. 2. С. 386.

³ Henry M. Voir l'invisible. P. 41, 210.

цвета и формы так же точно, как мы испытываем боль, холод или радость: определяя фрагмент полотна как полотно объективно красного цвета, мы совершаем искусственный акт отчуждения¹. Заметим, что в этом отчуждении для нас таится немалая выгода: переводя акцент с себя на вещь, мы выводим самих себя из игры, мы можем позволить себе забыть о самих себе, о том, как мы это «красное» переживаем; мы используем нозматическую объективность красного как своего рода защитную стену между собой и собой. Восприятие искусства потому является духовной практикой, что оно требует от нас, чтобы мы от этой защиты отказались, чтобы мы признали свою ранимость, опознали свои чувства: передо мной вовсе не безопасное «объективно красное» полотно: этот кусочек красной краски меня пугает и радует, от него у меня щемит сердце. Вот он, *πάθος* аффективной жизни! И в этом смысле истина искусства действительно является «практической» и даже «этической»: тот, кто воспринимает искусство, кто проживает и переживает его, тот тем самым уже совершает определенный акт самоотдачи, акт самореализации жизни.

Совершенно по-другому видит творчество Кандинского Анри Мальдине: как «эстетический

¹ *Henry M. Voir l'invisible. P. 125.*

эвклидизм», как сухой, бездушный «каталог форм сознания», как «алфавит аффектов»¹. В теоретических установках Мишеля Анри и Анри Мальдине очень много общего; как и Анри, Мальдине видит в интенциональности лишь производную форму жизни сознания, как и Анри, он подчеркивает значимость чувственных и аффективных переживаний, как и Анри, он предлагает отказаться от кантовской эпистемологической ситуации, в которой исходной познавательной ситуацией является активный опыт, и ввести понятие пассивного опыта, испытывания (*épreuve*). В то же время между подходами Анри и Мальдине есть существенная разница, и их разногласие по поводу Кандинского является ее отражением. В чем же эта разница заключается?

Мальдине, выстраивая свою философию *αἰσθησις*’а, в качестве второго исходного понятия берет *смысл*, а не *явление*. Если у Анри речь шла о том, чтобы достичь нового, глубинного *способа феноменализации*, то Мальдине говорит о другом, более базисном, *смысле* — не «гнозическом», а «патическом». Это не предметный, не нозматический смысл, потому что «он касается не *что*, а *как*»²; он не поддает-

¹ *Maldiney H. Regard Parole Espace. Paris: Cerf, 2013. P. 106—107.*

² *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 190.*

ся непосредственному выражению «в тематизации и в горизонте возможного»¹, а только в бессловесном крике² — но тем не менее это своего рода смысл, отсылающий ко всему горизонту обычных, познавательных, «гнозических» смыслов. В нем есть присущая смыслу референциальность, однако отсылка идет *не к определенному объекту, а к миру в целом* в момент становления знакомым и понятным.

В предыдущей главе мы уже обсуждали влияние Эрвина Штрауса на Мальдине; однако это только половина истории. Говоря об αἰσθησις'е, Мальдине объединяет *патическое*, о котором пишет Эрвин Штраус (и Виктор фон Вайцзеккер), с *исходным ощущением* (ursprüngliche Empfindung), о котором говорит Гёльдерлин в своих теоретических набросках: всякий подлинный чувственный контакт с миром неотличим от поэтического мироощущения, в котором мир предстает как «в первый раз», новым и «неизведанным», «несхваченным, неопределенным»³. Это исходное ощущение, или первовпечатление, если воспользо-

¹ Ibid.

² Здесь Мальдине отсылает к Эрвину Штраусу, подробнее см. стр. 120–150.

³ Hölderlin F. Wink für die Darstellung und Sprache // Hölderlin F. Sammliche Werke. Band 4, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1962. S. 263.

ваться тем же гуссерлевским термином, которым Мальдине переводит это выражение Гёльдерлина, есть не отдельное переживание, а способ соотноситься с собой самим и с миром как целым: это тот *двуединый* путь, которым через перемену бытия в мире я достигаю себя самого, а через трансформацию себя самого достигаю мира¹. Поэтому для Мальдине — в отличие от Мишеля Анри — неинтенциональность чувствования не означает разрыва с «феноменальностью вещей»: напротив, в настроении как форме бытия-в-мире, в эмоциональных переживаниях, в радости и грусти, в тревоге или доверии, понятых онтологически, мы воистину находимся в «общении с миром» в момент его зарождения и становления². Напротив, переменчивость эмоциональной сферы, имеющая свой исток исключительно во внутренней жизни субъекта, представляется Мальдине чем-то болезненным, патологическим.

Именно как патологию оценивает Мальдине противопоставление внешнего внутреннему, в котором он, как и Анри, видит суть эстетиче-

¹ *Maldiney H. Penser l'homme et la folie. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1991. P. 198–199 / Мальдине А. О сверхстрастности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 179–180.*

² *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 141.*

ской теории Кандинского. Работы Кандинского производят впечатление, значимы для зрителя благодаря обнаруженному им «изоморфизму» между «графическими или живописными составляющими художественного полотна и основными моментами аффективности»¹. С возмущением приводит Мальдине слова Кандинского о «внутреннем молчании», в котором «современный человек», «оглушенный» «внешними шумами», находит «покой»². Для Мальдине отказ от внешнего ради внутреннего — это отказ от бытия «в-мире»³, которое он интерпретирует как бытие-к-миру, это отречение от той сущностной озабоченности миром, о которой говорил Хайдеггер. Мальдине интерпретирует эстетику Кандинского как попытку перевести патическое — живое и страдающее — на язык эйдетики, на язык вечных и идеальных структур⁴; но такой перевод непременно ведет к «опредмечиванию» аффективности, к «объективизму сущностей»⁵. Искусство не может не быть фактическим, не может не пробуждать во

¹ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 107.*

² *Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. С. 141–142, 246.*

³ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 108.*

⁴ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 157.*

⁵ *Maldiney H. Ouvrir le rien, l'art nu. La Versanne: Encre Marine, 2000. P. 180.*

мне отсылки к миру и к моему «здесь» в этом мире; язык сущностей, которым говорят картины Кандинского — это «язык бессознательно-го», язык сновидений, лишенный связи с временем и местом¹. Освободившись от предмета, беспредметное искусство пытается заменить направленность на предмет усмотрением сущностей²; однако идеальные предметы, которые мы видим на холстах Кандинского, слишком хорошо очерчены, слишком четко определены: то «напряжение», о котором Кандинский говорит в своих теоретических работах и которое передают его полотна — это напряжение сугубо пространственное, а не временное³. В «новом объективизме абстрактных композиций» нет движения, «нет истории»⁴, неодобрительно заключает свои рассуждения Мальдине. Он, как и Мерло-Понти, не представляет себе эстетический опыт вне истории — как большой истории искусства, так и малой истории переживания.

Творчество Кандинского «безразлично к истории»⁵, вторит Мальдине Мишель Анри, но для

¹ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 163. См. также Maldiney H. L'art, l'éclaire de l'être. Paris: Cerf, 2012. P. 124–125.*

² *Maldiney H. Ouvrir le rien, l'art nu. P. 180.*

³ *Maldiney H. Ouvrir le rien, l'art nu. P. 186.*

⁴ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 163.*

⁵ *Henry M. Voir l'invisible. P. 216.*

него это безразличие есть свобода от истории, выход в измерение вечности. Хотя «в наш исторический момент» мы привыкли видеть в историческом анализе привилегированный «способ доступа к произведениям искусства и их подлинному смыслу», сущность искусства, как и сущность жизни — в вечности, а вовсе не в истории¹. Мы — живые — претерпеваем жизнь, и в этом претерпевании, пассивности жизни по отношению к самой себе и есть суть страстно-страдательной субъективности, которую пробуждает искусство. Искусство Кандинского, считает Анри, открывает нам сущность жизни, которая обладает иной — вневременной — подвижностью. Если воспользоваться образом из стихов Марии Степановой, то можно сказать, что «жизнь продолжает себя» не историей и памятью, а рождением и смертью. Диалектика жизни не подразумевает экстатического выхода из себя, не подразумевает самоотрицания; ее прототипом служит алхимическое превращение свинца в золото, а не противопоставление того, что было — тому, что стало². Преображение печали — в радость, муки — в восторг не означает отрицания, отмены предыдущей стадии аффективной жизни. Жизнь

¹ Henry M. Voir l'invisible. P. 216–127.

² Henry M. Marx. Vol 1. Une philosophie de la réalité. Paris: Gallimard, 1976. P. 138–142.

души — как и Божественная жизнь — не знает отчуждения¹: хлеб и вино становятся Плотью и Кровью, не переставая быть хлебом и вином². Именно таково то духовное преображение, которое вызывают в нас работы Кандинского, считает Анри: трансформация субъективности не подчиняется закону исключенного третьего.

Как мы видели в предыдущей главе, Мальдине описывает трансформацию субъективности в совершенно других терминах. С его точки зрения, *эстетический опыт может быть трансформативным в той и только в той мере, в которой он является событийным*. Как мы уже говорили, для Мальдине преобразование субъекта — это не эволюция, а революция: он описывает преобразование смысловых структур в терминах катастрофы, разрыва, разрушения; это не просто трансформация, преобразование, а поистине трансфигурация, преображение. Патический момент есть не только момент страдания и боли: «испытание» не просто меняет, оно «учит нас»³, и это обучение возможно

¹ Анри подчеркивает, что лютеровский перевод «умаления» (Фил. 2:7) как «отчуждения» положил начало превращению диалектики Парацельса в диалектику немецкого идеализма (Henry M. Marx. Vol 1. P. 145–147).

² Henry M. Marx. Vol 1. P. 145.

³ Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 111. Русский перевод см. Мальдине А. О сверхстрастности. С. 171–174.

лишь благодаря смысловому характеру, присущему патическому. Через исходное чувственное ощущение, через αἴσθησις я соприкасаюсь с внутренней нестабильностью бытия, составляющей его подлинную реальность. Другими словами, эстетический опыт как опыт, размыкающий мир, — это всегда опыт непонимания, опыт нарушения ожиданий. Но именно нарушения ожиданий, слома и восстановления смысловой структуры и не хватает Мальдине в работах Кандинского, они представляются ему чересчур гармоничными и схематичными, в них слишком сильно проявляется суверенный замысел художника¹. Само их совершенство представляет собой своего рода дефект: в них нет пустот, нет нехватки²; и эта нехватка нехватки и порождает тревогу³, тревогу, в которой отражается клаустрофобный, почти шизофренический опыт контроля над миром и самим собой.

Итак, и Мишель Анри, и Мальдине видят в живописи Кандинского пример искусства, свободного от опыта мира и опыта времени; будоражащее воздействие, которое оказывают на зрителя его работы, представляет собой опыт радикального авто-аффицирования, не

¹ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 187–188.*

² *Maldiney H. Ouvrir le rien, l'art nu. P. 272.*

³ *Maldiney H. Regard Parole Espace. P. 108.*

подразумевающего контакта с миром; тот, кто переживает его работы, претерпевает особую трансформацию, которая носит вневременной и внеисторический характер. Если эти философы не согласны в *оценке* его творчества, то это связано с метафизическими расхождениями между ними. Каждый из них молчаливо предполагает, что ему известен «подлинный» смысл радикального преобразования субъекта: для Мальдине такая метаморфоза — это преображение, это событие в истории жизни, предполагающее потерю и последующее обретение смысла, для Анри такая метаморфоза — это транссубстанциализация, свободная от диалектики отрицания и исторического становления, это превращение. Но должна ли феноменология подчинять себя метафизике? Не является ли вторжение метафизических предпосылок в феноменологию отказом от философской трезвости, заповеданной нам Гуссерлем? Неслучайно и Мальдине, и Анри больше исследуют теоретические работы Кандинского, чем его картины. У философа всегда есть соблазн подменить дескрипцию опыта встречи с произведением искусства исследованием эстетической концепции ее создателя, подгоняя ее под свои взгляды, как это делает Мишель Анри, или же полемизируя с ней, как это делает Мальдине. Как мы знаем, любая дескрипция опыта содер-

жит определенные погрешности, передержки, искажения — и поэтому так важно сообщество философов, сообщество феноменологов; феноменологическая работа должна быть коллективной, потому что каждая следующая дескрипция, каждый новый анализ не исключают предыдущие, но дополняют их, воспроизводя свойственную опыту размерность глубины. Именно так, я думаю, следует воспринимать спор между Мальдине и Анри о Кандинском.

ПРАГМАТИКА

Исповедь: сотворение истины

Я хочу творить правду
в сердце моем пред лицом Твоим в исповеди,
и в писании моем пред лицом многих свидетелей.

Confessiones X, I, 1¹.

Теперь мы обсудим вопрос о том, каким именно образом радикальное преобразование субъекта связано со словом; в этой главе речь пойдет о том, как то, что субъект говорит о самом себе (будь то Богу, друзьям или психотерапевту), связано с этим преобразованием. Возникновение истории — пусть в качестве «физиологии и малой истории» отдельной жизни, в форме исповеди или рассказа о себе, преобразование субъекта как его возникновение *в качестве субъекта*, в качестве субъективации, противоречивая связь моей личной исто-

¹ *Confessiones X, I, 1*. Здесь и далее русский текст «Исповеди» приводится по изданию: *Аврелий Августин. Исповедь*. М.: Renaissance, 1991, а латинский — по изданию: *St Augustine Bishop of Hippo. Confessiones. Latin text with English commentary*. New York: Oxford University Press, 1992.

рии и истории других, связь моих собственных слов и чужой речи — вот те основные проблемы, с которыми мы будем иметь дело в этой части.

В этой главе мы рассмотрим интерпретацию августиновского выражения *facere veritatem* (*Confessiones* X, I, 1) у двух современных философов: Жака Деррида и Жан-Люка Мариона. Их «несогласие по поводу одного места из блаженного Августина» в данном случае служит не просто предлогом для философской дуэли, но позволяет поставить вопрос о том, что и как именно изменяется в исповедании, которое мы, вслед за Деррида и Марионом, считаем речевым актом. Как мы сейчас увидим, в нем изменяется не положение дел, а сам говорящий субъект. Хотя, казалось бы, я сам себя изменить не могу, как не могу вытащить себя из болота за волосы, однако же мы, наследники европейской иудео-христианской культуры, верим, что в определенных ситуациях рассказ о себе, обращенный к кому-то другому, может преобразовать говорящего. В поисках этого духовного (или хотя бы психологического) преобразования христианин идет на исповедь, невротик — к психоаналитику, Раскольников — на Сенную площадь; но каждый из них надеется и верит, что вот, он *скажет правду* — и все переменится. Но что же значит — рассказать

о себе правду? Первым об этом написал Августин в «Исповеди»; там он задал ту концептуальную рамку, которая определила весь дальнейший спектр ответов на этот вопрос. Я должен «рассказать всю правду» — но эта «правда» не есть фиксация положения дел, она «творится» в моей собственной речи. Спор Деррида и Мариона — это спор о том, что же означает августиновское выражение «творить истину», *facere veritatem*; но в известном смысле и сам этот спор есть сотворение истины. Два философа обсуждают чужие слова, интерпретируют чужое мнение, говорят о нем «правду» — но речь идет не просто о цитировании, не просто о фиксации определенного положения дел (скажем, «точка зрения Августина на то-то заключается в том-то»). Деррида, а вслед за ним Марион, считает, что невозможно просто-напросто *упоминать* определенные слова, например, такие как «исповедь», «прощение», «обещание». *Упоминая* такие слова, мы всегда отчасти *используем* их¹. Вот почему разговор об исповеди призван быть в какой-то мере ис-

¹ В отличие от аналитической философии, настаивающей на проведении ясного различия между упоминанием (*mention*) и использованием (*use*), Деррида — продолжая гегельянскую и феноменологическую традицию «осуществления истины», о которой шла речь на стр. 82 — показывает, что ясно различить и разделить упоминание и употребление невозможно.

поведью, доклад об обещании — обещанием, статья о возносимой Богу хвале — хвалой и благодарностью Богу. Это относится не только к авторам, но и к читателям. Прислушиваясь к философскому спору, перебирая и сталкивая чужие мнения, мы — *быть может, если пове-зет*, — можем «оживить» чужую речь, сделать ее действенной; а значит, становясь зрителями или участниками историко-философской драмы,¹ мы можем стать свидетелями самого «сотворения истины».

Августин тоже не был первым, кто употребил выражение *facere veritatem*; в тексте «Исповеди» оно появляется сначала как цитата, а именно как цитата из Евангелия от Иоанна (Ин. 3:21). Поэтому прежде чем мы сможем обратиться непосредственно к герменевтике августиновского текста у Деррида и Мариона, нам следует взглянуть на тот библейский контекст, из которого Августин заимствует это выражение; нам нужно будет проследить, каким именно образом при цитировании меняется, смещается его смысл. Итак, Августин обращается к Ветхому и Новому заветам, чтобы в Откровении найти поддержку и оправдание своему собственному предпринятию. «Исповедь» Ав-

¹ Как «драму, разыгрывающуюся между философами», видел историю философии Левинас (*Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Kluwer, 2004. P. 39*).

густина, те самые слова, в которых он «творит истину» — это и его личная исповедь, *confessio*, обращенная к Богу, и одновременно рассказ другим о его обращении, *conversio*. Исповедь, говорит он нам, состоит вовсе не в отчете о мыслях и чувствах, и даже не в рефлексивной работе самопознания: напротив, я сам себя не знаю и знать не могу, поэтому я не могу предоставить и отчет о себе самом. Познание собственной души возможно постольку, поскольку ее знает Бог — и только познав Бога, как я сам Им познан (*cognoscam sicut et cognitus sum*), я могу увидеть свою душу такой, какова она на самом деле, а не «гадательно», не «через тусклое стекло» (1Кор. 13:12). Бог познает меня любовью, и из любви я верю Ему, из любви мне поверят мои братья (Conf. X, 3, 3): «познание любовью» связано и с братолюбием, и с верой (1Кор. 13:7), и с обличающим характером, присутствующим истине (Гал. 4:9); вера же становится действенной лишь при публичном исповедании (*ideo loquor*, cf. Пс. 115:2 и Мф. 10:32). Таким образом, познание любовью — это не когнитивный акт, а определенный праксис, основанный на отношении с другими; это *установление правды*. Тот Бог, который «истину возлюбил» (*veritatem dilexisti*, Пс. 50:8), Он требует, чтобы мы «творили правду» (Ин. 3:21). Эту цитату из апостола Иоанна Августин приводит дважды

ды: сначала как цитату, а потом и как свои собственные слова: «Я хочу творить правду в сердце моем пред лицом Твоим в исповеди, и в писании моем пред лицом многих свидетелей» (X, I, 1). Но что же означает в этом контексте «творить правду», «творить истину»? Давайте взглянем на многоязычный и многозначный библейский контекст этого евангельского стиха.

Qui autem facit veritatem venit ad lucem, переводит Вульгата евангельское $\acute{o} \delta\epsilon \pi o i \acute{\omega} \nu \tau \eta \nu \acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha \nu \acute{\epsilon} \rho \chi \epsilon \tau \alpha \iota \pi \rho \acute{o} \varsigma \tau \acute{o} \phi \acute{\omega} \varsigma$. Следует отметить, что выражение $\pi o i \acute{\epsilon} \iota \nu \tau \eta \nu \acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha \nu$ неоднократно встречается в кумранских рукописях (например, 1QS 1:5 5:3 8:2), однако там оно используется в ветхозаветном контексте¹ $l m x l i w l$, а именно в контексте «практики праведности»². Апостол Иоанн (как в разбираемом нами стихе Ин. 3:21, так и в 1Ин. 1:6) смещает традиционный смысл этого выражения: иудейская тема истины как правосудности, как «делания правды», соединяется у него с эллинской трактовкой истины как раскрытия, выведения на свет, делания явным: истина перестает

¹ Ср. Быт. 32:10, Иез. 18:9 и особенно Неем. 9:33, откуда оно перешло в литургические тексты Судного дня. Я благодарна Г.Л. Идельсону за это замечание.

² См. Роджерс К.Л. Младший, Роджерс Клеон Л. III. Новый лингвистический комментарий и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 322, 895.

быть предметом одного лишь *праксиса* и становится предметом *поззиса*. В латинском тексте, которым пользовался Августин, сохраняется сущностная двусмысленность в истолковании ποιεῖν: латинское *facere*¹ (как и французское *faire*) может значить и делать, практиковать, творить (и тогда *facere veritatem* означает «делать, практиковать истину», *to do the truth*) и производить, сотворять, фабриковать (и тогда *facere veritatem* означает «производить истину», *to make, to produce the truth*). Как мы увидим ниже, эта двусмысленность, двуслойность выражения *facere veritatem* оказывается принципиальной для Деррида и Мариона, к чьим интерпретациям мы сейчас и перейдем.

Марион посвятил Августину целую книгу, «Вместо себя: подход Августина»², где истолко-

¹ Стоит отметить, что переводчик Вульгаты использует выражение *facere veritatem* и для перевода Еф. 4:15, где в греческом стоит глагол «истинствовать», ἀληθεύειν (который используется, в частности, в Никомаховой этике 1139b 14–19 и анализируется Хайдеггером (Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 122–124)). Стоит отметить, что глагол ἀληθεύειν используется в Септуагинте и для перевода Прит. 21:3 (ποιεῖν δίκαια καὶ ἀληθεύειν), где латинский текст твердо говорит *facere misericordiam (sic!) et iudicium*.

² *Marion J.-L. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin.* Paris: PUF, 2008. Название, как это часто бывает у Мариона, многозначно, его можно перевести и по-другому: «На месте самости: подход к Августину». Неоднозначность на-

ванию выражению *facere veritatem* уделено довольно значительное место¹. Главной темой Мариона является не столько тема истины, сколько тема обращения, *conversio*; однако неспособность субъекта вызвать в себе радикальную трансформацию своим собственным (волевым) усилием² выводит тему истины и отношений субъекта с истиной на первый план. Марион настаивает на том, что исповедание (*confessio*), в котором «творится истина», не есть речевой акт среди прочих; это речевой акт, в котором возникает его в качестве его. Говоря фукольдиданским языком, исповедание — это акт, в котором происходит *субъективация субъекта*. Именно поэтому *confessio* структурно предшествует любому речевому акту и акту речи вообще. В *confessio* (адресная) речь открывается как *ответ* на исходный молчаливый зов. Благодаря этому зову его обна-

звания отражает двойственность авторской точки зрения: это одновременно и тщательный комментарий к «Исповеди», и смелая интерпретация, которая не столько основывается на классическом тексте, сколько видит в нем источник философского вдохновения, не столько повествует об Августине, сколько пытается преобразовать самого читателя «Исповеди» (*Libera A. de. Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin // Revue de métaphysique et de morale*. 2009. №3 (63). P. 419).

¹ Marion J.-L. *Au lieu de soi*. PP. 61–71, 263–264, 320–323.

² Marion J.-L. *Au lieu de soi*. P. 159.

руживает само себя: обнаруживает себя предстоящим Богу и в этом предстоянии обнаруживает себя самого как делокализованный locus, как место и одновременно не-место этого предстояния¹.

Истина, о которой идет речь у Августина, двулика, говорит нам Марион: та единая истина, которая «производит надо мной суд»², распадается на две различные составляющие. Истина есть истина просвещающая, *veritas lucens*, когда ей ничто не противостоит (во мне), и *veritas redarguens*, истина укоряющая, если я хочу спрятаться от самого себя³. *Veritas redarguens*, истина укоряющая, «приводит меня в замешательство, ставя себя передо мной»⁴ и вынуждая вынести самому себе обвинительный приговор⁵. Момент *замешательства* является для Мариона принципиальным: поскольку истина есть «насыщенный феномен», то принимающий ее, ее «придасток» (*l'adonné*), должен

¹ Marion J.-L. Au lieu de soi. P. 416, *Libera A. de*. Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin. P. 103.

² Marion J.-L. Au lieu de soi. P. 103.

³ Ср.: «Итак, они ненавидят истину из любви к тому, что почитают истиной. Они любят ее свет и ненавидят ее укоры» (Conf. X, 23, 34).

⁴ Marion J.-L. Au lieu de soi. P. 161.

⁵ Ср: «Ты вновь ставил меня передо мной и заставлял, не отрываясь, смотреть на себя: погляди на неправду свою и возненавидь ее» (Conf. VIII, 7, 16).

быть одновременно вопрошаемым и сбитым с толку (*interloqué*)¹. Упрекая меня, *veritas redarguens* ставит меня тем самым под вопрос и заставляет пройти «испытание истиной»². Отношение с истиной как аффективное отношение любви и ненависти носит характер не столько теоретический, сколько практический³; в то же время эта особая «практика» является практикой «серьезно теоретической»⁴, своего рода праксисом теории, подобной аскетическому праксису размышления и воспоминания⁵. Соответственно, основным способом осуществления *confessio* оказывается религиозный праксис как праксис личной исповеди и общей молитвы, а также праксис чтения и письма, приглашающий читателей к их собственной *confessio*⁶.

¹ Само по себе слово *interloqué* значит «находящийся в замешательстве», но Марион одновременно использует его для перевода немецкого *Angeschprochene* — тот, к кому обращен зов, просьба, вопрос. Нетрудно узнать в вопрошаемом Я левинасовского субъекта ответственности, к которому всегда уже обращена просьба Другого, на которую субъект отвечает «вот я, пошли меня». См. подробнее *Marion J.-L. L'interloqué // Topoi. 1988. №7. P. 175–180.*

² *Marion J.-L. Au lieu de soi. P. 178.*

³ *Ibid. P. 159, 417.*

⁴ *Ibid. P. 229.*

⁵ *Ibid. P. 124.*

⁶ *Ibid. P. 70–71.*

Итак, истина, о которой идет речь у Августина и Мариона, не только не есть истина высказывания, но, более того, это истина, которая не является какой бы то ни было формой явленности мира; истина есть «испытывание» или даже «испытание», которому субъект подвергается и которое субъекта преобразовывает, трансформирует. Соответственно и феномен истины как «насыщенный феномен» не может быть понят исходя из того «Я, которое смотрит на него»¹, то есть из нас самих как наблюдателей истины. Недаром главный упрек, который Марион бросает Хайдеггеру, заключается в том, что в качестве способа бытия *Dasein* истина оказывается не в состоянии поставить *Dasein* под вопрос, поскольку именно *Dasein* «вводит ее в игру»². Марион смело бросает Хайдеггеру упрек в субъективизме: такая истина обречена оставаться всего лишь «эпистемологической» или же «феноменологической»³, эта истина есть истина явления мира, которое остается скроено по моей собственной мерке. На такую истину я смогу смотреть без опаски, потому что она не ослепит меня — в то время как *истина в качестве насыщенного феномена* может быть

¹ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология. С. 95.

² Marion J.-L. Au lieu de soi. P. 186.

³ Ibid. P. 187.

дана только «в негативном модусе невозможно-го восприятия, в модусе ослепления»¹. Хайдеггеровское отождествление истины и бытия-раскрытым с точки зрения Мариона означает, что «даже если я творю (или позволяю твориться) истине, истина меня самого не творит»². Истина — даже истина о вещи — может претендовать на звание истины, только если в явлении вещи действительно «творится истина обо мне. Истина может даваться лишь тогда, когда истина творится — и в первую очередь тогда, когда творится истина обо мне, получающем ее»³.

Таким образом, я сам оказываюсь уже не держателем истины, не производителем ее в речевом акте признания/исповедания — а, напротив, тем, кто возникает, конституируется, «творится» посредством истины. По отношению к истине Я могу претендовать лишь на статус свидетеля⁴; значит, Я вторичен по отно-

¹ *Марion Ж.-Л.* Насыщенный феномен. С. 86. Кроме очевидных аллюзий к Исх. 33:20 и Деян. 9:3-8, стоит отметить отсылку к Платону (Resp. 518a).

² *Marion J.-L.* Au lieu de soi. P. 186.

³ Ibid. P. 188.

⁴ Ср. «След события остается лишь в Я/меня [Je/moi], которое практически вопреки своей воле обнаружит, что оно само конституировано тем, что им было принято. На смену конституирующему субъекту придет конституированный свидетель. Конституированный свидетель, а значит — уже не производитель, хотя все еще работник истины» (*Марion Ж.-Л.* Насыщенный феномен. С. 95).

шению к ней. *Другими словами, та истина, которая открывается в confessio, представляет собой уже не столько истину сотворенную, veritas facta, сколько veritas faciens, истину, творящую самого субъекта.*

Хотя французская «феноменологическая традиция» уже достигла «консенсуса»¹ относительно необходимости перехода от конституирующего Я к Я, конституируемому внешней инстанцией (Богом или миром), и тезис о «предшествовании *того, что я конституирую, моей автономной конституирующей силе*»² отнюдь не является точкой зрения одного лишь Мариона, но встречается в разных формах у Деррида, Левинаса и даже Мерло-Понти, однако у одного лишь Мариона мы встречаем *развернутую теорию* «обращения», трансформации субъекта под действием истины и любви к истине. Более того, собственно в результате этого обращения, *conversio* под действием Божественной любви и возникает субъект (как «я сам»); в конечном итоге субъективность есть не что иное, как дар, исходящий от Отца светов³. В то же время нет *conversio* без *confessio*: субъект дол-

¹ Schrijvers J. In (the) place of the self: Critical Study of Jean-Luc Marion's «Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin» // Modern Theology. 2009. № 4 (25). P. 686.

² Ibid. P. 681.

³ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 385–387.

жен ответить Богу на Его призыв, и моя субъективность, «самость» и есть ответ, или, точнее, «место» ответа Истине¹.

Своими размышлениями об исповеди, *confessio*, Марион отвечает своему излюбленному собеседнику и оппоненту, Деррида². Деррида говорит о *сотворении истины*, *facere veritatem*, неоднократно: он размышляет об этом выражении в посвященном Ангелусу Силезиусу и негативной теологии эссе «Кроме имени»³, в книге о Бланшо⁴, в «*Circonfession*»⁵, а также в устных

¹ *Libera A. de.* Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin. P. 403.

² Другими примерами спора Мариона с Деррида могут послужить дискуссия о даре (О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом // Логос. 2011. № 3 (82). С. 144–171), спор с Марионом о *ὑπερουσίος* у Псевдо-Дионисия Ареопагита (см. *Derrida J.* Comment ne pas parler // *Derrida J.* Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. PP. 524–587 и *Marion J.-L.* Au nom ou comment se taire // Marion J.-L. De surcroît. Paris: PUF, 2000. P. 155–196), а также критика Марионом теории знака и значения в «Редукции и данности» (*Marion J.-L.* Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989. P. 33–63).

³ *Derrida J.* Sauf le nom. Paris: Galilée, 1993 (русский перевод см. *Деррида Ж.* Кроме имени // *Деррида Ж.* Эссе об имени / пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998).

⁴ *Derrida J.* Demeure. Maurice Blanchot. Paris, Galilée, 1998.

⁵ *Derrida J.* *Circonfession* // Bennington G. et Derrida J. Derrida. Paris: Seuil, 2008. Эта автобиография, которую Деррида писал в январе 1989 — мае 1990 годов одновремен-

выступлениях на английском языке, разъясняющих, что же именно он хотел сказать в этой книге¹. Деррида рассматривает *confessio qua facere veritatem*, исповедь *в качестве* истинствования, сотворения истины; для него, как и позже для Мариона, тема *conversio*, момент обращения, трансформации субъекта в (акте) истинствования является центральной. Истинствование не сводится *лишь* к свидетельству как к описанию положения дел или даже к речевому акту, его изменяющему; оно подразумевает исповедание, признание вины, просьбу о прощении, которые не сводимы к изменению внешней ситуации или фиксации этого изменения в речи. Истинствование как *confessio*, признание, подразумевает *обращение*:

Когда я прошу о прощении, когда я признаю вину, я не сообщаю о фактах. Я могу кого-то убить, я могу захватить самолет и сообщить об этом; это не признание. Оно становится признанием, только когда я прошу про-

но с работой Дж. Беннингтона над его биографией, представляет самого Деррида как «второго Августина». Подробнее об этой книге см. Автономова Н. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. С. 364–366.

¹ Речь идет о выступлении Деррида на конференции, посвященной этой книге (материалы конференции см. в томе *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Bloomington: Indiana University Press, 2005. P. 29–51).

щения и, согласно традиции, когда я обещаю раскаться, то есть улучшиться, любить, превратить свою ненависть в любовь и сделать это из любви. Это не вопрос о знании. Дело не в том, как сделать так, чтобы другие люди узнали о том, что случилось. Дело в том, чтобы изменить себя, преобразовать, трансформировать себя. Именно это Августин, возможно, и называет “творить истину”. Не сообщать истину, не информировать, но творить, производить истину¹.

С точки зрения Деррида, *обращение*, совершающееся в *confessio*, представляет собой *трансформацию говорящего субъекта под действием его собственных слов* — недаром Деррида приводит примеры преимущественно из области автобиографической прозы, где автор выстраивает (конструирует, выдумывает, производит) собственную идентичность в ходе практики письма. Но однако ситуация исповеди — это не просто ситуация автоаффицированности, аффицированности собственной речью, поскольку *автоаффицированность* при более близком рассмотрении оказывается *основана на гетероаффицированности*: производство собственной идентичности в ходе автобиографического нарратива возможно лишь

¹ Derrida J. Composing «Circumfession». P. 23.

в силу того, что, как показывает Деррида, автобио-графия представляет собой не только констатирующую, но и адресную, обращенную к Другому (и другим) речь. Другой оказывается вовлечен в мое отношение с самим собой: я могу поистине видеть себя самого, я могу стать другим, преодолеть прикованность к самому себе только благодаря его посредничеству, проявляющемуся в моей собственной речи. Стоит отметить, что здесь мы сталкиваемся с нарушением нормального хода времени, потому что темпоральность *conversio qua confessio* имеет не линейную, а петельчатую структуру: *facere veritatem qua confessio* подразумевает своего рода обращенный к Другому «отчет» о *conversio*, однако само обращение возникает только в ходе исповеди как рассказа об обращении; субъект не столько сообщает собеседнику истину о себе, сколько обретает ее в ходе разговора, он внемлет истине, исходящей из его собственных уст.

Итак, в нашем размышлении над смыслом выражения *facere veritatem* можно выделить два направления: анализ трансформации, которую переживает субъект в момент исповедания истины, и собственно анализ его «истинной речи». Однако *facere veritatem* не есть всего лишь парессия: в отличие от стоических «техник себя», направленных на совпадение, согласие

субъекта с самим собой¹, истинствование — как его описывают и Марион, и Деррида — имеет своей целью своего рода самопотерю, утрату самотождественности, отказ от власти над самим собой. Связь, устанавливаемая в акте истинствования², не столько связывает меня с самим собой *посредством Другого*, сколько освобождает меня от меня самого *для* этого *Другого*. Однако дальше между Марионом и Деррида начинаются существенные разногласия. И важнейшее из них касается адресата *confessio*. К кому же обращен акт истинствования?

У Мариона истинствование как собственная речь субъекта имеет статус «хвалы, исходящей извне»³. Другими словами, это чужая речь в сердцевине моей собственной — однако это речь Того, кто ближе мне, чем я сам. Неслучайно Марион называет «Исповедь» *гетеро-биографией*⁴, отчетом о моей жизни, который «рассказан мне и мною с точки зрения Другого, исходя из этого особого другого, а именно Бога»⁵. У Деррида все иначе: текст Августина в его

¹ Фуко М. Управление собой и другими. СПб.: Наука, 2011. Р. 82.

² Фуко М. Управление собой и другими. Р. 78.

³ Marion J.-L. Au lieu de soi. Р. 73.

⁴ Ibid. Р. 75.

⁵ Ibid.

интерпретации предстает как «авто-гетеро-био-танато-графия» (если воспользоваться выражением, которое он применяет к своему собственному тексту, «Circonfession»). Деррида прочитывает августиновскую «Исповедь» не как адресованный «главному собеседнику» отчет о событиях внутренней жизни, а как полифонический, многоадресный текст, по строению напоминающий его собственную дискурсивную стратегию: в дискурс, обращенный к Богу и собственной душе, встроено обращение к «Ты», к другу, к ученику. «Исповедь» — это рассказ, который, будучи обращен к кому-то, в то же время ведется *ради* кого-то другого: книга Августина, будучи одной огромной молитвой, обращена к Богу, но в то же время написана *ради* «братьев» и к ним тоже обращена. Двойственность адресата отражает двойственность цели: *и* трансформация субъекта, *и* доступ к истине — но не к истине как истине, описывающей или объясняющей мир и/или субъекта, а к истине, мир и субъекта преобразующей. Именно в силу двойственности адресата «истинствование» не может быть сведено к производству истинных утверждений, к производству констативов, описывающих и открывающих мир. Да, исповедь в качестве истинствования обращена к Богу, знающему субъекта лучше, чем он сам себя знает, к Богу, «и так все знаю-

щему заранее»¹, и уже поэтому истинствование не может быть всего лишь оповещением, а его значение не может быть исчерпано функцией сообщения о каком-либо положении дел², и, шире, эпистемологически значимой функцией выявления мира и вещей мира³. Но в то же время книга «Исповедь» написана *ради* «братьев» и *обращена к* «братьям», и как таковая она исходит из любви к братьям, *caritas*, представляющей собой фундаментальную форму интерсубъективного отношения. В итоге личная история трансформаций души Августина Аврелия, история его обращения, адресованная Богу, оказывается соединена со своеобразным «постскриптумом», с тематизацией и «архивированием» его личного опыта молитвы в обращенном к братьям тексте. Подводя итог своим замечаниям, Деррида пишет, что истинствование — это «свидетельство, быть может»⁴.

Оговорка «быть может» касается не только публичного и письменного характера августи-

¹ *Derrida J.* Sauf le nom. P. 23–24, а также *Derrida J.* Circonfession. P. 57.

² «Производить истину не имеет ничего общего с тем, что вы бы назвали истиной, потому что для признания недостаточно *поставить в известность* <...> *сущностная истина* признания не имеет ничего общего с истиной» (*Derrida J.* Circonfession. P. 50), курсив автора.

³ *Derrida J.* Sauf le nom. P. 24.

⁴ *Ibid.*, курсив автора.

новской исповеди, подразумевающего «испытание удостоверением свидетельства»¹ и превосходящего рамки отдельной жизни². Акцент на обращении, на изменении субъекта не просто указывает на *практический*, а не *теоретический* характер, свойственный «истинствованию» — ведь практический характер присущ любому речевому акту. Акт *facere veritatem* творит не истинные утверждения, не изменения положения дел и даже не самого субъекта речи; в нем творится само *событие истины* — а значит и сам акт истинствования должен обладать характеристиками события, он должен быть совершенно единичным, уникальным, неповторимым. Но что означает «творение» истины? Идет ли здесь речь о праксисе или о поэзисе истины?

Двузначность, которая поддерживается двузначным глаголом *facere/faire*, исчезает, когда Деррида переходит на английский язык, где нужно выбирать между *to do* и *to make*. Деррида выбирает *to make*, производить, изготавливать, выдумывать — и немедленно сталкивается с необходимостью перетолковать классиче-

¹ Ibid.

² Для Деррида свидетель (*testis*) — всегда выживший (*superstes*), всегда своего рода призрак, обитатель посмертия (см. *Derrida J. Poétique et politique du témoignage. Carnets de L'Herne*, Paris: Herne, 2005. P. 45).

ское различие между ποιήσις и πράξις. Действительно, в традиционном понимании художественное творчество имеет своей целью отнюдь не трансформацию самого творца, художника (который своей творческой силой вызывает вещь из небытия), а производство вещи. В отличие от поступка, в котором деятель являет¹ и ставит под угрозу самого себя², производство произведения искусства подразумевает своего рода суверенитет³ творца по отношению к своему творению. Как пишет Арендт, «homo faber действительно господин и хозяин, не только потому, что он господин природы или научился ее себе подчинять, но также и потому что он господин самому себе и своим собственным действиям»⁴. Но именно против подобной редукции facere к fabricare Деррида и возражает. Хотя событие, моя субъективность и истина «производятся» в некотором смысле моей собственной речью, их источник находится вовне, а значит — в Другом. В частности, именно поэтому истинствование не может быть редуциро-

¹ Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетей. 2000. С. 233.

² Фуко М. Управление собой и другими. Р. 76.

³ Суверенитет не в смысле Гоббса или Шмитта, а в том смысле, в котором французская философия (Левинас, Рикер, Деррида и проч.) говорит о «суверенном субъекте».

⁴ Арендт Х. Vita activa. С. 185, перевод изменен.

ванно к моему собственному речевому акту, который своей иллокутивной или перлокутивной *силой* преобразует обстоятельства¹. «Творение истины» обязано быть гетерологично, оно обязано включать Другого. Но «творение истины» не сводится и к поступку: хотя в поступке «поступающий человек всегда оказывается в зависимости от своих собратьев-людей»², здесь речь идет не о зависимости от Другого, а о включении Другого внутрь себя самого. Событие истины, подчеркивает Деррида, предполагает «абсолютное гостеприимство»:

Что это значит — “производить” истину? Если кто-то произвел истину в перформативном смысле <...>, она уже не может быть событием. Для того, чтобы истина могла быть “произведена” в качестве события, она должна со мной случиться: это не продукт, а случай, который со мной приключается, который меня посещает. Это “посещение”. Обычно, когда я говорю о гостеприимстве (используя и не используя левинасовское понятие “посещения”),

¹ Деррида идет настолько далеко, что считает нужным обличить интерес академического сообщества к теории речевых актов в качестве попытки «овладеть историей» (*Derrida J. Composing “Circumfession”*. P. 20).

² *Арендт Х. Vita activa*. С. 177.

я различаю гостеприимство “приглашения” и гостеприимство “посещения”¹. Когда я кого-то пригласил, я остаюсь хозяином дома: “Приходи, приходи ко мне, чувствуй себя как дома” и так далее, “но ты должен уважать мой дом, мои обычаи, мой язык, обычаи моего народа” и так далее. “Добро пожаловать, но при соблюдении определенных условий”. Однако “посещение” есть нечто иное: абсолютное гостеприимство предполагает, что неожиданный гость имеет возможность прийти, он может прийти и быть принят без каких бы то ни было дополнительных условий. Нечто случается, приходит, это вторжение, разрыв — и именно таковы условия события².

Истинствование есть форма абсолютного, безумного³, невозможного гостеприимства: безумного, потому что бесцельного, лишенного любой отличной от самого себя цели, а гостеприимства, потому что истинствование пред-

¹ Visitation — посещение Елизаветы Марией (Лк 1:39–49).

² Derrida J. Composing “Circumfession”. P. 20.

³ См. у Н.С. Автономовой: «Когда хозяин, *словно впадая в безумие*, ломает заслоны между собой и гостем и начинает действовать, превышая все меры мыслимого усердия и превращая свою собственность в дар, возникает ситуация безусловного гостеприимства. Да, она невозможна» (Автономова Н. Философский язык Жака Деррида. С. 248, курсив наш).

ставляет собой мою собственную речь, в которую *введен* Другой¹. Однако этот другой — это не августиновский другой как *interior intimo* meo, а Другой как чужой. Если воспользоваться метафорой тела-текста, то можно сказать, что в истинствовании я не просто обращаюсь к Другому и даже не просто отвечаю на его молчаливый зов: я обнаруживаю внутри моей собственной речи речь другого как трансплантированное в нее чужое, инородное тело.

Для Деррида архетипическим примером вторжения Другого в собственное тело субъекта служит обрезание², этот телесный знак принадлежности традиции, который субъект сам не выбирает и от которого он не в состоянии избавиться. Другой оставляет на мне, на моем теле след, который я не могу в конечном итоге ни отвергнуть, ни усвоить; значит, мое тело перестает быть в полной мере моим собственным, но принадлежит и мне, и другому, причем другому в большей степени, чем мне самому. Деррида пишет: «Тот, кто исповедуется <...>, —

¹ И поэтому «творение истины» — это не одна из форм акционистского искусства, в котором также имеет место сходное сближение *ποιεῖν* и *πράττειν*: у Деррида Другой оказывается вовлечен в мой творческий акт на гораздо более глубоком уровне.

² Название автобиографии Деррида — слово-гибрид, составленное из *confession* (исповедь) и *circumcision* (обрезание).

это другой во мне или я как другой, что, однако, не снимает с меня моей ответственности. Я ответственен за другого»¹. Чужая речь, речь Другого, звучащая в исповеди как признании, не остается полностью чужой, внешней — и парадоксальным образом именно поэтому я не могу просто-напросто присоединиться к ней, не могу ей подчиниться, как подчиняются насилию, идущему извне². Перетолковывая Августина,

¹ *Derrida J. Composing "Circumfession". P. 25.*

² Своеобразие подхода Деррида будет видно, если мы посмотрим на гегельянскую интерпретацию роли «чужой речи», чужого дискурса у Августина, которую предлагает переводчик Августина Дж. Дж. О'Доннел. Он считает, что Августин смог перетолковать признание вины в терминах присоединения к чужой речи, и в результате то, что с юридической точки зрения можно истолковать как «акт саморазрушения», с психологической точки зрения приобретает конструктивный характер: «*confessio* — это утверждающая речь, потому что она утверждает то, что сказал бы другой. Это нарратив или признание, в котором воля говорящего приводится в соответствие с волей или мнением другого человека, обладающего авторитетом. Это отвержение самого себя ради большей или иной истины <...> Главное достижение и хитроумие Августина заключается в том, что он понял, что исповедь, напротив, может иметь характер устроения себя — что единство нарратива представляет собой драгоценную жемчужину, которую можно приобрести, несмотря на различные возражения, путем риторического самоуничижения, становящегося утверждением самого себя» (*O'Donnell J.J. Augustine Unconfessions // Augustine and Postmodernism. P. 218*). В отличие от предлагаемого О'Доннелом «терапевтического» толкования *confessio* Дер-

Деррида показывает, что в исповедании, в покаянном признании вины *чужая речь усваивается и присваивается*, не теряя своей чуждости, что в моей речи звучит голос другого, который *до определенной степени* делается моим собственным. Но только до определенной степени! «Исповедь никогда не является моей собственной. Будь она моей, она не была бы исповедью»¹.

Этот переход от автоаффицирования к гетеоаффицированию и обратно заставляет вспомнить Левинаса, у которого властная мольба Другого и моя собственная речь тоже не разведены ясно и четко, а различие между ними описывается в терминах двусмысленности, амбивалентности и метафоры:

Возможность анахронически обнаружить приказ в самом послушании, получить приказ от самого себя: это превращение гетерономии в автономию есть тот способ, которым случается Бесконечное, и который замечательным

рида настаивает на том, что «истинствование» исключает любое целеполагание: все, что может быть сказано *ради* признания вины, *ради* того, чтобы улучшить, примириться с прошлым, испытать радикальную трансформацию или, тем паче, присоединиться к чужому дискурсу власти, не может быть «производством истины», а представляет собой лишь пародию на него.

¹ Derrida J. Composing "Circumfession". P. 25.

образом выражен в метафоре закона, написанного в совести, примиряющей <...> автономию и гетерономию¹.

Левинас использует слово «метафора», однако «метафора» Закона, *написанного* в совести (Иер. 31:33, Рим. 2:15), или, точнее, в сердце (или еще точнее *на* сердце, на самой чувственности субъекта), далеко не безобидна. Можно понять ее и так, как она представлена у Кафки: заповедь записывается на теле осужденного с помощью адской машины для того, чтобы он ее понял и осознал. Живая плоть субъекта становится своего рода «средой феноменализации» для закона, который субъекту исходно чужд. Но перенесенная мука все изменит: закон, будучи записан ранами на теле, перестанет быть чем-то внешним и чужим, он превратится в неотъемлемую часть тела субъекта и его сознания. Пытка — вот единственный способ инкорпорировать чужую речь, чужой закон в тело моей речи, а Другой, навязывающий ее нам — безумец и садист. Левинас же предлагает совершенно другую интерпретацию этого стиха. Речь не идет о стратегии, которая позволила бы превратить то, что мне полностью чуждо и враждебно, в мое внутрен-

¹ *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 232.*

нее и собственное. Речь не идет об инкорпорировании чужой речи, о включении ее в тело моей собственной. Это лишь метафора. Да, «бесконечно чуждая мне заповедь становится моим “внутренним” голосом»¹, но эта заповедь, которая «дает мне повеление моим собственным голосом», мне в конечном итоге принадлежать не будет.

Область моего (моей речи, автономии, свободы начала) и область чужого (приказа, заповеди, того, что было мне внушено помимо меня, посредничества, гетерономии) «пересекаются», и это пересечение — присваивание моей речи статуса «речи Другого» или, наоборот, присвоение чужой речи — описывается Левинасом в терминах «пророчества» и «откровения, которое постоянно обновляется». Но у Левинаса это «присвоение» чужой речи происходит по схеме «субституции»: я замещаю другого, и именно в этом замещении состоит моя собственная незаменимость. Моя речь замещает речь другого, а именно речь Бога — и присваивается Ему, становится Его речью, пророчеством, не отчуждаясь от меня, не теряя статуса моей собственной речи. Если можно так выразиться, Я не столько присваивает чужую речь, сколько берет ее напрокат; я присва-

¹ *Lévinas E. Autrement qu'être. P. 230.*

иваю себе слова Другого только для того, чтобы «дезаппropriировать», отдать свою собственную речь. Парадигмой такого замещения-усвоения оказывается чтение и истолкование Писания. Комментируя стих «Господь Бог сказал — кто не будет пророчествовать?» (Амос 3:8), Левинас пишет: «Я становлюсь автором того, чему внимаю»¹. Мое истолкование «обновляет» Откровение², делает получателя Откровения «соучастником» «в Деле Того, кто открывается в пророчестве»³. И поэтому те слова, которыми я «во имя Господне» провозглашен заложником, замещающим Другого, оказываются тем «перформативом», который «анахронически», задним числом, в темпоральной петле конституирует «мое собственное» Я, обнаруживающее себя автором этих слов.

Этот «анахронизм» показывает, что левинасовский субъект — субъект, отвечающий другому: «вот я», 'הנה, «фактичен» — фактичен в том смысле, что он *factus*, сотворен, что он «производится» этим высказыванием, которое соб-

¹ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 2004. P. 124*

² Ср. также «Откровение производится тем, кто его получает» (*Lévinas E. Autrement qu'être. P. 244*).

³ *Lévinas E. L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris, 1982. P. 10.*

ственно и конституирует его в качестве Я, в качестве субъекта ответственности¹. Неслучайно Левинас, рассуждая о знаке, который Я подает другому, использует слово *aveu*, «признание»²: ответ другому носит характер *confessio* в смысле «признания долга», признания вины. Я всегда «без вины виновато», потому что Я замещает собой Другого — замещает его вплоть до «одержимости», вплоть до безумия признания³ ответственности за преступления, совершенные против меня самого. «Истинность» признания должна отступить перед его «правдивостью»: отвечая другому, признавая ответственность, Я свидетельствую не о произошедших событиях, не о своей (имеющей место или нет) вине, но о том, что «я замещаю другого, но ме-

¹ Рудольф Бернет, размышляя о темпоральной структуре левинасовской ответственности, отмечает ее сходство с психоаналитическим представлением о травме, которая также обнаруживается «задним числом», ретро-активно (см. *Бернет Р. Травмированный субъект // (Пост) феноменология. Академический проект, 2014. С. 123–144*).

² *Lévinas E. Autrement qu'être. P. 125.*

³ Историческую связь *confessio* с безумием подчеркивает О'Доннелл: «Рассуждая в терминах классической античности, можно вспомнить слова Псевдо-Квинтилиана о том, что каждый, кто исповедует свою вину (он рассуждал о преступниках, признающих совершенное ими деяние), должен быть безумцем (*demens*)» (*O'Donnell J.J. Augustine Unconfessions. P. 218*).

ня никто не может заменить»¹. И здесь Левинас явным образом обращается к Августину: истина ответа *אמת*, истина свидетельства «о славе Бесконечного» — это не *veritas lucens*, истина просвещающая и являющая мир, а *veritas redarguens*, «истина обвиняющая или ставящая под вопрос»².

Как и Марион, Деррида — анализируя, перерабатывая и трансформируя философский жест Августина — воспроизводит многие тезисы Левинаса, но придает им совершенно иное, нетеологическое, прочтение. Как и Левинас, Деррида видит в *confessio* не столько хвалу, открытую для общей литургической практики³, сколько признание. Как и у Левинаса, у Деррида субъект истинствования производится актом адресной речи, в которой другой «возникает» помимо воли я, помимо его суверенитета⁴.

¹ *Lévinas E. Autrement qu'être. P. 200.*

² *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 255.*

³ *Marion J.-L. Au lieu de soi. P. 70.*

⁴ Ср.: «Я начинается не с автоаффицирования суверенного я, способного позже посочувствовать другому. Я начинается с травмы, у которой нет начала, которая предшествует любому автоаффицированию. Я начинается с травмы появления [*surgissement*] другого» (*Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. Paris: Grasset, 1993. P. 209*). У Левинаса Я «одержимо» Другим: запаздывая по отношению к самому себе, не будучи в силах нагнать это опоздание, Я обнаруживает себя «затронутым», аффицирован-

Как и у Левинаса, этот субъект нестабилен и нетождественен самому себе. Но Деррида считает, что эта способность субъекта к радикальной трансформации делает само понятие *confessio qua facere veritatem* проблематичным и внутренне противоречивым: я обязан быть тем, кем я был раньше — но в то же время я есмь тот, кто радикально изменился. Отвечая Филиппу Капеллю, Деррида говорит: «если я говорю: “я исповедую”, это значит, что Я есмь тот, кто есмь, что Я есмь и тождественен сам себе»¹. Признаваясь в проступке и отрекаясь от него, я изменяю себя, я перестаю быть тем, кто совершил этот проступок, а значит, я уже не тот, кто может в нем признаться, кто может исповедать его. Это Я утрачивается, оно остается в прошлом: «исповедь, если она случается, перечеркивает меня», говорит Деррида². Если для Мариона *confessio* служит инструментом или даже мотором *conversio*, то для Деррида, напротив, самый акт *conversio* — в силу присущего ему исторического характера — делает *confessio* недействительным: рассказан-

ным инаковостью другого на уровне, находящемся глубже, чем уровень сознания (*Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 158–160.*)

¹ Confessions and “Circumfession”. A Roundtable discussion with Jacques Derrida // *Augustine and Postmodernism. P. 32.*

² Ibid. P. 33.

ная правда оказывается неотличима от литературной *фигкции*. Именно балансирование на грани между «правдивым отчетом о том, что было со мной, о моем внутреннем опыте» и выдумкой (литературным произведением, приукрашенной версией действительности или простой ложью), присущее исповеданию, и составляет своеобразие сотворения истины, *facere veritatem*. Здесь Деррида расходится с Августином, для которого Бог служит гарантом истины рассказа, а любовь братьев к говорящему — гарантом доверия его словам¹. Однако все то, о чем можно рассказать, что можно засвидетельствовать, тем самым оказывается уже не моим собственным, а общим достоянием; самый жест *caritas*, предлагающий (принуждающий!) читателей стать «братьями» и «друзьями», подразумевает, что мой опыт *confessio qua facere veritatem* может быть передан другим, что он служит примером для имитации: «подражайте мне, как я — Христу» (1Кор. 4:16). Любовь к братьям вносит педагогический момент, то есть момент целеполагания: *значит*, делает вывод Деррида, *caritas* исключает полную искренность, превращая ее в экономику жертвенности. В итоге субъект *confessio* оказывается обречен на одиноче-

¹ О Боге как гаранте истины см. стр. 212–250.

ство: он незаменим незаменимостью хайдеггеровского *Dasein*, которое должно в конечном итоге умереть не чужой, а своей собственной смертью¹.

Мы имеем дело с той же трудностью, которая лежит в основе спора между Анри и Мальдине: описание радикальной трансформации субъекта в терминах события, которое случается в личной истории субъекта, в терминах «перемены ума», меняющей один смысловой строй на другой, отменяющей старый смысловой режим и устанавливающей абсолютно непредвиденный, новый, приводит к нагромождению апорий. Деррида пытается выйти из положения, используя понятийный язык феноменального/нефеноменального, явленного/неявленного. Событие *conversio* — это не просто духовная революция; это революция, которая должна остаться скрытой, неявленной. Радикальная трансформация субъекта не может быть явлена ни себе, ни другим, потому что любой отчет о ней сделал бы явным, вывел бы на свет то, что должно навсегда остаться тайным — тайным даже от самого себя, «каков я сейчас», по сравнению с самим собой, «ка-

¹ *Derrida J. Demeure. P. 28.* Сам Августин, впрочем, особо отмечает, что братья «делят смертную долю мою» (*Conf. X, IV, 5*), то есть для него субъект истинствования не отделен от возлюбленных братьев даже в смерти.

ким я был» (*Confessiones* X, IV, 6). Потому-то единственно приемлемой формой исповедального нарратива может быть лишь художественное произведение, фикция, выдумка, ложь, поскольку самой своей ложностью он указывает на недоступную для феноменализации, но в то же время сущностно необходимую для субъекта истину. Деррида, не колеблясь, интерпретирует *facere veritatem* как «производство истины», а не как «делание истины»: тот праксис, в котором возникает истина, в конечном итоге всегда оказывается поэзисом, творчеством, даже если художественным творением становишься ты сам.

Значимость интерпретации *facere veritatem* отнюдь не исчерпывается историей философии. Мы постоянно описываем, конструируем и изменяем сами себя в различных актах обращенной к Другому речи — будь то автобиографическая проза, исповедь, беседа с психотерапевтом или даже записи в личном блоге. Вопросы о статусе истины в данных актах речи, вопросы о роли другого и других в моем понимании самого себя, вопрос о возможности радикальной трансформации субъекта — это, безусловно, вопросы практические, возникающие из практики речи. И, как показывает дискуссия между Деррида и Марионом, — это одновременно вопросы эстетические, вопро-

сы, неразрывно связанные с классической темой истины в искусстве. Аскетическое делание часто рассматривалось как искусность, техничность — может быть, наступило время увидеть его и как творчество, и даже как политический акт.

Обещание: создание события

Еще слышали вы, что сказано древним:
«не преступай клятвы, но исполняй пред
Господом клятвы твои». А Я говорю вам:
не клянись вовсе.

Мф. 5:33-34.

Истинно говорю вам, если будете иметь
веру и не усомнитесь, не только сделаете
то, что сделано со смоковницею, но если
и горе сей скажете: поднимись и ввергнись
в море, будет; и всё, чего ни попросите
в молитве с верою, получите. И когда
пришел Он в храм и учил, приступили
к Нему первосвященники и старейшины
народа и сказали: какою властью Ты это
делаешь? и кто Тебе дал такую власть?

Мф. 21:21-23.

Что значит «обещать»? Может ли обещание
быть истинным, и если да, то в каком именно
смысле? Человеческое слово сущностно связа-
но с истиной, однако истина исповеди, проще-

ния или обещания отличается от истины, являющей нам мир. Человеческое общение — не просто коммуникация, не просто передача собеседнику определенной информации; лишь иногда слово, обращенное к другому человеку, так называемая «адресная речь», может быть сведено к содержанию какого бы то ни было сообщения. Каким именно образом слово может сообщать истину, то есть являть нам мир — одна из старейших проблем философии языка; однако существует немало форм речи, которые не констатируют истину, но и не вводят в заблуждение. Аристотель в качестве примера таких высказываний приводит просьбу или мольбу; но можно вспомнить о прощении и обещании, о похвале и проклятии, о пророчестве и о голосе совести. Как мы уже видели, воспроизведение чужой речи в рамках своей собственной (чтение Писания в религиозном контексте, цитирование в светском) может быть отнесено к тому же регистру. Наиболее изученным примером подобной формы человеческого общения являются так называемые «перформативные высказывания», то есть те слова, которые определенным образом меняют социальные реалии; как мы уже видели, теория речевых актов во многих отношениях служит удобным отправным пунктом для анализа речи. Но можно ли рассматривать обещание как рутинный ре-

чевой акт, подчиняющийся определенному ритуалу? Или же каждое обещание начинает нечто новое, то есть представляет собой особого рода событие?

В эпоху фейсбука немало форм человеческой совместности — научные семинары и конференции, политические митинги, безобидные посиделки в кафе и кровавые революции — начинаются с нажатия кнопки «create event», «создать событие»: множество events, играющих существенную роль в нашей личной, научной и общественной жизни, начинаются с этого нехитрого акта письменной речи. Однако можно ли на самом деле словом *создать* (образовать, произвести) *событие* как нечто новое, непредсказуемое, разрывающее автоматическое течение времени — или же мы обречены вечно давать объявления о различных *мероприятиях*, заранее вписанных в рутину социальных обязательств? Может ли речевой акт, то, что мы «делаем» словами — будь то заключение брака, провозглашение новой государственности или же простое обещание быть искренним, говорить правду — лечь в основу *нового* способа быть с другими как в частной, так и в общественной жизни? В этой главе мы снова обратимся к идеям Деррида о событии, но на этот раз его собеседниками станут Джон Остин, Джон Сёрл и Ханна Арендт. Нашей путеводной

нитью станут следующие вопросы: что такое обещание, какой властью мы обещаем, какую роль в обещании играет личное отношение к Другому и безличная власть обещать.

Мы начнем с того, что напомним читателю некоторые важные моменты в споре Деррида с Сёрлом, который в своих работах развивал идеи Остина. Сразу предупрежу, что я не ставлю своей целью осветить полемику Деррида с Сёрлом во всей полноте; здесь я воспроизведу только те ее моменты, которые необходимы для того, чтобы развернуть дальнейшую собственную аргументацию. Остин считает, что исходить следует не из ценности адресной речи для установления истины или лжи, а из *социальной функции языка*. Язык не может рассматриваться в отрыве от того социального пространства, в котором он развивается и живет¹, и, соответственно, его роль не сводится к *апофансису*, к выявлению истинных (или же ложных) фактов: адресная речь служит в первую очередь для создания *связей между людьми*² — но только если выполнены определен-

¹ Austin J.L. Philosophical papers. Oxford: Oxford University Press, 1979. P. 245.

² «“Я обещаю...” обязывает меня, налагает на меня духовные вериги» (Austin J. L. How to do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, 1962. P. 10, русский перевод см. Остин Дж. Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 20).

ные условия, а именно условия «успешности» перформатива. Другими словами, когда мы обращаемся с речью к другому человеку, нечто может произойти, *нечто происходит*. Что же именно? Согласно Остину, в этот момент возникают или же фиксируются определенные социальные обязательства, связывающие участников коммуникации. Эти условия, относящиеся к социальной функции языка, носят характер общественного уговора, «конвенциональной процедуры»¹, а значит, они установлены «в соответствии с набором конститутивных правил»², которые касаются как внешних условий (кто и в каких обстоятельствах уполномочен совершать данные действия), так и внутренней расположенности участников (их искренности, наличия соответствующих намерений и проч.). Например, при заключении брака необходимо, чтобы лица, вступающие в брак, не состояли в другом браке; если речь идет о свидетельских показаниях, необходимо, чтобы тот, кому доверяют, был свидетелем *bona fide*, хорошо информированным и т.д. Эту образцовую в своей ясности схему Деррида пытается

¹ Austin J. L. How to do Things with Words. P. 14 / Остин Дж. Избранное. С. 25.

² Searle J. R. Speech acts. An essay in the philosophy of language. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. P. 37.

деконструировать. Перечислим его основные аргументы.

Во-первых, Остин, а за ним и Сёрл в своем анализе исключают из рассмотрения многие формы речи, в частности, цитирование, письменную речь, литературную фикцию, театр, жесты и проч. Ограничивая свой анализ рамками *успешной коммуникации в устной речи* и отмечая другие формы речи как «паразитарные»¹, они, разумеется, отдают себе отчет в том, что используют «упрощенную и идеализированную модель» коммуникации, однако с точки зрения Сёрла именно в использовании упрощенных моделей и заключается научность философского метода, подобная научности «настоящих» наук, например, экономики. Обосновывая свою позицию, Сёрл пишет:

Я собираюсь рассматривать лишь простые и идеализированные случаи. Этот метод, а именно метод построения идеализированных моделей, аналогичен теоретическому конструированию, применяемому в большинстве наук, например, при построении экономических моделей².

¹ *Derrida J. Signature événement contexte // Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 386–387.*

² *Searle J. R. Speech acts. P. 56.*

Деррида, однако, рассматривает это методическое упрощение как чрезмерное и недопустимое, поскольку использование такой модели в конечном итоге вынуждает Остину и Сёрла вернуть в анализ перформативных высказываний эпистемологический критерий «истинности»¹, от которого они, собственно говоря, и собирались избавиться. Второе возражение Деррида касается вопроса о том, «чьей силой» осуществляется изменение положения дел и образование социальных связей. Если эта сила отождествляется с иллюкутивной или перлокутивной силой перформативного высказывания, то есть, в конечном итоге, с моим «хочу-сказать», *vouloir-dire*, с моей интенцией значения, то из этого следует, что субъект высказывания обладает суверенной властью над ситуацией и самим собой, причем, разумеется, в той мере, в которой всякий суверен связан ритуализированными формами осуществления своей суверенной власти. Здесь мы переходим к третьему возражению Деррида. Остин подчиняет адресную речь обстоятельствам ее произнесения²: речевой акт может быть успешным, только если был соблюден определенный ритуал, если осуществляется своего рода

¹ *Derrida J. Signature événement contexte* P. 383.

² *Ibid.* P. 385.

«цитирование»¹, воспроизведение некоторого образца. Деррида же считает, что та самая «цитируемость», которая наделяет перформативное высказывание способностью «производить» событие, вступает в конфликт с уникальностью этого события. Причем если в работе «Подпись — событие — контекст» Деррида лишь указывает на «странную логику», согласно которой «событийность события» обеспечивается «повторяемостью», вытекающей из ритуализированных условий успешности перформатива, в последующих работах он занимает более резкую позицию. В частности, на конференции в университете Виллановы он говорит:

Несмотря на все оговорки, которые я считал нужным делать, когда шла речь об остиновской теории констатирующих и перформативных речевых актов, я долгое время считал, что перформативный речевой акт есть способ производства события. Сегодня я считаю, что перформатив на самом деле представляет собой утонченный способ нейтрализовать событие. Я совершаю речевой акт, подчиняясь определенным условиям, условностям, условным условностям. У меня есть способность вести себя таким образом и производить событие

¹ Ibid. P. 387.

актом речи. А значит, я могу или смею быть хозяином ситуации, принимая во внимание эти условности: могу, например, открыть заседание на конференции. Я могу сказать “да” во время бракосочетания и так далее. Но именно потому, что я оказываюсь хозяином ситуации, владею ей, оказывается, что эта власть над ситуацией ограничивает событийность события. Я нейтрализую событийность события именно перформативностью речевого акта¹.

Итак, теория речевого акта подчиняет событие в его уникальности моей власти, с одной стороны, и условиям его повторяемости, «цитируемости» — с другой. Субъект как производитель события речи выступает как хозяин собственной судьбы, а событие — событие обещания, событие прощения, событие обращения к другому человеку в его инаковости — редуцируется к изначальному ритуалу, обеспечивающему принудительность социальных связей. Попросту говоря, теория речевых актов в ее англо-американском изводе редуцирует *событие речи* к созданию определенного «мероприятия», которое может осуществляться правильно или неправильно — в зависимости от того,

¹ Derrida J. Composing “Circumfession” // Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 20.

насколько тщательно были исполнены соответствующие процедуры.

Деррида же предлагает распространить достижения теории речевых актов на все формы адресной речи. Любая обращенная к другому речь может быть рассмотрена как свидетельство, понимаемое в достаточно широком смысле. Но такое расширение области аналитической работы немедленно выводит на первый план *проблему доверия*. Уже Остин отмечал, что констатирующие утверждения в адресной речи выступают как своего рода имплицитное свидетельство, которое, как и всякое свидетельство, предполагает доверие между собеседниками. Когда я сообщаю другому, что «кот лежит на коврике», я тем самым уже свидетельствую ему о своем внутреннем состоянии: «я верю, что кот находится на коврике»¹. С точки зрения Деррида эта имплицитная отсылка к доверию означает, что обещание искренности служит своего рода «условием возможности» любой вербальной и невербальной коммуникации. Он пишет:

Как только мы открываем рот, как только мы обмениваемся взглядом, пусть и в молчании, «верь мне» уже задействовано, уже отзывается в другом. Никакая ложь, никакое клят-

¹ Austin J.L. Philosophical papers. P. 248.

вопреступление не смогут преодолеть этот призыв к вере; они в состоянии лишь подтвердить его; профанируя его, они могут лишь подтвердить его непобедимость. Я могу солгать, нарушить клятву, предать, только если я обещаю под клятвой (неявной или явной) говорить то, в истинность чего я верю, и претендую на верность этому обещанию¹.

Иными словами, адресная речь — в силу самого наличия адресата — мыслима только в ситуации *исходного доверия*. Разумеется, обещание искренности неизбежно будет нарушено, доверием злоупотребят; однако с точки зрения Деррида «осечки» перформатива, нарушения обещания и даже клятвопреступления представляют собой вовсе не *патологические ситуации*, которыми при рассмотрении *нормы* можно и нужно пренебречь, а основную форму существования речи. Доверие, *пусть даже и поправное*, предполагается самим понятием обещания, а значит, и самим нашим представлением о языке как о медиуме интерсубъективных отношений. Именно поэтому Деррида так много внимания уделяет периферийным формам адрес-

¹ *Derrida J. Poétique et politique du témoignage. Carnets de L'Herne, Paris: Herne, 2005. P. 49.* Все цитаты из этой работы даются в неопубликованном переводе А.Н. Скоробогатова.

ной речи: апострофе в мистическом трактате¹, обращению к читателю в литературном произведении, то время как в теории речевых актов эти формы речи оказываются «за рамками» аналитической работы. Это связано с отличием исходных предпосылок у Деррида и у Остина и его последователей. Для Остина речевые акты представляют интерес постольку, поскольку в них образуются *действительные социальные связи*, а условием таких связей является полная *ответственность* субъекта за свои слова. Соответственно, в оптике Остина любые формы игровой, фиктивной, «несерьезной» речи должны быть выведены из рассмотрения, поскольку за них субъект не несет полную ответственность и, следовательно, они не предполагают образования каких бы то ни было обязательств². Деррида же хочет показать, что социальные связи, напротив, немыслимы вне обращенной к Другому речи. Именно поэтому «вырожденные» случаи адресности — например, обращение писателя к читателю — не могут быть исключены из рассмотрения лишь потому, что коммуникация

¹ См. анализ апострофы в Ареопагитиках в «Как не говорить» (*Derrida J. Comment ne pas parler // Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée. 1987. P. 524–540*); обращение автора к читателю в автобиографическом рассказе интерпретируется как свидетельство в «Пребывании» (*Derrida J. Demeure. Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998*).

² *Austin J.L. Philosophical papers. P. 240–241.*

в них остается «неуспешной»¹, и действительных социальных связей (например, обещания или приказа) в них не возникает. *Событие речи в качестве события* — будь то прощение, обещание, приветствие — не может быть сведено к «мы с тобой так договорились», к «я беру на себя ответственность», к «я передаю тебе свои полномочия»; такое описание речевой коммуникации не годится даже в качестве модели, потому что в нем упускается из виду самый существенный элемент ее структуры.

Как и Левинас, Деррида считает, что разговор с Другим не может быть сведен ни к передаче информации, ни к функционированию социальных условностей, договоренностей, конвенций, что в основе любого речевого обмена лежит доверие *к другому человеку как к Другому*. Левинас писал:

Выражение заключается не в том, чтобы
дать нам доступ к внутренней жизни Другого.

¹ См. статью Х. Кенаана, где он отмечает, что в аналитической философии стандартом коммуникации выступает «успешный коммуникативный акт». Однако «если для Сёрла ясно, что выбор Остина представляет собой лишь “вопрос о стратегии исследования”, для Деррида этот выбор служит признаком очень спорной метафизической исходной позиции» (*Kenaan H. Language, philosophy and the risk of failure: re-reading the debate between Searle and Derrida // Continental Philosophy Review. 2002. Vol. 35. P. 112*).

Другой, выражая себя, не дает себя нам — и, следовательно, сохраняет свободу лгать. Но лживость и правдивость уже предполагают абсолютную подлинность лика <...> Ради поиска истины я оказываюсь в отношении с ликом, который подтверждает сам себя, чья эпифания уже есть честное слово. Любой язык как обмен вербальными знаками уже отсылает к этому изначальному честному слову¹.

Для Деррида, как и для Левинаса и Фрейда, «неудача» является вовсе не случайной аномалией, которой можно и нужно пренебречь при описании нормы. Наоборот, «осечка перформатива», ложь, провал эмпирической коммуникации выступает аналогом фрейдовской «оговорки» или «описки», появление которых в речи указывает на наличие некоторой нефеноменализируемой — *sui generis* трансцендентальной — структуры, лежащей в основе субъективности и интерсубъективности. Для Фрейда такой структурой служит бессознательное, которое прорывается в сознание только в виде снов или неудавшихся действий; для Деррида такой структурой является исходное доверие Другому. Этим доверием можно злоупотребить, но реальную коммуникацию представить без

¹ *Lévinas E. Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité. Paris: Kluwer, 2003. P. 221.*

него нельзя, потому что *субъект речи как таковой, субъект ответственности, вторичен по отношению к Другому*. Все формы социальных связей вторичны по отношению к событию речи, поскольку тот субъект, которому можно вменить ответственность, не есть нечто готовое или хотя бы устойчивое. Напротив, субъект возникает, или, точнее, постоянно производится заново в обращенном к Другому слове.

Деррида выстраивает аналогию между возникновением этического субъекта в акте адресованной к другому речи с появлением на свет «народа Соединенных Штатов Америки»; этот «добрый народ», «во имя и по уполномочию (in the Name, and by Authority)» которого объявляется о создании Соединенных Штатов, возникает лишь ретроактивно, задним числом, в тот момент, когда эта конституция подписывается отцами-основателями¹. Этическая трансформация, которую субъект переживает, обещая, по форме напоминает политический акт основания суверенного государства, составляющий самую суть американской революции. Аналогия с возникновением политического субъекта в декларации суверенитета показывает, что *существование речи неотделимо от «производства субъекта»*.

¹ Derrida J. Declarations of Independence // Derrida J. Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 46–54.

ективности»: субъект ответственности не предшествует речевому акту, но, напротив, этот лишенный самотождественности субъект как таковой возникает в том же самом речевом акте, в котором он на себя эту ответственность берет. Здесь видно радикальное отличие теории Деррида от аналитической теории речевого акта. В одной из ранних работ Остин объясняет, что речевой акт «я обещаю» (который всегда подразумевается в высказывании «я знаю») основан на передаче другому властных полномочий действовать на основании моих слов:

Сказав «я обещаю» <...>, я не просто объявляю о наличии у меня такой интенции, но, используя данную формулу (исполняя данный ритуал), я связываю себя с другими и ставлю на кон свою репутацию... Сказав «я знаю», я даю слово другим: я передаю другим свои полномочия (*authority*) сказать «S есть P» <...> Если я сказал «я обещаю», ты имеешь право (*entitled*) действовать на основании моих слов <...>, право сказать «я знаю» поддается передаче, как и любые другие полномочия (*authority*). Грубо говоря, я могу быть ответственным за то, что ты попал в беду¹.

¹ Austin J.L. Philosophical papers. P. 99–100, курсив автора.

Это рассуждение интересно тем, что здесь (в отличие от более поздней версии теории речевых актов) Остин утверждает, что сама ситуация адресной речи неявно предполагает доверие слушающего, причем это доверие создает ситуацию ответственности со стороны говорящего. Другими словами, с точки зрения Остина речевой акт, будучи светским аналогом «тайносовершительных формул»¹, предполагает наличие определенной политико-религиозной традиции доверия, внутри которой субъекты обмениваются полномочиями и ответственностью. Само же существование этой традиции, равно как и предполагаемого ею самотождественного субъекта ответственности под вопрос не ставится, поскольку Остин, а за ним и Сёрл, ограничивают свое исследование рамками философии языка. Деррида же ведет анализ *одновременно в двух плоскостях*: в плоскости *этической философии субъекта* (и тут тема становления субъективности занимает центральное место) и в *плоскости политической*. Именно постоянное пересечение этих двух планов исследования и делает его мысль столь трудной для читателя.

¹ О связи теории речевых актов, теории социальных актов А. Райнаха и литургических тайносовершительных формул см. *Mulligan K. Promisings and Other Social Acts: Their Constituent Structure // Speech Act and Sachverhalt. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987. P. 33.*

С точки зрения этики и философии субъекта остиновское описание представляется Деррида глубоко неподлинным: в этической ситуации мои полномочия как таковые возникают в тот момент, когда я нечто обещаю Другому — еще не имея на то никакого права, никаких оснований, никаких полномочий. Именно доверие Другого создает мой авторитет, мои полномочия, мою ответственность и, в конечном итоге, меня самого — а вовсе не наоборот. Однако природа этого доверия не может быть прояснена без обращения к политической, а точнее, телолого-политической сфере.

Этическая проблематика соединяется с политической в вопросе об *autorité*. Это сложное для перевода слово, и я перевожу его ситуативно как «авторитет», «полномочия» и «авторитетность»; в важных для дальнейшего обсуждения текстах Монтеня и Паскаля *autorité* переведено как «власть». Приведу цитату из Арендт, которая, на мой взгляд, проясняет комплексный характер этого понятия:

Поскольку авторитетные полномочия подразумевают послушание, их часто принимают за определенную форму насилия или власти. Однако авторитетность исключает использование внешних способов принуждения: использование силы показывает, что авторитета

самого по себе оказалось недостаточно. С другой стороны, полномочия, основанные на авторитете, несовместимы с убеждением, которое предполагает равенство и осуществляется с помощью аргументов. Там, где используются аргументы, авторитетные полномочия бездействуют¹.

Когда «старейшины народа» спрашивают Христа, «какой властью» Он иссушил смоковницу, они спрашивают его именно о том, откуда у Него взялись *полномочия* совершать чудеса; как мы увидим, это ровно тот вопрос, который интересует Деррида и Арендт. Чудеса связаны с *верой*; но что значит верить? Как связаны *верить* и *доверять*?

Как всегда социально-политическое прочитывается Деррида как теолого-политическое; анализ *доверия* проводится Деррида в рамках анализа *веры*, понимаемой в самом широком эпистемологическом, религиозном и политическом контексте. Вера же подразумевает отсылку к некоторой сакральной инстанции, которая и выступает гарантом того, что доверие не будет обмануто. Доверие, которое лежит в основе любого речевого обмена, рождается на перекрестье двух разных видов опыта: этического

¹ *Arendt H. Between Past and Future. London: Faber and Faber, 1961. P. 92–93.*

опыта *веры* как открытости совершенно иному и социально-политического опыта нерушимости социальных связей¹. Эти два вида опыта совершенно гетерогенны и в то же время взаимно обуславливают друг друга: этическое не может быть редуцировано к политическому, но в то же время совсем без политического этическое тоже невозможно. Иначе говоря, одного лишь доверия недостаточно: обещание искренности должно быть чем-то подкреплено, на чем-то основано, чем-то обеспечено — и это обеспечение осуществляется посредством *sacramentum*, клятвы.

Клятва нерушима; в этом ее суть, смысл и предназначение, и эта нерушимость гарантируется высшей, сакральной инстанцией:

Свидетельство разворачивается в плоскости *sacramentum*. Та же клятва, например, связывает свидетеля с адресатами свидетельства, но это лишь один пример сцены из зала суда: «Я клянусь говорить правду, всю правду, ничего кроме правды». Эта клятва (*sacramentum*) священна, она означает принятие священного, согласие на вход в святую или священную область отношений с другим. Клятвопреступление в акте святотатства предполагает такую

¹ *Derrida J. Foi et Savoir*. Paris: Seuil, 2001. P. 52, а также 96.

сакрализацию. Клятвопреступник (*perjurator*) совершает клятвопреступление (*perjury*) как такое лишь постольку, поскольку помнит о святости клятвы¹.

Мы клянемся всегда *чем-то*, и то, чем мы клянемся, оказывается вовлечено во все наши обещания — даже те, которые мы не собирались сдержать. Тот, чье имя мы поминаем явно или неявно — бог-гарант клятвы, бог *как* гарант клятвы — это бог политики и права; вера в него скрепляет людей, обеспечивая существование в обществе *правовой, юридической* структуры.

Мы не так уж часто думаем о связи права и веры/доверия, однако нет права без *веры в закон*. Именно *вера граждан в законы*, доверие и уважение граждан к закону как таковому² и образует то, что Паскаль вслед за Монтенем называет «таинственным основанием авторитета и полномочий (*l'autorité*)»³ закона⁴. Автори-

¹ *Derrida J.* Poétique et politique du témoignage. P. 46–47.

² *Derrida J.* Foi et Savoir. P. 30; также см. *Derrida J.* Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité». Paris: Galilée, 1994. P. 30.

³ В русском переводе Ю.А. Гинзбург: «мистическое основание их власти» (*Паскаль Б.* Мысли М.: Изд-во имени Сабашниковых. 1995. С. 93).

⁴ *Montaigne M. de.* Essais. Paris: PUF, 2004. P. 1072 (III, 13), и *Pascal B.* Pensées. Paris: Seuil, 1962. P. 52 (№ 60 по Лафума).

тет закона таинственен, а значит, основание закона заключается в отсылке к сакральной — не-человеческой или сверхчеловеческой — инстанции. Требуя с Антонио фунт плоти, Шейлок говорит:

By my soul I swear
There is no power in the tongue of man
to alter me. I stay here on my bond¹.

Комментируя его реплику, Деррида пишет, что

человеческий язык <...> не может быть соизмерен <...> с абсолютной клятвой, которая связывает [Шейлока] перед Богом... *То есть:* клятва, высказанная на языке человека, есть обязательство, которое человеческий язык не в состоянии отменить или стереть, которым он не может овладеть, которое он не может себе подчинить, освободив от клятвы. Клятва — это связь *внутри* человеческого языка, которую человеческий язык в качестве языка человека разорвать не может <...> Клятва, клятвенное обещание, акт клятвы — это само трансцендирование, это опыт перехода за пределы

¹ Клянусь душою, / Ничей язык меня разубедить / Не в силах; я за вексель мой стою (The merchant of Venice, Акт IV, сцена 1, пер. Т.Л. Щепкиной-Куперник).

человеческого, источник божественного, или, если угодно, божественный источник клятвы¹.

Но Бог, который, согласно Деррида, необходим политике потому, что служит гарантом клятвы — это вовсе не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Как и у Арендт, этот Бог — это «не живой бог и не бог философов, и даже не языческое божество: это политическое орудие (device)»². Мир Деррида, который, как и мир Арендт, является наследником рах Romana, — это мир, где *«мы уже всегда говорим на латыни»*³, то есть мир, в котором,

в отличие от Греции, где благочестие подразумевало непосредственно открывшееся присутствие богов, религия буквально значит re-ligare: быть связанным, обязанным чудовищной, почти сверх-человеческой⁴

¹ Derrida J. Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? Paris: L'Herne, 2005. P. 37.

² Продолжение цитаты: «... согласно которому можно основать Город и установить правила поведения для толпы» (Arendt H. Between Past and Future. P. 131). У Деррида, напротив, речь о толпе не идет: его deus ex machina «работает» для всех, для толпы и для мыслителей, в частной жизни и в общественной.

³ Derrida J. Foi et Savoir. P. 47, курсив автора

⁴ продолжение цитаты: «...чудовищному, почти сверх-человеческому и тем самым обязательно легендарно-

инстанции. Таким образом это мир, в котором бог представляет собой политическую необходимость: в каждом акте общения, который может быть искренним или лживым, в каждом акте неформального свидетельства бог «квази-машинально порождается» в качестве «абсолютного свидетеля», обеспечивающего действительность клятвы¹.

Клятва — это не просто слово, не просто обещание. Как известно, Локк сомневался в том, что атеист может присягать, давать клятву, поскольку атеист отрицает наличие трансцендентной инстанции, «бога». Деррида показывает, что бог, обеспечивающий клятву, не обязан быть Богом откровения; он может быть

му усилию заложить основания, краеугольный камень, усилию построить на века и навеки» (*Arendt H. Between Past and Future. P. 121*). Соответственно, единственной альтернативой теолого-политической концепции нового основания как «исправленного восстановления древнего» (*Arendt H. The Life of the Mind. San Diego: Harvest, 1981. Vol. 2. P. 216–217*) может стать лишь восходящая к Августину мессианская натальность (*Dolan F. M. An Ambiguous Citation in Hannah Arendt's "The Human Condition" // The Journal of Politics. 2004. Vol. 66. № 2. P. 606–609*).

¹ *Derrida J. Foi et Savoir. P. 44*. Равным образом и прощение — политизированное, театрализованное прощение, с просьбой о котором обращаются политические деятели — оказывается одним из конструктивных элементов той сакрализации современного общества, которую Деррида называет «христианизацией, научившейся обходиться без христианской Церкви» (*Ibid. P. 106*).

полностью редуцирован к социальным инстанциям, которые, впрочем, начинают выступать как сакральные. Примером может послужить клятва пионеров:

вступая в ряды Всесоюзной Пионерской Организации имени Владимира Ильича Ленина, перед лицом своих товарищей торжественно обещаю <...> горячо любить свою Родину, жить, учиться и бороться, как завещал великий Ленин, как учит Коммунистическая партия, всегда выполнять законы пионеров Советского Союза.

Эта формула хороша тем, что святость и торжественность клятвы отождествляется в ней с присутствием товарищей, с принудительной силой, встроенной в саму идею социальной ткани. Клятва подразумевает явный или неявный ритуал, который в самой своей повторяемости, предписанности слов, жестов, мыслей и чувств отсылает к обезличенной, механистической социальной связи, возведенной в ранг божественного установления. Для Деррида это значит, что сакральное измерение социальных связей «контаминирует»¹, загрязняет, заражает чистоту моего отношения к Другому.

Итак, связь, которая образуется между мной и другим в речевом акте, двусоставна. Есть те-

¹ Ibid. P. 47.

олого-политическая, принудительная связь, устанавливаемая институциями; но она не исчерпывает моих отношений с другими людьми. Есть и другая, неуловимая, не обеспеченная институциями связь, связь через доверие. Эта этическая «фидуциарная» (*fiduciare*) связь не носит характера конвенции, общественной условности, но, напротив, сама служит условием существования «всякого онто-антропо-теологического горизонта»¹. Но ни доверие, ни клятва не явлены нам в чистом виде; эти *два вида опыта* — опыт абсолютно уникальной инаковости и опыт сакральной, безличной социальности, опыт события и опыт машинального — *постоянно переходят один в другой*. Не может быть ни государства, ни права, ни институций, ни науки, ни религии, ни даже «социальной связи» без «исходного», «элементарного» доверия Другому — однако это доверие Другому невозможно без отсылки к техническому, воспроизводимому, автоматическому и сакральному². Требование справедливости — всегда единичной и невычислимой — подразумевает установление универсалистских, безличных институций права³. Как всегда у Деррида, оказывается, что чистое укоренено в нечистом,

¹ *Derrida J. Foi et Savoir. P. 29.*

² *Ibid. P.71–72.*

³ *Derrida J. Force de loi. P. 61.*

святое — в сакральном: требование абсолютного дара все равно предполагает экономику обмена (пусть и в «сублимированном» виде экономики жертвенности), а требование абсолютного доверия к Другому — отсылку к обезличенной силе клятвы. Это, конечно же, глубоко хайдеггерианский способ видеть мир: для Деррида, как для Хайдеггера¹, «собственные» модусы бытия (отношения с абсолютно иным, событие, «мессианство без мессианизма», *τύχη*, дар) всегда предполагают «несобственные» (сакральность безличной социальности, *αὐτόματος*, горизонт ожидания, догму, экономику и так далее).

Обращение Деррида к теолого-политическому измерению доверия не может быть, на наш взгляд, понято вне полемики — как явной, так и неявной — с Ханной Арендт, хотя Деррида и отказывается видеть в Арендт свою предшественницу. Дело не только в том, что Деррида, как мы уже видели выше, в своей критике глобализации как «мондиалатинизации»² в значительной степени следует критике наследия Рима у Арендт. На наш взгляд, существеннее другое: у Арендт мы встречаем ключевое для

¹ *Agamben G. La passione della fatticità // Agamben G. La potenza del pensiero: saggi et conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2010. P. 324.*

² *Derrida J. Foi et Savoir. P. 47–49.*

Деррида противопоставление автоматических, механических, самовоспроизводящихся форм жизни и событийности «чуда», нарушающего естественный ход вещей¹. В «Деятельной жизни» она пишет:

Что в этом мире существует совершенно посясторонняя способность совершать «чудеса» и что эта чудодейственная способность есть не что иное, как поступок, Иисус из Назарета <...> не только понимал, но и высказал, когда сравнил силу прощать с властными полномочиями чудотворца <...> Сам Иисус видел подлинный корень этой чудотворной силы человека, конечно, в вере, что мы здесь оставляем без рассмотрения².

Почему же Арендт считает, что между «чудотворением» и «верой» нет связи? Деррида полагает, что на вопрос «какой властью» мы творим «чудеса» — обещаем, прощаем, приветствуем — Арендт отвечает так: своей собственной властью свободного субъекта, подобной власти главы государства, суверена. Деррида приписывает Арендт стремление отождествить свободу субъекта и его суве-

¹ *Arendt H.* Between Past and Future. P. 166.

² *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 327

ренитет¹, несмотря на эксплицитные усилия Арендт развести эти два понятия:

между свободой и суверенностью столь мало общего, что они не могут иметь место одновременно <...> если люди хотят стать свободными, они должны отказаться от суверенитета².

Этот спор, однако, не о природе суверенитета, это спор о том, что такое событие. Именно *представление о событийности* у Арендт и Деррида диаметрально разнится. Для Деррида событие — событие дара, прощения или обещания — характеризуется нефеноменальностью, «беззаконностью», безусловностью и предельной пассивностью субъекта³. Арендт же видит в чуде прощения и обещания прежде всего поступок, «действие, направленное на *кто*»⁴, то есть пусть исключительный, но все же *акт субъекта*; именно эта *интерпретация речевого акта в терминах поступка* и представляется Деррида неубедительной. Всякое отождествление прощения с каким-либо поступком, *то есть* с проявлением суверенной свободы, с занятием позиции «я тебя прощаю», представляется ему

¹ Derrida J. Foi et Savoir. P. 112, 133.

² Arendt H. Between Past and Future. P. 183.

³ См. стр. 251–279.

⁴ Арендт Х. Vita activa. С. 325.

чем-то «невыносимым и отвратительным»¹. Но для Арендт едва ли можно говорить о «суверенитете» в вопросе о прощении и обещании, в которых и обнаруживается наша несуверенность, наша сущностная зависимость: в силу своей направленности на «кто», на личность, в прощении «мы зависимы от других»². Лишь тот, кого простили, может простить сам себя; тот, обещание кому сдержали, может обещать самому себе и сдержать то обещание³. Равным образом и правитель, ἄρχων, правит лишь «с помощью других»: поступок как таковой мыслим лишь в той мере, в которой принимается во внимание сущностная плюральность политического пространства.

Для Деррида же зависимости от Другого, о которой говорит Арендт, недостаточно: о прощении, равным образом как и об обещании или признании, можно говорить лишь там, где происходит выход за рамки «возможностей» или «способностей» субъекта⁴. Таким образом мы видим, что спор между Деррида и Арендт — это

¹ *Derrida J.* Foi et Savoir. Suivi de: Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka). P. 132.

² *Arendt H.* The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1970. P. 243. Отметим, что в переводе В.В. Библихина, сделанном с немецкого текста (*Арендт Х.* Vita activa. С. 322–323) эти слова отсутствуют.

³ *Арендт Х.* Vita activa. С. 325.

⁴ *Derrida J.* Le siècle et le pardon. P. 112.

спор о темпоральной структуре события. Деррида — точно так же как и Мальдине — считает, что всякое рассуждение в терминах возможности или способности вписывает событие в определенный смысловой горизонт, и тем самым разрушает его в качестве события. Иначе говоря, ограничение прощения лишь «простительным» означает разрушение самой идеи прощения. Событие не может иметь место в горизонте всеобщей — или даже частной — истории; оно не являет себя в истории, оно нарушает ее смысловую структуру. Реализованные или нереализованные возможности — например, революции — всего-навсего меняют обычный ход истории, но тот разрыв самой истории, который связан с инаковостью Другого, подразумевает, что мы выходим в область *невозможного*. Ожидание события — глобального или локального — это мессианское ожидание, но такое ожидание должно иметь структуру «мессианства без мессианизма»; это ожидание без ожидания, без темпорального горизонта, в которое любое обетование и обещание могло бы быть встроено¹. Мы ждем события, нам обещано, что оно наступит, но мы не можем его ни в каком смысле предвосхитить: я должен быть открыт другому в его абсолютной инаковости

¹ *Derrida J. Foi et Savoir. P. 29.*

и непредвиденности¹, я должен быть способен совершенно пассивно ожидать *решения другого*, которое, тем не менее, не освобождает меня от ответственности. Событийности чуда недостаточно: пусть чудо, нарушая порядок обыденности, устанавливает свой собственный исключительный, революционный порядок², но только *то, что выходит за рамки порядка как такового*, может рассматриваться как поистине не поддающееся экономике и расчету.

Арендт видит темпоральную структуру события совершенно иначе:

Каждый поступок, если рассматривать его не с точки зрения агента, а в перспективе того процесса, в рамках которого он случается, автоматический ход которого разрывает, представляет собой «чудо» — то, чего нельзя было ждать. Если поступок и начало — это, в сущности, одно и то же, то и дар (*caracity*) чудотворства представляет собой одну из человеческих способностей (*faculties*)³.

«Чудо» подразумевает элемент неожиданности, но эта неожиданность не сводится к то-

¹ Derrida J. Composing "Circumfession". P. 20.

² Derrida J. Séminaire «La peine de mort». Vol. I (1999–2000). Paris: Galilée, 2012. P. 135.

³ Arendt H. Between Past and Future. P. 168.

му, что «происходит нечто, чего мы не ждали». Чудо просто не поддается предвосхищению и ожиданию: сколько бы мы ни ждали события «с надеждой и страхом»¹, оно все равно поражает нас, когда случается: мы можем бояться смерти близкого в результате длительной болезни или готовиться к рождению ребенка, но и то, и другое событие навсегда изменят нашу жизнь. Другими словами, нарушение структуры предвосхищения связано не столько с «непредвиденностью» или «невозможностью» события, сколько с тем «впечатлением» (impact), которое оно на нас произвело. Поэтому событие вполне может оказаться частью обычной повседневной жизни: в нем самом по себе нет ничего исключительного. В частности, акт лжи также образует «маленькое чудо», меняющее реальность².

Для Деррида событие не может быть результатом моего волевого усилия, свободного акта; событие должно быть свободно от всякого целеполагания, оно случается «ни для чего». Для Арендт все иначе: событие речи, будь то обещание или прощение, представляет собой свободный акт субъекта, который совершается всегда *ради других*, ради того, кто другие суть³.

¹ Ibid.

² Ibid. P. 246.

³ Арендт Х. Vita activa. С. 322.

«Ради других» — это особая форма целеполагания, которая отличается от любых форм целеполагания, связанных с производством чего бы то ни было, пусть даже производством произведений искусства: «ради» других означает как «для других», так и «вместо других». Этот момент замещения, субституции составляет, согласно Арендт, одну из основных черт акта суждения: в отличие от мышления как диалога с самим собой речевое суждение предполагает «взаимозависимость» меня и других, которых я «представляю»¹ и «вместо которых» я сужу². В суждении (в отличие от мышления) я всегда имею в виду точку зрения других, и тем самым в акте суждения я до какой-то степени «замещаю» другого. Именно замещение другого в акте суждения или, точнее, представительская функция, которую берет на себя агент суждения, делает возможным то явление агента в акте³, без которого речь и поступок утрачивают свое собственное своеобразие и становятся одной из форм производства и достижения определенных целей.

Однако явление говорящего в акте речи является его не самому себе, а другим: «кто» по-

¹ *Arendt H.* Between Past and Future. P. 237.

² *Ibid.* P. 217.

³ *Arendt H.* The Human Condition. P. 180, русский перевод С. 233.

ступка, его субъект или агент, может быть явлен лишь в политическом пространстве плюральности, которое служит для «кто» своего рода средой феноменализации. Как пишет Поль Рикёр,

Арендт <...> полагает, что мы могли бы сами себя прощать, если бы были в состоянии сами себя воспринимать: если считается, что мы неспособны прощать самих себя, то это потому, что «тот кто, ради кого кому-то что-то прощают, располагается вне опыта, который мы можем иметь с самими собой; он вообще доступен только восприятию других»¹.

На первый взгляд, такая точка зрения может показаться парадоксальной: как возможно, чтобы другой мог иметь доступ к самому внутреннему во мне — к моему «кто», если даже я этого доступа лишен? Однако мы уже сталкивались с этой схемой в предыдущей главе: необходим Бог, который знает меня, чтобы в исповеди я смог познать себя так, как я сам познан Им; точно так же я не могу увидеть себя сам — мне нужен другой, который знает меня

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 677, однако цитату из *Vita Activa* мы приводим по переводу В.В. Биbihина (С. 322–323).

лучше, чем я. Арендт подчеркивает, что «знание» есть лишь производное от «отношения»: я не могу простить себе сам, точно так же, как я не могу дать слово самому себе, потому что без других я не в состоянии установить отношение с «кто» меня самого, отношение, которое и составляет суть прощения и обещания. Субъективации самости, осуществляемой в одиночестве мышления и в героическом «забегании в смерть»¹, недостаточно: философская задача, которую ставит себе Арендт, заключается в том, чтобы «выманить» мыслящее я из того «укрытия», в котором оно избегает других, в пространство явленности².

С точки зрения Арендт Я может быть явлено именно другим, а не другому; как пишет А.Ф. Филиппов, «ключевым» для Арендт является «утверждение феноменальной сферы»³ как сферы публичного, а следовательно, и политического. Не только сугубо частная жизнь мышления, но в равной степени и полупубличность частного диалога не позволяют достичь

¹ О субъективации перед лицом смерти см. стр. 280–310.

² *Arendt H. The Life of the Mind. San Diego: Harvest, 1981. Vol. I. P. 167.*

³ *Филиппов А.Ф. Мышление и смерть: “Жизнь ума” в философской антропологии Ханны Арендт // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 162.*

подлинно политической плюральности¹, а значит, в частном отношении с конкретным Другим достичь подлинной субъективации невозможно. Это существенный момент. Деррида подчеркивает принципиальную гетерогенность этического опыта отношения с Другим и политического опыта отношения с другими: «абсолютная гегемония политического разума», предполагающая редукцию тайного к явному, редукцию частного или даже полупубличного к публичному политическому, оказывается чревата «тоталитаризмом с демократическим лицом»².

Итак, философский прорыв Остина заключался в обнаружении действенности речи, в выявлении заложенного в ней потенциала к изменению положения дел и создания новых социальных связей. Деррида не столько критикует Остина, сколько меняет перспективу исследования: его интересует не то, каким образом, в каких именно речевых актах меняется положение дел, а то, каковы условия возможности такого изменения; он ищет исходный феномен, который стоит за иллокутивной силой перформативного высказывания, и находит его в доверии. Социальная значимость доверия

¹ Arendt H. The Life of the Mind. Vol. II. P. 200.

² Derrida J. Histoire du mensonge. Prolégomènes. Paris: L'Herne, 2005. P. 96.

двойственна: с одной стороны, доверие как вера в институции, механически порождая некую сакральную или трансцендентальную инстанции, обеспечивающую нерушимость социальных обязательств, стабилизирует общество в целом, с другой стороны, доверие Другого и к Другому дестабилизирует уже «готового» (то есть находящегося в плену анонимных структур) субъекта; в итоге доверие оказывается условием возможности для субъективации как таковой. Как мы видим, для Деррида дестабилизация субъекта, предполагающая вторжение чужой речи в мою собственную, означает, в частности, что событие обещания (если оно имеет место в качестве такового, то есть именно как событие) должно оставаться в тайне, в недоступности и недостоверности. Исходный пункт Деррида — отождествление событийности с деавтоматизацией — мы встречаем и у Арендт, которая видит в свободном акте субъекта способность к чудотворению, то есть к прерыванию любых автоматических форм социальной жизни. Тем не менее проблематика трансформации субъекта, столь существенная для Деррида, остается за рамками работы Арендт, которая сознательно ограничивается политическим анализом плюральности; именно политическая плюральность, а вовсе не этическая инаковость отдельного Другого, является

условием для субъективации субъекта в поступке. В то же время некоторую тревогу вызывает эстетизация этического и политического, которая служит своего рода концептуальной предпосылкой и для Деррида, и для Арендт: эстетический акт, будь то литературное творчество или суждение, служит основной моделью для описания трансформации субъекта, его отношений с Другим и другими. Возникает вопрос: не является ли подобная приверженность эстетической модели с философской точки зрения такой же наивной, как и простодушный сциентизм классиков аналитической философии?

Прощение: время мое и чужое

Страницу и огонь, зерно и жернова,
секиры острое и усеченный волос —
Бог сохраняет все; особенно — слова
прощенья и любви, как собственный свой голос.

И. Бродский

Мы закончили предыдущую главу на том, что явление субъекта самому себе в слове оказывается проблематичным. Но можно ли явить само прощение — или же дар, одной из форм которого прощение является? Связь прощения и дара, которая так хорошо видна во французском языке (*don, pardon*) или в английском (*give, forgive*), выходит за рамки этимологии; она зафиксирована уже у Августина в его учении о единой сущности дара и прощения. Бог прощает грешников *gratis*, то есть даром; благодать Божественного прощения не дается в обмен на хорошее поведение, а является свободным актом любви Бога к человеку¹. В нашей цивилиза-

¹ «кому дается по заслуге, тому награда вменяется не по благодати, но по долгу, как ясно говорит апо-

ции — в нашей «иудео-христианской культуре», как говорил Деррида, — именно божественное прощение служило и служит моделью для прощения человеческого. Мы призваны прощать другим даром, как Бог прощает нас. Другими словами, для того, чтобы понять, что такое прощение, надо подумать о том, что такое дар.

Что же мы называем даром, какой смысл вкладываем в это понятие? Мы обычно определяем дар как подарок; в самом деле, в отличие от покупки или обмена, даритель отдает другому человеку нечто, не ожидая ничего взамен. Но на самом деле так не бывает или почти никогда не бывает: как мы все знаем из опыта социальных отношений, дар подразумевает благодарность, если не материальную в форме отдаривания, то хотя бы символическую, например, вербальную, как минимум простое «спасибо». Как показал Марсель Мосс, изучавший структуры дара и обмена в архаических обществах, дарение и возмещение подарка представляют собой не просто примитивную форму торговли, но играют важную роль в уста-

стол» (*De gratia et libero arbitrio* V, 11; цит. по изданию: *Августин Аврелий. Антипелагианские сочинения позднего периода*. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 159). О проблематике дара-обмена в антипелагианской полемике Августина см. *Ямпольская А.В.* Прощение, дар, обмен // *Артикуль: научный журнал факультета истории искусства РГГУ*. 2012. № 3 (7). С. 1–14.

новлении социальных структур и цементировании социальных связей. Обмен подарками — это не торговля в чистом виде, потому что в отличие от дарения при продаже устанавливается определенная цена; покупатель *обязан* возместить продавцу стоимость вещи, его можно к этому принудить. Социальная система, основанная на даре и отдаривании, предполагает, что отдаривание происходит в известном смысле *добровольно*. В каком же именно смысле? Возьмем пример из обычной жизни: социальные конвенции предполагают, что мне следует так или иначе отблагодарить того, кто пригласил меня в гости, но как именно — принести что-то с собой (то есть частично возместить расходы на ужин), «потратиться» на цветы для хозяйки (сделать символический, то есть бесполезный с практической точки зрения подарок), пригласить в ответ к себе домой, оказать какую-то нематериальную услугу (скажем, свести с нужным человеком) или же ограничиться словесными благодарностями и комплиментами — тут я решаю сам, это область моего свободного произволения; однако та или иная форма возмещения предполагается. Если сам одариваемый по тем или иным причинам возместить подарок не может, то отдаривание берет на себя общество: те, кто жертвует на благотворительность, справедливо пользуются

общественным уважением. Одной из форм дара является возмещение ущерба: мать учит маленького ребенка просить прощения за проступок, то есть в известном смысле признание вины и просьба о прощении «возмещают» ущерб там, где материальная форма возмещения ущерба оказывается невозможной или же неуместной. Итак, дар представляет собой «тотальный социальный факт»; это не частный социальный феномен, а один из существенных способов функционирования человеческого общества в целом. Но что будет, если взглянуть на проблему дара и прощения по-другому, не с социальной точки зрения? Что в случае дара происходит с субъектом?

Как и обещание, дар и прощение разыгрываются сразу на двух совершенно различных уровнях — как на уровне социальных условностей и конвенций, так и на уровне глубоко личном, на уровне моих отношений с Другим как уникальным и единственным. И на этом уровне о даре имеет смысл говорить только в тех ситуациях, когда об отдавании речи уже не идет. С социальной точки зрения правильно и верно, чтобы благотворитель получал нечто взамен (иначе никто и давать не станет); но главный этический текст нашей цивилизации, Евангелие, ясно говорит, что те, кто дает милостыню напоказ, «уже получают награду свою» в виде

человеческого уважения; милостыня напоказ — это не только подарок бедняку, но еще и вклад в свою символическую репутацию. Хорошо, а как насчет анонимных пожертвований? Нет, давать надо так, чтобы «правая рука не знала, что делает левая»; повышение самооценки за счет добрых дел может быть психологически выгодной стратегией, но это тоже не дар в чистом виде. Тогда возникает вопрос: а бывает ли вообще такая вещь, как дар, или же чистый дар, свободный от всякого отдаривания, чистое прощение — это философские и религиозные конструкции, не имеющие отношения к реальной человеческой жизни?

То, что в человеческой жизни разрывает автоматическую цепочку причин и следствий, Деррида и Арендт описывают в терминах чуда. И в самом деле, дар и прощение являются чудом по преимуществу. Однако описания прощения в терминах чуда, то есть в терминах лишнего какой бы то ни было цели, невозможного, абсолютного точечного, не поддающегося никакому предвосхищению события, превосходящего суверенные способности субъекта, недостаточно. Прощение тесно связано с памятью, удерживающей прошлое, а также с историей, прошлое оценивающей, проблематизирующей, видоизменяющей. Другими словами, прощение — это не точечное событие,

оно обладает определенной темпоральной протяженностью. Прощение — это одновременно и событие, и никогда не завершённый процесс радикальной трансформации самости в ее историческом со-бытии с другими людьми. Метод, позволяющий описать единство событийного и структурного, сегодняшнего и эсхатологического планов в описании дара и прощения, мы находим в работах Поля Рикёра, говорившего о прощении на языке «нарративной идентичности».

Деррида — как и Августин — интерпретирует прощение исходя из дара, говоря о даре примерно то же самое, что и об обещании: дар как таковой явлен быть не может. Резюмируя свою точку зрения в диалоге с Марионом, Деррида пишет:

Максимально кратко мое утверждение звучит так: дар не может являть себя в качестве такового. Таким образом, дар не существует как таковой, если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой. Итак, дар не существует и не являет себя как таковой; невозможно, чтобы дар существовал и являл себя таковым¹.

¹ О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом. С. 150.

Но Деррида считает необходимым немедленно уточнить свою позицию:

Я никогда не делал вывода, что дара вообще нет <...>. Нет, я говорил прямо противоположное¹.

Деррида доводит логику Августина до предела, и в результате дар «как таковой» исчезает, превращается в мечту, в фикцию. Чистый дар — равно как и чистое прощение — мыслимы только вне всякой феноменализации; дар предельно хрупок, и все попытки подарить нечто по-настоящему, ввести в дар в настоящее, пусть даже на уровне рефлексии или пожелания, его загрязняют или разрушают.

дар не должен быть явлен *как* дар, не должен сознательно или бессознательно означать дар для дарителя как индивидуального или коллективного субъекта. Едва лишь дар явлен как дар, как то, что он есть, как феномен дара, как смысл и сущность дара, он оказывается вовлечен в символическую, экономическую структуру, в структуру жертвоприношения, которая отменяет дар, включая его в ритуальную структуру долга².

¹ Там же. С. 150–151.

² *Derrida J. Donner le temps. P. 36.*

Итак, едва дар показывается на «сцене» сознания, он немедленно превращается в обмен, а прощение — в примирение, искупление, терапевтическую работу скорби¹. Если я могу осознать себя дарующим, то такая рефлексия, неотделимая от осознания собственной благодати и великодушия, становится разновидностью самовознаграждения как «нарциссического самоотдаривания»². Деррида считает необходимым радикализировать даже Евангелие (которое само по себе является очень радикальным текстом): в словах Христа, требующего давать милостыню так, чтобы левая рука не знала, что делает правая, Деррида видит своеобразную «экономику жертвенности», включающую в себя «бесконечный расчет»: пусть субъект забывает сам себя, пусть он не сознает себя дающим, однако есть иная, высшая инстанция, которая ведет бухгалтерскую книгу: Бог, «видящий тайное», утаенное даже от самого себя, этот самый Бог и «воздаст явно», Он отблагодарит дающего и в конечном итоге расплатится с ним³. Та же самая традиция, которая требует *безусловного* дара, является одновременно традицией симво-

¹ *Derrida J. Foi et savoir, suivi par: Le siècle et le pardon.* Paris: Seuil, 2000. P. 123:.

² *Derrida J. Donner le temps.* P. 38.

³ *Derrida J. Donner la mort // L'éthique du don. Colloque de Royaumont.* Paris: Métailié-Transition, 1992. P. 101.

лического обмена — пускай речь идет не об экономике наивного обмена, не об экономике «награды за заслуги», а о «другой экономике»¹, о сублимированной экономике жертвенности, когда безвозвратные потери включены в исходный расчет². Деррида тщательно деконструирует двойственность условности и безусловности, присущую иудео-христианской традиции, показывая, что высший расчет встроен даже в историю Авраамова жертвоприношения: пускай решение Авраама принести в жертву сына было бескорыстным, за ним, тем не менее, следует божественное вознаграждение, задним числом, ретроактивно вписывающее эту жертву в сублимированную (сверх)экономику дара³.

Рикёр очень четко излагает эту аргументацию:

дарение подспудно создает неравенство, ставя дарителей в позицию снисходительного превосходства; дарение связывает того, кто им пользуется, вменяя ему обязанность быть благодарным; дарение обрушивает на получающего дар тяжесть неоплатного долга⁴.

¹ Ibid. P. 102.

² Ibid. P. 96.

³ *Derrida J. Donner la mort. P. 91.*

⁴ *Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 665.*

Однако если Деррида интерпретирует прощение исходя из дара, то Рикёр делает обратный жест: в качестве исходной точки для анализа структуры дара-прощения он выбирает не дар, а прощение — более сложную, но в то же время и более конкретную intersубъективную ситуацию. «Слово прощения» — как и слово любви — не может быть описано лишь на традиционном языке моральной философии, будь то язык интенциональной диспозиции или же язык обусловленных или необусловленных поступков. Поскольку прощение касается как вины, так и самого виновного, то анализ прощения возможен лишь в терминах философии субъекта: не в терминах онтологии, отождествляющей субъекта и тождественного самому себе агента поступка, а на том языке, на котором можно описать радикальную трансформацию самости (*ipse*) в ее связи с самой собой и другими.

Рикёр согласен с Деррида в главном: следует поставить под вопрос понимание прощения как субститута справедливого наказания. По Рикёру, прощение возможно только как осуществление евангельской заповеди о любви к врагам, которая выступает «подлинной мерой» дара¹. Если я, словно Бог всемогущий или

¹ Там же.

хотя бы глава государства, могу наказать, а могу и простить, то это означает, что я мыслю прощение в терминах «возможности»: я прощаю потому, что *могу* простить, что *имею право и возможность* простить. Это значит, что, прощая, я осуществляю свое право *суверена*, подобное праву на помилование, существующее у главы государства, и тем самым вписываю прощение в систему закона и справедливости. Однако чистое прощение, считают Деррида и Рикёр, такое прощение, которое «достойно этого имени», не может быть проявлением моей «власти прощать»¹. Аргумент Деррида весом: если преступление заключалось в том, что жертва была обесчещена в чужих и своих собственных глазах, если в результате преступления жертва оказалась навсегда лишена суверенной позиции, навсегда лишена самой способности действовать и говорить², то отождествление прощения и сувере-

¹ *Derrida J. Foi et Savoir. Le siècle et le pardon. Paris: Seuil, 2000. P. 132.* «Власть прощать» (power of pardon) — это выражение Арендт (*Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 313*), с которой Деррида полемизирует в этой работе. Отметим, что Рикёр предпочитает переводить арендтовское выражение как «способность прощать».

² Как это часто бывает в случаях сексуальных преступлений, но не только в них; жертвы непризнанного геноцида также лишены этой, минимальной, субъектности.

нитета приведет к тому, что жертва окажется лишена даже «минимальной», «виртуальной» возможности простить нанесенное ей *радикальное зло*¹. Выход, с точки зрения Деррида, заключается не в том, чтобы исключить прощение радикального зла (как это делает Арендт и Владимир Янкелевич, которым он возражает) — напротив, «прощение [в собственном смысле слова должно быть] применимо лишь к непростительному»². Деррида считает, что задача философии прощения заключается в том, чтобы найти язык, на котором можно помыслить прощение сугубо пассивное, «безусловное, но не суверенное»³, которое *случается* со всеми участниками сцены прощения без исключения.

Рикёр согласен с Деррида в том, что нельзя ограничивать область прощения лишь простибельным:

... если любовь прощает все, то это “все” включает в себя и непростительное. Иначе она стала бы отрицанием себя самой. В этом смысле прав Жак Деррида, и наши с ним подходы к данной проблеме совпадают: либо прощение распространяется и на непростительное, либо

¹ *Derrida J.* Le siècle et le pardon. P. 132–133.

² *Ibidem.*

³ *Ibid.* P. 133.

его не существует. Прощение безусловно, оно не имеет исключений и ограничений¹.

В то же время Рикёр предлагает выход из того логического тупика, куда Деррида заводит излишний радикализм. Попытка помыслить прощение как отдельное событие, случающееся с отделенным от других субъектом, отдает философию прощения на откуп той самой логике суверенности и каузальности, которую Деррида пытается преодолеть в своих текстах. Рикёр пишет:

известно, сколько догматических положений замыкались в рамки альтернативных логик: сначала милосердие, одно милосердие, или, в первую очередь, человеческая инициатива. Тупик становится абсолютным, когда на сцену является каузальность — предвосхищающая, вспомогательная, суверенная или любая другая².

Параллель между средневековыми спорами о свободе и благодати и современными интерпретациями прощения позволяет Рикёру поставить проблему дара/прощения не в каузальных терминах, а в терминах новой «философии

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 646.

² Там же. С. 681.

субъекта», включающей в себя рассмотрение его «малой», личной истории.

Действительно, дар нельзя объяснить из цепи причин и следствий, и именно поэтому неудовлетворительными остаются попытки мыслить прощение в терминах «отпущения», в терминах разрыва связи между поступком и его следствиями — как это делает, в частности, Ханна Арендт:

Спасительное средство против неотменимости — против того, что содеянное нельзя вернуть назад, хотя человек и не знал и не мог знать, что делал — заключено в человеческом прощении <...> Если бы мы не могли прощать друг друга, то есть взаимно избавлять друг друга от последствий наших поступков, то наша способность действовать ограничивалась бы одним-единственным действием¹.

Если интерпретировать проблему прощения в терминах поступка, если единый акт прощения оказывается расщеплен на поступок прощающего и поступок прощаемого, «автор», инициатор прощения (будь то ничем не обусловленный, суверенный субъект прощения

¹ Арендт Х. *Vita activa*. С. 312 (перевод изменен). Прощение освобождает, причем освобождает как того, кто прощает, так и того, кому прощают (Там же. С. 319).

или же способный к новому началу субъект покаяния) остается субститутотом августинова Бога-подателя благодати и в качестве такового продолжает верховодить остальными участниками «сцены прощения». Рикёр пишет:

Мне кажется, что Ханна Арендт, соединяя вместе акт и его последствия, а не субъекта действия и само действие, остановилась на пороге, отделяющем ее от решения загадки. Разумеется, прощение может повлечь за собой отделение долга от бремени виновности и в некотором роде выявление феномена долга как зависимости от полученного наследия. Но на этом нельзя останавливаться. По меньшей мере, нужно сделать еще кое-что: отделить агента от его акта¹.

Покуда мы будем сводить прощение к оценке поступка субъекта, философия дара и прощения останется в плену у метафизики каузальности, воспроизводящей богословские споры о свободе и благодати. Нужно увидеть в преступнике не только прошлое, но и будущее, не только преступление, но и присущую каждому человеку способность начинать нечто новое, способность к поступку. Надо освободить преступника, вернув ему способность обещать,

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 679.

способность определять свое собственное будущее; надо сказать ему: «ты стоишь больше, чем твои действия»¹.

Нельзя не согласиться с Рикёром, что язык обусловленности и необусловленности, разработанный для анализа антиномий чистого разума, «плохо подходит для описания покаяния и прощения»² — и, добавим мы, плохо подходит для описания любых форм радикальной трансформации субъекта, будь то религиозное обращение, трансформация пациента в психотерапии или философская конверсия. Однако в каких терминах мыслить эту трансформацию? Это не столько терминологическое, сколько метафизическое решение. Целый ряд мыслителей — причем столь разных, как Деррида, Арендт и даже Лакан — описывали трансформацию, которую субъект переживает в ситуации дара и прощения, в терминах «удачи» (τύχη), счастливой случайности или «чуда». «Удача» или «чудо» представляют собой событие, то есть нечто, выламывающееся из логики «автоматического» и «машинального», естественного, обусловленного природной каузальностью; это ситуация смысловой катастрофы, в которую, как писал Пастернак, не

¹ Там же. С. 683.

² Там же.

«успели вмешаться законы природы»: субъект оказывается ею застигнут «мгновенно, вра-сплох».

Для Деррида дар поистине случаен — или, точнее, фактичен. Различая случайность вообще и контингентность дара, Деррида поясняет, что

τύχη обозначает вообще случай, который приобретает смысл в контексте некоторой целесообразности, человеческой интенции или интенциональности. Случайно ли Аристотель использует понятие кредита для того, чтобы проиллюстрировать это различие? Примером τύχη как счастливой случайности, вписанной в систему целей, служит кредитор, который, выйдя на рынок, случайно встречается своего должника и заставляет его выплатить долг¹, в то время как τὸ αὐτόματον обозначает случай вообще, произвольность без интенциональной вовлеченности. По сущностным причинам следует отдать предпочтение аристотелевскому понятию τύχη перед структурой дара и поступью дара, так как случай беспрестанно встраивается в целесообразность, в интенциональность, он постоянно реаппроприируется телеологией: желанием создать благоприят-

¹ Физика В, 3, 196а и 5, 197а.

ное событие, благосклонностью природы и ее даром, который рассказчик имел шанс от нее получить etc¹.

Действительно, область счастливого (или несчастного) случая — это всегда область неопределенной, неизвестной причины, но в то же самое время — это область судьбы. Дар в качестве *τύχη*, разрывая непрерывность жизненной истории, одновременно конституирует ее именно как судьбу или, точнее, жребий, который «выпадает» на долю субъекта². Действительно, дар в качестве такового может случиться лишь помимо моей воли³, помимо моего желания — вследствие особого стечения обстоятельств. Этот невольный характер дара как встречи очень точно передала Марина Цветаева: «Если

¹ *Derrida J. Donner le temps.* P. 169. Отметим, что Лакан, для которого *τύχη* в качестве «встречи с Реальным, встречи, которая может не состояться, которая, более того, и есть по самой сути своей встреча несостоявшаяся», подчеркивает «судьбоносный» характер этой не-встречи (Лакан Ж.: Основные понятия психоанализа. Семинары. Книга XI. 1963–1964. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 62, 77).

² *Derrida J. Donner le temps.* P. 160. Разумеется, рассмотрение «судьбы» или «участи» не может быть эйдетическим рассмотрением, поскольку «участь» как то, что относится к сфере претерпевания, не может принадлежать сущности (см. на эту тему любопытное замечание в статье Геринг Ж. Заметки о сущности, существе и идее. С. 287, 292).

³ *Ibid.* P. 215.

бы мы давали, кому мы хотим, мы были бы последние негодяи. Мы даем тому, кто хочет. Его голод (воля!) вызывает наш жест (хлеб)».

Τύχη, даже если ей предшествует другая τύχη, все равно остается областью свободы, а не необходимости — она не связана с предшествующей удачей причинными или логическими связями, даже если только та, предыдущая, удача и сделала возможной эту¹. Счастливый случай не может быть частью «общей ситуации», пишет Ален Бадью: «ничто никогда не имело места кроме самого места», или, точнее, «принадлежность события ситуации, в которой оно имеет место, не может быть разрешена исходя из самой ситуации»². Однако τύχη подразумевает не только разрыв некоторой целостности, но и необходимость этого разрыва именно там, тогда и таким образом. Действительно, когда мы говорим об удаче как о том, что случается всегда «внезапно» (ἐξαίφνης), то мы подразумеваем не только сбой в потоке внутреннего сознания времени, но и ретроактивно обнаруженную неотвратимость, фатальность этого сбоя. Поэтому фальшивая нота не образует ев-тихии или даже дис-тихии, а хорошее стихотворение (с-τύχ-о-творение) — образует. Именно в смыс-

¹ Derrida J. Donner le temps. P. 159.

² Badiou A. L'être et l'événement. Paris: Seuil, 1988. P. 203–204.

ле *tύχη* Пастернак говорит о стихах, что они слагаются «чем случайней, тем вернее»; Пастернак подчеркивает внутреннюю необходимость, неизбежность и в то же самое время неожиданность, внезапность поэтического образа. «Тихический» характер дара ответственен за то, что дар как *tύχη* никогда не может быть явлен так, как являются обычные феномены, или (если вспомнить слова Хайдеггера об *ἐξαίφνης*) что он обнаруживается так, «как будто нечто из области неявляющегося внезапно вторгается в само средоточие являющегося»¹.

Однако решение мыслить дар, прощение, а значит, и радикальное преобразование субъекта в терминах *tύχη* — это метафизическое решение. Августинианцы, например Марион или Рикёр — и в этом их радикальное отличие от Деррида и Арендт — склонны мыслить *conversio* не в терминах точечного события, которое разрывает внутреннее сознание времени субъекта и его личную историю, а в терминах сложного, многослойного или петельчатого процесса, который включает в себя всю его жизнь. Как пишет Жан-Люк Марион,

Время <...> открывается как запаздывание самого себя по отношению к самому себе, про-

¹ Хайдеггер М. Парменид. С. 253.

исходящее, разумеется, во времени, но обнаруживаемое только в горизонте отношения с Богом — или, точнее, в горизонте невозможности этого отношения¹.

Такое описание темпоральности *conversio* позволяет схватить парадоксальность любви, прощения и покаяния, которые, «пребывая во-век» (1Кор. 13:13), каждый раз случаются заново. Следует отвергнуть метафору времени-реки, потока внутреннего сознания, памяти, который течет из прошлого в будущее; нужно найти более сложную метафору, более адекватную топологическую модель, которая будет включать в себя не только разрывы, но и петли и складки², не только мое — прожитое мною — время, но и чужое время, остающееся мне недоступным.

Для Рикёра проблематика прощения оказывается неотделима от проблематики памяти как заботы, «основополагающей антропологической структуры исторического состояния»³.

¹ Marion J.-L. Au lieu de soi. P. 275

² Сходную точку зрения мы встречаем у Натали Депраз, которая видит в «Исповеди» общую форму для описания «двойной темпоральности конверсии», включающей в себя фазы топтания на месте (книги 1–9) и внезапного просветления (*Depraz N. St Augustin et la méthode de la réduction // Caron M. (éd). Saint Augustin. Paris: Cerf, 2009. P. 564*).

³ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 698–699.

Другими словами, для Рикёра прощение и дар могут иметь место лишь как осуществление исторического призвания человека на протяжении всей его жизни, а не как отдельный прорыв в некое вне-историческое, вне-социальное и вне-политическое измерение. Вот почему Рикёр так подчеркивает роль различных модусов памяти как различных модусов озабоченности прошлым¹; дар и прощение происходят в истории — как в малой истории жизни, так и в большой, публичной истории человечества, и без анализа памяти их понять нельзя.

Двигаясь в том же направлении, что Рикёр и Паточка, мы предлагаем описывать прощение как то, что располагается на перекрестье событийности и непрерывности рассказанного времени. Радикальная трансформация субъекта и его отношений с Другим, которая зачастую описывается в терминах разрыва, перелома, *ἐποχὴ*, не может быть в то же время отделена от истории, от исторического нарратива — как всеобщего, так и частного, в котором субъект, рассказывая о себе, выстраивает сам себя. Следует

...перейти от темпоральности бытия-к-смерти, которая носит фундаментально при-

¹ «В памяти-заботе мы пребываем возле прошлого, мы озабочены им» (Там же).

ватный характер, к общему времени рассказа, подразумевающему взаимодействие между различными персонажами и, тем более, к публичному времени историографии¹.

Нет прощения явленного, потому что прощение как таковое не поддается феноменализации, оно призвано остаться нефеноменализируемым — но точно так же нет прощения и неявляющегося; нет прощения вне *истории прощения*, вне той особой формы феноменализации, которая свойственна историческому рассказу, в котором прошлое осмысляется. Говорить о даре и прощении в подлинном смысле слова можно только там, где есть двуединство явленного и неявленного, событийного и исторического, частного и публичного. Следует выйти за рамки «частной» концепции проблематизации смысла, и, тем самым, за рамки солипсистской концепции радикальной трансформации субъекта. Прощение, обещание, *confessio* — а, значит, и *conversio* — не могут быть моим личным делом: они происходят во времени, которое я делю с другими. Нужно выйти за пределы описания жизни субъекта в терминах событийности — но не отвергнуть ее полностью, а увидеть в ней один из уровней исторической работы.

¹ Ricœur P. Temps et récit. Tome 1. Paris: Seuil, 1983. P. 128.

Описывая, являя время как длительность, как процесс, как эсхатологическое ожидание искупления, исторический рассказ не должен вернуться к объективирующему, «синхронизирующему» мое и чужое время описанию фактов «бесстрастным наблюдателем». В отличие от гегельянского исторического описания, автор которого смотрит на жизнь и страдания обычных людей с птичьего полета, рикёровская история *не* столько *являет* уже имевшее место событие прощения, сколько снова и снова, со все возрастающей полнотой, *осуществляет прощение* как своеобразный акт радикальной трансформации-вместе-с-Другим-и-для-Другого. Исторический рассказ отличается от простой фиксации событий тем, что рассказчик, субъект нарратива — подобно августиновскому субъекту исповеди — переживает радикальную трансформацию *в ходе самого рассказа*. Рикёровский рассказчик — вовсе не философ-Мудрец, кожевский обезличенный свидетель и судия, не «выживший» в катастрофах и теперь оправдывающий себя перед лицом погибших «историк» Левинаса. Напротив, субъект исторического описания — это субъект, находящийся в процессе обретения ответственности, а работа историографа — не столько описание, сколько *conversio*. Лишь в рассказе, ретроактивно, задним числом мы

можем вести речь о прощении, основанном только на «высшем акте доверия» к другому, к его способности раскаяться и измениться. Если для Деррида рассказ о прощении оказывается в состоянии разрушить прощение «задним числом» (например, включив его в «ритуальную», то есть автоматизированную, «структуру долга»¹), то для Рикёра, напротив, лишь в рассказе, темпоральность которого имеет форму петли и складки, раскрывается возможность схватить прощение неэкономически:

парадокс [прощения] внушает идею некоего уникального круга, где экзистенциальный ответ на прощение некоторым образом включен в сам дар, в то время как то, что предшествует дару, признается находящимся в сердцеви- не начального жеста покаяния. Разумеется, если прощение существует, то оно «никогда не перестает», оно не допускает ни «до», ни «после», тогда как ответ на покаяние приходит во времени, он бывает либо внезапным, как это можно наблюдать в ходе некоторых поразительных обращений, либо поэтапным, испытанием, длящимся всю жизнь. Парадоксальным является как раз круговое отноше-

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 36.*

ние между тем, что «пребывает» вовек, и тем, что случается всякий раз¹.

Прощение (если оно есть) происходит в истории, а не в памяти — потому что «страницы истории перелистываются по-другому». Именно поэтому исторический нарратив — презренная «история историографов», с негодованием отвергнутая как Хайдеггером, так и Левинасом — имеет, согласно Рикёру, глубокую позитивную ценность. Однако историография приобретает эту ценность лишь в более широком контексте *истории*: хотя в пред-историческом способе существования человек тоже способен описывать произошедшие события, историография сама по себе, историография в качестве всего лишь фиксации прошлого обречена на «вечное возвращение», поскольку не способна к *пересмотру смысла* событий и фактов².

Вслед за Яном Паточкой Рикёр видит подлинную роль историографии в *явлении и проблематизации смысла*; как и Паточка, Рикёр считает, что проблематизация смысла происходит не в частной жизни субъекта, а в социальном взаимодействии особого рода. Самоос-

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 681, перевод изменен.

² Ricœur P. Préface // Patočka J. Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire. Verdier, 1999. P. 12–13.

мысление настоящего осуществимо только как постановка прошлого под вопрос; проблематизация подразумевает опыт утраты, коллапса смысла, но восстановление этого смысла одиноким не под силу. Будучи представителем «общества потрясенных»¹, историк не просто хранит память о прошлом; задача исторической работы заключается не столько в удержании прошлого, сколько в *освобождении прошлого от прошлого*, от старых, отживших слоев смысла. Прошлое надо не только удерживать, его надо и отпускать, хоронить:

История, говорили мы там, ответственна за тех, кто некогда умер и чьими наследниками мы являемся. Историческую операцию в целом можно тогда считать актом погребения. Не местом захоронения, не кладбищем, не простым хранилищем останков, а все время повторяющимся актом погребения².

История-погребение не только удерживает, но и забывает прошлое; искусство историка — это не только искусство помнить, но и искусство забывать, *ars oblivionis*. Такое забвение прошлого — это ни амнезия, ни какая-то бы то ни было стратегия памяти. Забвение, вообще

¹ Ibid.

² Рикёр П. Память, история, забвение. С. 690.

говоря, не уничтожает прошлое, оно его хранит¹ — хотя и не так, как память, а по-другому. Однако «благое забвение» не сводится к тому, что прошлое оказывается скрыто, заархивировано, захоронено; оно не столько противостоит памяти, сколько образует с памятью нечто вроде «складки». «Благое забвение», в котором мы, оставляя в прошлом его заботы², можем прошлое похоронить, происходит на перекрестке частного и публичного измерений; рассказчик истории, субъект, возникает в этом историческом рассказе в качестве того, кто находится как в тайном, частном отношении с Другим, так и в публичном отношении с другими. Если Деррида видит в социальных и по-

¹ Хайдеггер пишет о $\Lambda\eta\theta\eta$, что это «такой вид сокрытия, при котором сокрытое ни в коей мере не устраняется и не уничтожается, но сохраняется и остается спасенным в том, что оно есть. Такое скрывание не дает нам утратить вещь, как это происходит при заставлении и выставлении (как ис-кажении), при ускользании и устранении. Такое сокрытие хранит» (Хайдеггер М. Парменид / пер. А.П. Шурблева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 140).

² «Не будет ли тогда высшей формой забвения — как расположения и способа бытия в мире — беззаботность, или, лучше сказать, не-забота? <...> Однако под угрозой попасть в ловушку амнистии-амнезии это *ars oblivionis* не должно, потакая разрушительной силе времени, составлять сферу, отличную от памяти. Оно может встать — в желательном наклонении — лишь на сторону хорошей памяти» (Рикёр П. Память, история, забвение. С. 699).

литических структурах орудие десубъективации, исходящей от мертвящей и унифицирующей силы социального автоматизма, то для Рикёра (который в этом вопросе близок Паточке, Янкелевичу и Левинасу) субъективация, происходящая на границе блага и бытия, не может не иметь социального и публичного измерения; общество и политика — место не только расчетливости, но и справедливости. Гетерогенность субъекта, который живет как в своем частном времени вместе со своим ближним, так и в публичном времени политических и социальных взаимодействий, вовсе не означает контаминации, загрязнения святого — сакральным, событийного — автоматическим. Прощение — это чудо, и в качестве такового оно требует эсхатологической, а не сугубо человеческой перспективы. Пускай прощение — не в нашей, не в человеческой власти, но можно взять на себя обет¹ простить, и — *как знать, может быть* — в наших бессильных, неловких словах прощения прозвучит и Его голос.

¹ «Верность прошлому является не данностью, а обетом. Этот обет, как любой другой, может не осуществиться, быть нарушенным. Его специфика заключается в том, что он реализуется не в действии, а в репрезентации, воссозданной в серии речевых актов, конституирующих декларативное измерение памяти» (Рикёр П. Память, история, забвение. С. 686).

Смерть: что значит стать субъектом

Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben¹.

Hölderlin

After the first death, there is no other².

Dylan Thomas.

Из всех философских проблем проблема смерти представляется наиболее близкой не-философу: все мы сталкиваемся со смертью других людей, и каждый знает, что рано или поздно ему тоже придется умереть. Или точнее: каждый знает, что все люди смертны; о своей же собственной смерти мы стараемся не задумываться. Исключение составляют — или должны составлять — философы, потому что философствовать, в конечном итоге, значит

¹ Жизнь это смерть, и смерть — это тоже жизнь. *Фридрих Гёльдерлин.*

² После самой первой смерти быть другим смертям — не дано. *Дилан Томас, пер. В. Бетаки.*

«учиться умирать»¹. Философия есть определенная практика, практика философствования, которая подразумевает не столько производство текстов, снабженных научным аппаратом, сколько особый *modus vivendi*, способ жизни, включающий в себя умение перейти границу жизни. Проблема заключается в том, что умирать нельзя научиться методом проб и ошибок, подобно тому, как мы приобретаем другие навыки: это не повторяющееся действие, и человеку — философ он или нет — дано умереть лишь единожды. Сегодня, сейчас, когда я, эмпирический автор, пишу эти строки, я все еще жива, я еще не ушла туда, «аможе вси человецы пойдем» — а значит, мое знание смерти (и моя принадлежность философскому сообществу как сообществу тех, кто доказал на практике свое умение умирать) — под вопросом. Это делает мои последующие речи о смерти двусмысленными: я должна писать так, словно *знаю не понаслышке*, что такое смерть, в то время как я лишь заглушаю наукообразным многословием свою собственную растерянность и тревогу.

Можно задать вопрос: а зачем здесь явился автор текста со своими никому не интересными автобиографическими метаниями? Дело

¹ Монтень М. Опыты. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 76.

в том, что серьезный философский разговор о смерти может вестись только от первого лица. Рассуждения о «смерти вообще» неубедительны, потому что «смерти вообще» не бывает, смерть всегда чья-то — моя собственная или моего ближнего. Более того, в некотором смысле первое лицо только и возникает в отношении к неизбежной смерти, в момент осознания собственной смертности. Действительно, о собственной смерти можно упоминать вскользь — большая часть людей способна без особых душевных мук вынести оформление завещания или страхование жизни; но думать о том, что значит «умереть» *для меня лично*, — очень трудно. Мысль о своей собственной смерти не просто вызывает отрицательные эмоции: это такая мысль, которая «не умещается в голове», которую невозможно взять в толк. «Фантазии не хватает», как ответил Мандельштам Одоевцевой¹. Эту неспособность живущего представить себя умершим,

¹ «Я как-то, еще в самом начале знакомства, спросила его:

— Осип Эмильевич, неужели вы, правда, не верите, что умрете?

И он совершенно серьезно ответил:

— Не то, что не верю. Просто я не уверен в том, что умру. Я сомневаюсь в своей смерти. Не могу себе представить. Фантазии не хватает» (*Одоевцева И. На берегах Невы. Санкт-Петербург: Лениздат, 2014. С. 218*).

уже-не-существующим, с образцовой ясностью выразил Толстой:

Иван Ильич видел, что он умирает, и был в постоянном отчаянии. В глубине души Иван Ильич знал, что он умирает, но он не только не привык к этому, но просто не понимал, никак не мог понять этого. Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. 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; он был Ваня с мама, папа, с Митей и Володей, с игрушками, кучером, с няней, потом с Катенькой, со всеми радостями, горестями, восторгами детства, юности, молодости. Разве для Кая был тот запах кожаного полосками мячика, который так любил Ваня! Разве Кай целовал так руку матери, разве для Кая так шуршал шелк складок платья матери? Разве он бунтовал за пирожки в Правоведении? Разве Кай так был влюблен? Разве Кай так мог вести заседание? И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми

моими чувствами, мыслями, — мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно. Так чувствовалось ему¹.

Толстой — а за ним и Хайдеггер² — связывают воедино абсурдность мысли о смерти и острое ощущение собственной отделенности от «людей вообще». Огрубляя, можно сказать, что Dasein (буквально «здесь-бытие») — этот «лирический герой» книги Хайдеггера — это тот, кто способен удивиться тому, что он в самом деле существует здесь и сейчас, кто способен задать вопрос о своем бытии как

¹ Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л.Н. Собр. Соч. В 12 томах. М.: Книжный клуб книговец, 2015. Т. 10 С. 75–56.

² Интересный анализ влияния Толстого (а также Достоевского) на Хайдеггера см. в книге *Pattison G. Heidegger on Death. A Critical Theological Essay*. Burlington: Ashgate: 2013. P. 63 et passim. В частности, Дж. Паттисон считает, что Хайдеггер обязан своей интерпретацией «заступания в смерть» как «триумфа решимости» финальным страницам «Смерти Ивана Ильича», где главный герой наконец принимает смерть и в этом принятии обнаруживает ее иллюзорность: «Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет. — Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость!» (Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича. С. 97).

бытии здесь, вот тут. В свою очередь мир, в котором Dasein живет и действует — это не научный мир «протяженных вещей», предметов, обладающих определенными свойствами, а мир обжитой и осмысленный, мир, который можно делить с другими. Страх смерти — не «смерти вообще», а моей собственной, личной смерти — это то, что обособляет меня, потому что этот страх — в отличие от многих других эмоций и переживаний — всегда мой собственный, принадлежит только мне и больше никому. Другими словами, переживание собственной смертности, переживание страха смерти — это первый шаг к субъективации субъекта. Именно поэтому оно несет в себе положительный смысл: благодаря тому, что я смертен, я обнаруживаю, что я — не Кай из учебника логики, не человек с улицы, такой же, как и прочие, а личность, единственная в своем роде. Когда я боюсь умереть, когда я испытываю страх смерти, то сам этот страх заставляет меня ощутить собственную уникальность: я существую в единственном экземпляре, словно Пизанская башня или собор Василия Блаженного, а значит, окончательное и бесповоротное уничтожение моего я, моего внутреннего мира с его богатством воспоминаний и переживаний — это гибель целой вселенной. Архимандрит Софроний (Сахаров) описывал

переживание собственной смертности в терминах растраты смысла:

мое умирание принимало характер исчезновения всего, что я познал, с чем я бытийно связан... Моя неизбежная смерть не была лишь как нечто бесконечно малое: «одним меньше». Нет. Во мне, со мною умирает все то, что было охвачено моим сознанием: близкие люди, их страдания и любовь, весь исторический прогресс, вся Земля вообще, и солнце, и звезды, и беспредельное пространство; и даже Сам Творец Мира, и Тот умирает во мне; все вообще Бытие поглощается тьмою забвения¹.

Однако я живу лишь в силу того, что я смертен. Как писал Мандельштам: «Неужели я настоящий, и действительно смерть придет?». Моя грядущая смерть делает мою жизнь, все, что со мной происходит, — необратимым, и тем самым реальным, «настоящим», а не иллюзорным. Неслучайно «память смертная», размышление о смерти представляют собой традиционную часть аскетических практик — как религиозных, так и сугубо философских.

¹ См.: *Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть.* М.: Путем зерна, 2000. С. 9–10.

О смерти хочется забыть, от нее хочется отвлечься — но и философия, и религия настаивают на необходимости героически «встречать ее грудью и вступать с нею в единоборство»¹, ведь только перед лицом смерти я обретаю себя, каков я есть на самом деле, а не каким хочу казаться себе и другим. Своей смертью я не могу ни с кем поделиться, а значит она составляет ядро «моего собственного» бытия, мою самую собственную возможность. Как пишет Хайдеггер, страх смерти «уединяет Dasein в его наиболее своем бытии-в-мире»². Смерть — не смерть вообще, а моя собственная — не просто случится однажды, смерть как то, что мне предстоит, ко мне определенным образом взывает. Принимая смерть как то, что мне предстоит, я оказываюсь лицом к лицу с этим таинственным собеседником. Я устремляюсь к смерти — и ее зов обособляет меня, вырывает меня из жизни вообще³. В смерти я обнаруживаю себя не как «человека вообще» (представителя электората, потребителя, хорошего семьянина) — а в «подлинности голой», как самого себя, единственного и единичного. И это обнаружение самого себя во всей брэнности и хрупко-

¹ Монтень М. Цит. соч. С. 81.

² SZ S. 187.

³ «Тревога уединяет и тем размыкает Dasein как solus ipse» (SZ S. 188, перевод В.В. Бибихина изменен).

сти моего собственного «вот я» — позволяет мне увидеть мир иначе, под совершенно иным углом; говоря языком Хайдеггера, смерть «размыкает» мое существование¹. Моя смерть — если я не отворачиваюсь от нее, а мужественно принимаю связанную с ожиданием смерти тревогу — делает меня зорче не только к смерти, но и к жизни. Однако эта зречьность достигается ценой тотального одиночества: «умирают в одиночестве», говорит Паскаль, словно резюмируя Хайдеггера².

Это одиночество в смерти есть и расплата за субъективацию, и ее необходимое условие. С собой можно стать, лишь выполнив свою собственную аскетическую работу одиночества и страха; сделать это за другого или даже вместе с ним — невозможно. Для Хайдеггера

¹ Ср. «Смерть не просто безразлично “принадлежит” своему Dasein, но обращена к нему как к одинокому. Безотносительность смерти, понятая в забегании, уединяет Dasein в нем самом. Это одиночество есть способ размыкания “вот” для экзистенции». (SZ S. 263, перевод В.В. Библихина изменен).

² Паскаль Б. Мысли. М.: Издательство Сабашниковых, 1995. С. 123, перевод изменен. Отметим, что у Хайдеггера забегание в смерть играет ключевую роль и для со-бытия с другими, см. например: «Как безотносительная возможность, смерть уединяет, лишь чтобы в качестве не-обходимой сделать Dasein как со-бытие (Mitsein) понимающим для бытийной способности других» (SZ S. 264).

смерть другого может аутентично быть понята только как моя собственная потеря:

Никто не может снять с другого его умирание. Кто-то наверное способен “пойти за другого на смерть”. Но это всегда значит: пожертвовать собой за другого “в определенном деле”. А такое умирание за <...> не может подразумевать, что с другого тем самым хотя бы в малейшей мере снята его смерть. Смерть, насколько она «есть», по существу всегда моя <...> В со-бытии с мертвым *не* удастся понять, что значит приход к концу для самого умершего. Действительно, смерть приоткрывается как утрата, но как та утрата, которую испытывают оставшиеся в живых. В переживании утраты не становится доступна утрата бытия, которую “претерпевает” умирающий. Мы не имеем в подлинном смысле слова опыта умирания других, но самое большее всегда только сопереживаем¹.

Другими словами, смерть полагает предел «заместимости» одного Dasein другим. Для Хайдеггера именно «заместимость» служит своего рода критерием, позволяющим отделить область *das man*, где заместимость возможна, от области подлинного, наиболее собственно-

¹ SZ S. 240, 238–239, перевод В.В. Бибихина изменен.

го. Поэтому, как показывает Ж.-Л. Марион, в хайдеггеровской перспективе отнять у другого Dasein его заботу (и, в частности, его собственное умирание) — значит лишить его его собственной инаковости, установить над ним свое господство¹.

Смерть пугает, и пугает нас тем более, что мы про нее ничего не знаем. Наша собственная смерть всегда впереди, а смерть чужая — смерть людей и животных — не дает нам почти никакого понимания этого феномена. Единственное, что мы твердо знаем о смерти, — это то, что смерть суждена лишь живому. Неживое не умирает, и поэтому «смерть — это феномен жизни»². Мы знаем смерть лишь по ее симптомам, но сама она не доступна никакому опыту, ни внешнему, ни внутреннему. Смерть — это неизвестное по преимуществу, “undiscovered country”³, говорит Гамлет. Мы способны понять и предвосхитить сопутствующие умиранию моменты — страх, боль, беспомощность, потерю власти над телом, но сама смерть затрагивает и пугает нас именно своей без-образностью,

¹ Подробнее см. *Marion J.-L. La substitution et la sollicitude // Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée / éd. par Cohen-Levinas D., Clément B. Paris: PUF, 2007. P. 58–59.*

² SZ S. 146.

³ Гамлет. Акт 3, сцена первая («безвестный край» в пер. М. Лозинского, «неоткрытая страна» в пер. В. Набокова).

не-смысленностью. Превращение живого тела в труп, формы в бес-форменное¹ не просто страшно, это оскорбительно. Смерть телесная предстает как своего рода зияние в пространстве смысла, и это зияние хочется немедленно уничтожить, заделать. Такой заплатой на теле смысла является мысль о естественности смерти.

Действительно, смерть как биологический процесс принадлежит порядку природы; гибель организма — это природный процесс, вызванный определенными причинами. Однако в том мире, в котором мы, люди, живем, в мире, который состоит не из вещей, а из смыслов, — смерть неестественна. Как пишет Симона де Бовуар,

естественной смерти не существует: ни одно несчастье, обрушивающееся на человека, не может быть естественным, ибо мир существует постольку, поскольку существует человек. Все люди смертны, но для каждого человека смерть — это бедствие, которое настигает его

¹ «Пока я торопливо проделывал гипнотические пассы, а с языка, но не с губ, страдальца рвались крики: “мертв!”, “мертв!”, все его тело — в течение минуты или даже быстрее — осело, расплзлось, разложилось под моими руками. На постели пред нами оказалась полужидкая, отвратительная, гниющая масса» (Эдгар По).

как ничем не оправданное насилие, даже если человек покорно принимает ее¹.

Мы бы не умирали, если бы что-то не убивало нас. Пускай наша жизнь есть «непрерывное взращивание смерти»², но сам момент прерывания жизни — всегда разрыв, всегда непредвиденное, всегда несчастный случай. А несчастный случай нельзя предвидеть, он не вписывается в общую ситуацию, не объясним из нее. Смерть — это событие по преимуществу. К смерти — ни своей, ни другого — нельзя подготовиться, сколько ее ни ждешь: наше восприятие времени растягивается, и «несколько минут, отделяющих от смерти», могут значить больше, могут длиться дольше, «чем целая жизнь»³. Смерть всегда приходит «как тать в ночи» — даже если человек умирает в результате длительной и тяжелой болезни, в хосписе или в палате реанимации; смерть всегда внезапна, но в то же время неизбежна, она составляет часть нашего жребия, нашей человеческой участи. Смерть реальна, реальна в смысле принадлежности к объективной дей-

¹ Бовуар С. де. Очень легкая смерть. Москва: Прогресс, 1968. С. 99.

² Монтень М. Цит. соч. С. 88.

³ Бланшо М. При смерти // Иностранная литература. 1993. № 10. С. 168–203.

ствительности и реальна в смысле лакановского Реального: смерть — это то, меру чему задаем не мы, что обнаружимо только как нехватка или пробел. В некотором смысле смерть есть то, что на человеческом языке, на языке разума выражено быть не может. Как пишет Левинас, «смерть, не даваясь описанию в своей собственной событийности, затрагивает нас как не-смысл»¹. О смерти *как таковой* можно рассказать лишь на языке крика.

Как же философия, являющаяся областью смысла, областью логоса по преимуществу, может говорить о смерти? Простейшее решение заключается в том, чтобы объявить ту смерть, с которой мы имеем обычно дело, смерть тела — ненастоящей. Тело — это лишь внешняя оболочка, которую следует сбросить с себя, чтобы бабочка-душа вылетела в подлинную жизнь. Пускай тело умирает, душа останется и будет жить все дальше и дальше, вечно. В диалоге «Федон» Сократ перед казнью объясняет опечаленным друзьям, что занятия философией подготавливают переход от жизни к смерти, подготавливают душу к безболезненному расставанию с телом:

Допустим, что душа разлучается с телом
чистой и не влачит за собой ничего телесного,

¹ *Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. Paris: Grasset, 1993. P. 30.*

ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Что это, как не подготовка к смерти?¹

Другими словами, философы, посвятившие себя изучению не перстного и призрачного, а вечного и подлинного, смерти бояться не должны: там, где Я — это лишь бессмертная душа, смерть тела только кажется смертью и не может вызвать настоящего ужаса. Как тебя похоронить, спрашивает Критон, и Сократ отвечает: уже не меня вы будете хоронить, а только мое тело². Равным образом, оплакивая умершего друга, оставшиеся в живых оплакивают лишь себя осиротевших, а не умершего и его страдания:

Мы ждали, переговариваясь и раздумывая о том, что мы услышали, но все снова и снова возвращались к мысли, какая нас постигла беда: мы словно лишались отца и на всю жизнь оставались сиротами <...> Я закрылся плащом

¹ Федон 80е / Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 37.

² Федон 115е-d / Там же. С. 77.

и оплакивал самого себя — да! не его я оплакивал, но собственное горе — потерю такого друга! Критон еще раньше моего разразился слезами и поднялся с места. А Аполлодор, который и до того плакал не переставая, тут зарыдал и заголосил с таким отчаянием, что всем надорвал душу, всем, кроме Сократа¹.

В такой перспективе проблема конечности человеческого существования — это проблема надуманная и нефилософская. Смерть по сути дела иллюзорна. Пускай момент перехода из земной жизни в существование за гробом носит катастрофический характер (вспомним последнее содрогание Сократа), катастрофа эта локальна; смерть не имеет силы над философом, который в момент смерти рождается в новую жизнь, а потому даже яд для него — исцеление. Христианский же взгляд на проблему смерти отмечен двойственностью: душа бессмертна, но человек смертен, хотя и ожидает суда и воскресения мертвых, причем это воскресение будет и воскресением тела. «Слово стало плотью», говорит ап. Иоанн, а значит тело перестало быть всего лишь темницей или могилой души, ее внешним одеянием, которое можно с презрением отбросить. Тело — то тело, в которое смог воплотиться сам Бог, — ока-

¹ Федон 116a, 117e / Там же. С. 79.

залось реабилитировано, отныне оно составляет полноправную часть человеческого существа. Но тем самым в полный рост встала проблема телесного страдания. Реальность страданий и смерти Христа, выраженная в церковной традиции Страстной седмицы, означает реальность страданий и смерти каждого человека. Победа Христа над смертью — это одновременно и утверждение ее реальности, ведь иллюзорного врага победить нельзя; воскресение возможно лишь для умерших взаправду. В христианстве смерть приобретает подлинно трагическое измерение, без которого не была бы возможна и пасхальная радость.

Только там, где смерть реальна, смерть другого человека может стать философской проблемой; только там можно поставить проблему смерти другого и/или страдания другого, где человек не сводится к одной лишь душе, но представляет собой воплощенное и конечное сущее. Если смертность человека принимается всерьез, то чужая смерть значит нечто большее, чем мое личное горе, моя потеря близкого: через смерть мы оказываемся связаны с другими сущностным образом. Иными словами, я могу быть личностью только благодаря связи с другим человеком — таким Другим, который подвержен страданиям и смерти. Другой становится Другим, точнее, осмысливается как

таковой, только ввиду своей смертности: тот, кто умер, тот, кто смертен, — тот и есть Другой, и поэтому Женя в «Детстве Люверс» так легко догадывается о том, кто именно погиб. «Другой человек, третье лицо, совершенно безразличное, без имени или со случайным, не вызывающее ненависти и не вселяющее любви» перестает быть «туманным и общим», знакомым репетитора, «человеком вообще», перестает быть Каем из учебника логики, а становится «особенным и живым», единственным в своем роде — тем, о ком говорят заповеди, и тем, любить кого нам заповедал Бог, давший эти заповеди. Смертность другого открывает для меня другую возможность субъективации, возможность другой субъективации — не такой, как субъективация в переживании собственной смертности.

Своя смерть может быть пробуждением — как стала пробуждением смерть князя Андрея, который умер прежде своей физической смерти — умер тогда, когда утратил связь со своими близкими в конкретности их существования, в конкретности их забот и тревог:

Чем больше он, в те часы страдальческого уединения и полубреда, которые он провел после своей раны, вдумывался в новое, открытое ему начало вечной любви, тем более он, сам

не чувствуя того, отрекался от земной жизни. Всё, всех любить, всегда жертвовать собой для любви, значило никого не любить, значило не жить этою земною жизнью. И чем больше он проникался этим началом любви, тем больше он отрекался от жизни и тем совершеннее уничтожал ту страшную преграду, которая без любви стоит между жизнью и смертью. <...> С этого дня началось для князя Андрея вместе с пробуждением от сна — пробуждение от жизни. <...> Последние дни и часы его прошли обыкновенно и просто. И княжна Марья и Наташа, не отходившие от него, чувствовали это. Они не плакали, не содрогались и последнее время, сами чувствуя это, ходили уже не за ним (его уже не было, он ушел от них), а за самым близким воспоминанием о нем — за его телом¹.

Смерть Другого должна быть поистине «пробуждением», но не отделяющим от других

¹ Нетрудно узнать в этом отрывке отголоски описания смерти Сократа в «Федоне», Примечательно также сходство холодности Сократа к плачущей жене: «пусть кто-нибудь уведет ее домой. И люди Критона повели ее, а она кричала и била себя в грудь» и холодности князя Андрея к сестре: «Когда Николушку уводили, княжна Марья подошла еще раз к брату, поцеловала его и, не в силах удержаться более, заплакала. <...> Не надо плакать здесь, — сказал он, тем же холодным взглядом глядя на нее».

«пробуждением от жизни», а «пробуждением к ответственности», пробуждением к смыслу. Причем этот смысл оказывается сущностно связан с бессмысленностью, не-смысленностью смерти: смерть другого не может иметь никакого смысла, не может иметь никаких оправданий, никакого «ради чего», но именно поэтому я должен ей противостоять любой ценой — пусть даже ценой собственной жизни. «Мое дело — отвечать за смерть других, и *это дело стоит прежде дела — быть*»¹, пишет Левинас. Пускай я не могу сделать так, чтобы другой вообще никогда не умирал, — но я могу сделать все, чтобы эту смерть отдалить, чтобы не дать ему умереть в одиночестве, я могу не остаться равнодушным. Смерть/смертность другого во всей ее гнетущей бессмысленности может рассматриваться как своего рода травма, как то, что в рамках моего сознания уместиться не может, хотя и задает моему сознанию рамки: мое существование осмысленно в той мере, в которой я существую не для себя, а для Другого. Левинас, для которого именно такое понимание смерти является основным, пишет:

Предстояние *лицом к* лику в его выражении — в его смертности — вызывает ко мне,

¹ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 256.*

требует меня, обязывает меня, как если бы та невидимая смерть, к которой обращен лик другого — эта чистая инаковость, некоторым образом отделенная от любой общности — стала моим личным делом. Как если бы смерть, неведомая тому другому, в наготу лика которого она уже просвечивает, «касалась» бы «меня» лично — прежде чем стать смертью, предстоящей мне самому. Смерть другого человека заставляет меня усомниться в себе — как если бы мое равнодушие превращало меня в сообщника той смерти, которая другому невидимо предстоит; и как если бы, еще прежде чем я посвящу себя служению другому сам, я должен был бы отвечать за смерть другого человека, за то, чтобы не покинуть его в одиночестве. Именно в этом призыве к ответственности, назначаемой мне ликом, который меня просит, меня требует, меня обязывает, именно в этой постановке меня под вопрос другой становится моим ближним¹.

Я, смертный, обнаруживаю себя ответственным за смертность Другого² — и именно эта ответственность, если верить Левинасу, составляет мою собственную уникальность и незамеченность.

¹ *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 245.

² *Lévinas E.* Dieu, la Mort, et le Temps. P. 133.

Таким образом, смерть в ее двойственности — как смерть моя собственная и смерть ближнего — открывает мне меня самого двояким образом. В известном смысле «я» становлюсь «собой» только «сосредоточившись на себе», только в ходе и в результате этой заботы как упражнения в смерти¹. «Я» как «я сам» рождаюсь в отношении к смерти — своей и других, и только смерть придает человеческому существованию его окончательную, завершенную форму. Покуда я жив, я не завершен, не полон; более того, именно эта неполнота, нехватка определяет меня как смертного, но живущего². Поэтому все формы фиксации «я» — и, в первую очередь, письменное творчество — являются попыткой отменить или заменить собой смерть; все они являются различными способами перейти в посмертное существование, независимое от моей эмпирической жизни. «Нет, весь я не умру», я переживу смерть в написанных мною текстах — или, может быть, создавая текст, навсег-

¹ μελέτη θανάτου, в русском переводе С.П. Маркиша «подготовка к смерти» (Федон 81a / Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. С. 37). См. анализ этого места у Деррида, который видит в этом собирании души, в этом бдении, бдительности по отношению к себе — парадигму философского пробуждения (Derrida J. Donner la mort // L'éthique du don. Colloque de Royaumont. Paris: Métailié-Transition, 1992. P. 22–23).

² Ср. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 236.

да фиксируя в нем свою душу, я уже отдаю часть ее вечности, а значит, смерти. В интервью, опубликованном посмертно, Деррида пишет:

Когда я выпускаю (в свет) “мою” книгу (а ведь никто меня к этому не обязывает), я словно становлюсь — возникая и исчезая снова — тем неопытным привидением, которое так и не научилось жить. Оставленный мною след означает разом и мою смерть — лишь грядущую или уже наступившую, и надежду на то, что этот след меня переживет. И это не стремление к бессмертию, это структурный момент. Я оставляю этот клочок бумаги, я ухожу, умираю: эту структуру невозможно покинуть, она образует константу моей жизни. Всякий раз, когда выпускаю нечто из рук, я, пишущий, проживаю свою собственную смерть¹.

Текст остается после смерти автора — и поэтому в нем осуществляется главное человеческое желание: «он должен остаться»². Человек

¹ Derrida J. «Je suis en guerre contre moi-même» // Cahier du «Monde», №18572. 12 octobre 2004. P. VI, перевод наш собственный — А.Я. Полный русский перевод этого текста в расширенной редакции см. в кн. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. С. 194–208.

² «Человек не должен гнать от себя свойственный смертным страх: в страхе смерти он все же должен — остаться».

должен остаться, он должен пережить смерть, выжить — пусть не как тело, не как личность, но выжить. Смертность включает в себя преодоление смерти, жизнь после смерти.

Жить после смерти — например, остаться жить в своих детях, в своем потомстве. Рождение детей не сводится к передаче генетического кода. Дети рождаются из того, что Диотима назвала «стремлением к бессмертию»¹, из стремления оставить на земле вместо себя свое потомство, тех, кто в некотором смысле является мною, несет в себе часть меня самого. Хотя я не есмь мое собственное дитя, но я не являюсь по отношению к собственному ребенку и к собственным родителям кем-то совершенно чужим. Для своих детей и своих родителей я — и другой, и я сам одновременно. Левинас, философ Другого, отмечает парадоксальный характер отношения родителя к ребенку: ребенок, будучи абсолютно другим по отношению ко мне, в то же время принадлежит области моего; отношения между родителями и детьми не могут быть описаны в терминах тождественного и иного, более того, эти отношения в некотором смысле выходят за рамки

ся» (*Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung / Mit einer Einführung von Bernhard Casper. Freiburg im Breisgau, 2002. S. 4*).

¹ Пир 207a / Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. С. 117.

этики (понимаемой как отношение к абсолютно Другому в его лике). В ранней книге «Время и Иное» Левинас пишет:

Отцовство — это отношение с чужаком, который, будучи Другим, есть Я, это отношение Я с самим собой, которое мне тем не менее чуждо. Действительно, сын не есть мое произведение, и тем более сын — не моя собственность <...> Я не *имею* сына, но в некотором смысле я *есмь* мой сын¹.

Особенно сильно это проявляется в отношении к смерти, потому что смерть ребенка задевает нас вдвойне: в каком-то смысле она является и нашей собственной смертью. Рождая детей в жизнь — в эту перстную, конечную жизнь — мы рожаем их и в смерть. И именно смерть детей — смерть сына — является в нашей культуре парадигмой смерти Другого: страдальчески заломленные руки Богородицы в бесчисленных вариантах «Положения во гроб» иконографическим образом выражают страдание перед лицом смерти другого. «Ты мой сын или Бог? То есть мертв или жив?», — спрашивает Мария в метафизических стихах Бродского, потому что сын — сын как рожден-

¹ *Lévinas E. Le Temps et l'Autre. Montpellier: Fata Morgana, 1979. P. 85–86.*

ный — всегда смертен. В своих поздних работах Левинас перетолкует тему отношений между родителями и детьми в контексте ответственности за смерть/смертность (нерожденного) ребенка: ситуация матери, которая ощущает страдания ребенка, угрозу его жизни за пределами возможностей ощущения, может быть описана только в терминах заложничества и замещения другого собой: это ответственность, которая коренится не в поступках, не в свободных актах субъекта, а затрагивает мать глубже, на телесном, плотном уровне¹.

Особой формой посмертного существования, посмертного пребывания является мертвое тело. Мертвец требует гроба, требует похорон — и его настойчивость обращена к живым, к оставшимся. Умерший уже не с нами, ему, строго говоря, уже ничего не нужно, — но его телу требуется погребение, и на это требование мы обязаны ответить. Антигона выбирает ответственность перед мертвым, а не закон живых, потому что нельзя свести тело брата к «просто вещи»; да и какой закон может быть в обществе, члены которого не озабочены человеческим достоинством настолько, что не дают себе труда достойно похоронить мертвых? Действия Антигоны обуславливают саму воз-

¹ См. *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer, 1991. P. 122–125.

возможность речи, и поэтому общество, в котором мертвых не хоронят, обречено на нищету.

С человеческим существом нельзя обращаться после смерти как сдохлым псом. Нельзя бросить его останки на произвол судьбы, забывая о том, что регистр бытия того, кто носил имя при жизни, должен быть сохранен актом погребения после смерти¹,

— так резюмирует основной конфликт пьесы Софокла автор, которого не упрекнешь в из-

¹ Невозможно удержаться и не привести продолжение этой цитаты: «Теперь, когда он [Полиник] отдан на растерзание псам и стервятникам, так что осквернены будут его земные останки и воссмердят к небу растерзанные его члены, мы ясно видим, что поведение Антигоны знаменует собой тот крайний рубеж, на котором оно — независимо от любых фактов, от того, что благого и дурного мог Полиник в жизни своей совершить, от всего, что могло быть ему вменено — стоит на страже уникальной ценности его бытия. Суть этой ценности надо искать в языке. Вне языка о ней не могло бы быть речи, и бытие того, кто прожил свою жизнь, невозможно было бы отделить от добра и зла, совершенного им, от его судьбы, от последствий его поступков для окружающих, от его чувств по отношению к самому себе. И вот чистота эта, это отделение бытия в чистом виде от всех характеристик прожитой им исторической драмы и есть как раз тот рубеж, то *ex nihilo*, на котором твердо стоит Антигона. Это не что иное, как разрез, рана, которую наносит человеческой жизни само присутствие языка» (Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары. Книга VII. 1959/1960) / пер с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2006. С. 358–359).

лишнем морализме и сентиментальности. Но похороны не только подтверждают принадлежность умершего к человеческому роду, и, тем самым, принадлежность оставшихся к человеческому социуму; похороны, отмечая необратимость перехода от жизни к смерти, фиксируют смерть как событие, которое имеет отношение как к Богу, так и к другим людям, которое носит нередуцируемо социальный и теолого-политический характер. В свидетельствах западных военнопленных встречаются полные ужаса упоминания о том, что советские хоронили своих умерших без какой бы то ни было религиозной церемонии, то есть — в глазах представителей западной культуры, — без какого-либо уважения к их человеческому достоинству¹. Что же отличает смерть человека от смерти человеческого организма?

¹ См. *Vercoe T. Survival at Stalag IVB: soldiers and airmen remember Germany's largest POW camp of World War II.* London: McFarland & Co., 2006. P. 144–145. Можно вспомнить и Левинаса, который в своих воспоминаниях о времени, проведенном в шталаге, с благодарностью вспоминает католического священника, согласившегося прочесть заупокойные молитвы над умершим товарищем-евреем: границы между религиями должны были отступить перед бесчеловечностью лагерного начальства, которое хотело похоронить человека без слов, обращенных к Богу, то есть «как собаку» (См. *Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.* М.: РОССПЭН, 2004. С. 329).

Человек никогда не умирает лишь как частное лицо, человеческая смерть всегда имеет публичное измерение — в отличие от животных, чья смерть происходит на биологическом уровне, невидимом наблюдателю, сокрытом от любопытных глаз. Хайдеггер, как известно, считал, что животные не умирают в собственном смысле, а лишь издыхают, «околевают»¹, поскольку они лишены дара слова и тем самым не способны воспринять «смерть как таковую»², а человек — если рассматривать его как Dasein — околеть, то есть умереть на сугубо биологическом уровне — не может. Смерть человека несводима к биологическим процессам: остановке сердца, гибели клеток мозга. Смерть не фиксируется приборами, а *проводглашается* врачом или коронаром на основе показаний приборов или медицинского осмотра. Другими словами, человеческая смерть (в отличие от биологического окончания жизни) — это еще и перформативный речевой акт, который со-

¹ Хайдеггер терминологически различает умирание (как способ бытия, которым Dasein есть к своей смерти), околевание (свойственное лишь животным) и уход из жизни как «промежуточный феномен», как такое прекращение жизни Dasein, которое происходит на фоне его умирания (SZ S. 247).

² Heidegger M. Das Wesen der Sprache // GA 12 S. 205. О проблематике отличия смерти Dasein от смерти животного см. Derrida J. Apories. Paris: Galilée, 1996. P. 69 et passim.

вершается живыми и для живых. Человек, будучи существом не только частным, но и общественным, в каком-то смысле всегда умирает «на миру», его смерть всегда касается не только его самого, она не остается его личным делом. Врач *свидетельствует* о смерти, о том, что событие смерти имело место; и этот акт свидетельства в последний раз вписывает умершего в политическое пространство как такое пространство, в котором люди способны друг друга видеть и делать видимыми себя и других.

Здесь мы еще раз сталкиваемся с апорией, связывающей язык и смерть: язык не может высказать смерть во всей полноте вызываемого ею распада смыслов, но в то же время сущность языка, сущность речи предполагает возможность и необходимость говорить об умирании, о смерти, об умерших. Язык, который называет отсутствующее, неявленное и тем самым делает его явленным, то есть в некотором смысле присутствующим, сущностно связан с хранящей и удерживающей функцией памяти, а ведь память — это одна из основных форм посмертного бытия. Пока мы помним об умерших — они ушли в небытие не до конца, наша связь с ними не разорвана. В этом смысле мы, помнящие, — всегда выжившие (*superstes*), мы обязаны стать свидетелями (*testis*) для тех, кого нет. Пусть мы не можем ни помнить, ни свиде-

тествовать о смерти другого — как его собственной¹, пусть память и слово не смогут закрыть то зияние в мире, которое остается после его смерти, мы можем помнить о жизни других, мы можем свидетельствовать о том, что они жили, мы можем дать имя их абсолютному отсутствию.

¹ Ср. «смерть есть то, о чем нельзя свидетельствовать за другого, и в первую очередь потому, что о ней нельзя свидетельствовать за себя» (*Derrida J. Poétique et politique du témoignage. Carnets de L'Herne*, Paris: Herne, 2005. P. 45). Деррида, анализируя заключительные строки из стихотворения Целана «Aschenglorie», показывает, что поэтическое свидетельство, свидетельство стихотворения способно выйти за пределы собственно свидетельства и дать нам доступ к тому, от чего остался только пепел, — к предельному опыту никем не засвидетельствованных страдания и смерти.

Библиография

Работы Гуссерля и Хайдеггера

- SZ* — *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993 (1927). Русский перевод: *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. Биbihина. М.: Ad marginem, 1997. Пагинация перевода совпадает с пагинацией оригинала.
- GA 12* — *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache / edited by F.-W. von Herrmann. Gesamtausgabe. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- GA 20* — *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / ed. P. Jaeger. Gesamtausgabe. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. Русский перевод: *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998.

GA 29/30 — *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit (Winter semester 1929/30) / ed. by F.-W. von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 45. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004. Русский перевод: *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество / пер. с нем. В.В. Биbihина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. — СПб.: Владимир Даль, 2013.

GA 45 — *Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Winter semester 1937/38) / edited by F.-W. von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 45. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.

GA 54 — *Heidegger M.* Parmenides (Winter semester 1942/43). Gesamtausgabe. Band 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982. Русский перевод: *Хайдеггер М.* Парменид / пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.

Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1962. Русский перевод см. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. В.В. Биbihина. М.: Республика, 1993. С. 16–40.

Heidegger M. Zollikoner Seminare. Frankfurt: Klostermann, 1987. Русский перевод см. *Хайдег-*

гер М. Цолликонеровские семинары / пер. И. Глухой. Вильнюс: ЕГУ, 2012.

Heidegger M. Der Satz vom Grund. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1957. Русский перевод: *Хайдеггер М.* Положение об основании / пер. О.А. Коваль. СПб.: Алетейя, 1999.

HUA I — Husserl E. Cartesianische Meditationen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Русский перевод: *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

HUA II — Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Husserliana vol. 2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. Русский перевод: *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций / пер. с немецкого Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008.

HUA III — Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Husserliana vol 3. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Русский перевод: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I / пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

HUA V — Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philoso-

phie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften / Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

HUA VI — Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / hrsg. von Walter Biemel. Husserliana vol 6. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. Русский перевод частично см. в кн: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004, а также *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Гуссерль Э.* Логические исследования и другие работы. Минск: Харвест, 2000, С. 626–666, а также *Гуссерль Э.* Начало геометрии / Введение Ж. Деррида / пер. с франц. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996.

HUA VIII — Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

HUA XV — Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935 / Hrsg. von Iso Kern. Husserliana Bd. 15. Den Haag: Springer, 1973.

HUA XXIII — Husserl E. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925) / Hrsg. von Eduard Marbach, Den Haag: Springer, 1980. Частичный перевод см. Гуссерль Э. Эстетическое сознание // Ежегодник по феноменологической философии / пер. В.И. Молчанова. Вып. IV. М.: РГГУ, 2015. С. 308–315.

HUA XXXIV — Husserl E. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935) / Hrsg. von Sebastian Luft. Den Haag: Springer, 2002.

Husserl E. Briefwechsel / Herausg. von Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann. (Husserliana Dokumente Bd. 3). Dordrecht Kluwer Academic, 1994. Русский перевод частично см. Гуссерль Э. Письмо к Гофмансталу / Перевод на русский язык и предисловие Е.А. Шестовой // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. IV. М.: РГГУ, 2015. С. 299–307.

Общая библиография

Agamben G. La passione della fatticità // *Agamben G.* La potenza del pensiero: saggi et conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2010. P. 297–328.

Arendt H. Between Past and Future. London: Faber and Faber, 1961.

Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition. San Diego etc.: Harvest, 1981.

Austin J.L. How to do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, 1962. Русский пер. см. в кн. *Остин Дж.* Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

Austin J.L. Philosophical papers. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Bleuler E. Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin, New York: Springer, 1966.

Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern. London: MIT, 1983.

Bradford R. Roman Jakobson : Life, Language, Art. London: Routledge, 1994.

Breda van H.L. La réduction phénoménologique // Husserl. Cahiers de Royaumont №3. Paris, 1959.

Canguilhem G. Le normal et le pathologique. (Deuxième Édition.) Paris, 1966.

Cassin B. Translation/Transnation: Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon / tr. by Emily Apter and Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press, 2014.

- Chernavin G.* La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail. Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2014.
- Crowell S.G.* Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press. 2013.
- Depraz N.* Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la «philocalie» des pères du désert et des pères de l'Église / Louvain-la-Neuve: Louvain: Éditions De L'Institut Supérieur de Philosophie; Peeters, 2008.
- Depraz N.* Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl / préface de Rudolf Bernet. Bibliothèque D'histoire De La Philosophie. Paris: Vrin, 1995.
- Derrida J.* Introduction. In Husserl E. L'Origine de la géométrie / trad. et intr. Jacques Derrida. PUF. 1962. Русский перевод Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии / Введение Ж. Деррида / пер. с франц. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996.
- Derrida J.* Signature événement contexte // Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 365–393.
- Derrida J.* Comment ne pas parler // Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée. 1987. P. 524–587.

Derrida J. . Sauf le nom. Paris: Galilée, 1993. Русский перевод Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетеия, 1998.

Derrida J. Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité». Paris: Galilée, 1994.

Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997.

Derrida J. Demeure. Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998.

Derrida J. Foi et Savoir. Suivi de: Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka). Paris: Seuil, 2001.

Derrida J. Declarations of Independence // *Derrida J.* Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001 / ed. by E. Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 46–54.

Derrida J. Poétique et politique du témoignage. Paris: L'Herne, 2005.

Derrida J. Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? Paris: L'Herne, 2005.

Derrida J. Histoire du mensonge. Prolégomènes. Paris: L'Herne, 2005.

Derrida J. Composing "Circumfession"// Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession / ed. by John D. Caputo and Michael

- J. Scanlon. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 19–28.
- Derrida J.* Confessions and “Circumfession”. A roundtable discussion with Jacques Derrida // Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession / ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 29–51.
- Derrida J.* Séminaire «La peine de mort». Volume I (1999–2000) / édition établie par Geoffrey Bennington, Marc Crépon et Thomas Dutoit. Paris: Galilée, 2012.
- Derrida J.* Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.
- Derrida J.* Circonfession // Derrida / ed. par Bennington G. Paris: Seuil, 2008.
- Derrida J.* Apories. Paris: Galilée, 1996.
- Derrida J.* «Je suis en guerre contre moi-même» // Cahier du «Monde», №18572. 12 octobre 2004.
- Descartes R.* Œuvres / éd. par Ch. Adam, P. Tannery Vrin, Paris, 1996. Цитируется как АТ с указанием тома и страницы. Русский перевод см. Декарт Р. Собр. соч. 2 т. / сост., ред. В. В. Соколова ; пер. с лат. и франц. С. Я. Шейнман-Топштейн и др. Москва: Мысль, 1989–1994. (Философское наследие).

Dolan F. M. An Ambiguous Citation in Hannah Arendt's "The Human Condition" // *The Journal of Politics*. 2004. Vol. 66. № 2. P. 606–610.

Eliot T. S. The Complete Prose of T. S. Eliot: The Critical Edition. Vol. 3: Literature, Politics, Belief, 1927–1929 / ed. by Dickey F. & Formichelli J. & Schuchard R. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2015. P. 700–745.

Held K. Fundamental Moods and Heidegger's Critique of Contemporary Culture // *Sallis J. Reading Heidegger: Commemorations* / edited by John Sallis. (Studies in Continental thought). Bloomington: Indiana University Press, 1993. P. 286–306.

Palmer R. E. and Sheehan Th. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931): The Encyclopaedia Britannica Article, the Amsterdam Lectures "Phenomenology and Anthropology," and Husserl's Marginal Notes in Being and Time, and Kant and the Problem of Metaphysics / Edmund Husserl; Edited and Translated by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Dordrecht; London: Kluwer Academic, 1997.

Jakobson R. Selected Writings / ed. Rudy S. The Hague: Mouton Publishers, 1981.

Ikeda Y. Transzendentaler Schein und phänomenologische Ursprünglichkeit — Welterfahrungen bei

Husserl und Fink // *Horizon. Studies in Phenomenology*. 2014. № 3 (1). С. 60–92.

Ingarden R. What is new in Husserl's Crisis // *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology: Idealism-realism, Historicity, and Nature: Papers and Debate of the International Phenomenological Conference held at the University of Waterloo, Canada, April 9–14, 1969* / Ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. *Analecta Husserliana* v. 2. Dordrecht: Reidel, 1972. P. 23–47.

Kenaan H. Language, philosophy and the risk of failure: re-reading the debate between Searle and Derrida // *Continental Philosophy Review*. 2002. Vol. 35. P. 117–133.

Fink E. VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transcedentalen Methodlehre. *Husserliana Dokumente II* /1–2, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. Русский перевод частично см. *Финк О.* Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля / пер. Е.А. Шестовой // *Логос*. № 1 (26). 2016. С.5–46.

Fink E. Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie // *Fink E. Nähe und Distanz*. Freiburg: Karl Alber, 2004. S. 180–204. Русский перевод *Финк О.* Оперативные понятия феноменологии Гуссерля / пер. А.А. Шиян // Ежегод-

ник по феноменологической философии, 2008 (1), С. 361–380.

Flack P. Dans l'ombre du structuralisme: Šklovskij, Merleau-Ponty... et Špet? // Gustave Chpet et son héritage / ed. M. par Dennes. Toulouse: Slavica Occitania, 2008.

Fuchs T. Depression, Intercorporeality and Interactivity. *Journal of Consciousness Studies*. 2013. № 20 (7–8). P. 219–238.

Gallagher Sh. and Zahavi D. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. New York: Routledge, 2008.

Geniusas S. The origins of the horizon in Husserl's phenomenology. Dordrecht: Springer, 2012. (Contributions to phenomenology, v. 67).

Goddard J.-C. Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney. Paris: Vrin, 2008.

Gondek H.-D. & Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin: Suhrkamp, 2011.

Hart James G. Who One Is. Dordrecht; London: Springer, 2009. Bk. 1. Meontology of the 'I': a transcendental phenomenology. Bk. 2. Existenz and transcendental phenomenology. (*Phaenomenologica* 189–190).

Hirsch R. Edmund Husserl und Hugo von Hofmannsthal. Eine Begegnung und ein Brief //

Sprache und Politik: Festgabe für Dolf Sternberger / herausg. C. J. Friedrich. Heidelberg: Lambert Schneider Press, 1968. P. 108–15.

Henry M. Marx. Vol 1. Une philosophie de la réalité. Paris: Gallimard, 1976.

Henry M. Phénoménologie de la vie. Vol.1: De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003.

Henry M. Phénoménologie matérielle. Paris: PUF, 1990. Русский перевод: *Анри М.* Материальная феноменология / пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

Henry M. Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.

Henry M. Voir l'invisible, sur Kandinsky. Paris: PUF, 2005.

Holenstein E. Roman Jakobsons Phänomenologischer Strukturalismus. Frankfurt am Main, 1975.

Hofmannsthal H. von. Der Dichter und diese Zeit // Hofmannsthal H. von. *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*. Reden und Aufsätze I, ed. B. Schoeller, Frankfurt am Main: Fischer: 1979.

Hölderlin F. Wink für die Darstellung und Sprache // Hölderlin F. *Sammlliche Werke* / heraus. von F. Beissner. 6 Bände, Band 4, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1962.

Kisiel Th. The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley: University of California, 1993.

Labhardt A. Curiositas: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion // Museum Helveticum. 1960. Vol. 17, No. 4. P. 206–224.

Lawlor L. Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Lévinas E. Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité. Paris: Kluwer, 2003.

Lévinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Vrin, 2001.

Lévinas E. L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris, 1982.

Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. Paris: Grasset, 1993.

Lévinas E. Le Temps et l'Autre. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer, 2004.

Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 2004.

Libera A. de. Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin // Revue de métaphysique et de morale. 2009. №3 (63). P. 391–419.

Luft S. "Phänomenologie der Phänomenologie": Systematik und Methodologie der Phänomeno-

logie in Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. Dordrecht: Kluwer, 2002.

Luft S. Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

Luft S. Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship // International Journal of Philosophical Studies. 2005. №13 (2). P. 141–178.

Marion J.-L. L'interloqué // Topoi. 1988. №7. P. 175–180.

Marion J.-L. Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989.

Marion J.-L. Au nom ou comment se taire // *Marion J.-L.* De surcroît. Paris: PUF, 2000. P. 155–196.

Marion J.-L. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: PUF, 2008.

Maldiney H. Penser l'homme et la folie. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1991.

Maldiney H. Ouvrir le rien, l'art nu. La Versanne: Encre Marine, 2000.

Maldiney H. L'art, l'éclaire de l'être. Paris: Cerf, 2012.

Maldiney H. Regard Parole Espace. Paris: Cerf, 2013.

Maldiney H. Rencontre et psychose // *Cahiers de psychologie clinique*. 2003. № 2 (21). P. 9–21.

Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Русский перевод: *Мерло-Понти М.* *Феноменология восприятия* / пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента, Наука, 1999.

Merleau-Ponty, M. *La prose du monde / Texte établi et présenté par Claude Lefort*. Paris: Gallimard, 1969.

Mesnil J. *Symbolique et phénoménologique. Une distinction organisatrice dans l'architecture de Marc Richir* // *Eikasia. Revista de filosofía*. 2014. № 57. P. 259–284. [<http://revistadefilosofia.com/57-16.pdf>].

Minkowski E. *Le temps vécu*. Paris: PUF, 2013.

Minkowski E. *La schizophrénie: psychopathologie des schizoïdes et de schizophrènes*. Payot, 2002. Русский перевод см. Минковский Э. *Шизофрения: психопатология шизоидов и шизофреников* / пер. Ю. Ромашева. М.: Гордеев, 2017.

Montaigne M. de. *Essais* (édition de référence Vilely-Saulnier). Paris: PUF, 2004. (Quadrige). Русский перевод см. *Монтень М.* *Опыты* / Ред. Ю.Б. Виппер, пер. А.С. Бобович, Ф.А. Коган-Бернштейн, Н.Я. Рыкова, А.А. Смир-

нов. Второе издание. М.: Наука, 1979. (Литературные памятники).

Moran D. Husserl and Heidegger on the transcendental “homelessness” of philosophy // Epistemology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl’s Corpus / ed. by Pol Vandewelle and Sebastian Luft. London: Continuum, 2010. (Continuum Issues in Phenomenology and Hermeneutics).

Mulligan K. Promisings and Other Social Acts: Their Constituent Structure // Speech Act and Sachverhalt / ed. by K. Mulligan. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987. P. 29–90.

O'Donnell J.J. Augustine Unconfessions // Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession / ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

Patočka J. Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus // Tijdschrift voor filosofie. 1976. №38 (1). P. 129–135.

Pascal B. Pensées / Texte établie par Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1962.

Pattison G. Heidegger on Death. A Critical Theological Essay. Burlington: Ashgate: 2013.

Richir M. La crise du sens et la phénoménologie. Grenoble: J. Millon, 1990.

Richir M. Recherches phénoménologiques: fondation pour la phénoménologie transcendante. Ousia, 1981.

Richir M. Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble: J. Millon, 1992.

Richir M. L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson. Grenoble: J. Millon, 2015.

Richir M. Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective // Jan Patočka: Philosophie, phénoménologie, politique / éd. par E. Tassin et M. Richir. Grenoble J. Millon, 1992. P. 101–120.

Ricœur P. Temps et récit. Tome 1. Paris: Seuil, 1983.

Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung / Mit einer Einführung von Bernhard Casper. Freiburg im Breisgau, 2002.

Schrijvers J. In (the) place of the self: Critical Study of Jean-Luc Marion's «Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin» // Modern Theology. 2009. № 4 (25). P. 661–686.

Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. L'esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Vrin, 1966.

Searle J. R. Speech acts. An essay in the philosophy of language. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- Schnell A.* Le sens se faisant. Marc Richir et la re-fondation de la phénoménologie transcendante. Bruxelles: Ousia. 2011.
- Singleton Ch. S.* An Essay on the Vita Nuova. Baltimore; London: Johns Hopkins UP, 1977.
- Sokolowski R.* How Aristotle and Husserl Differ on First Philosophy // Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet / ed. by R. Breeur and U. Melle. Springer 2012. P. 1–25. (Phaenomenologica 201).
- Staehtler T.* How is a Phenomenology of Fundamental Moods Possible? // International Journal of Philosophical Studies. 2007. № 15(3). P. 415–433.
- Straus E.* Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Zweite Auflage. Berlin: Springer, 1978.
- Straus E.* Psychologie der menschlichen Welt. Berlin: Springer, 1960.
- Straus E.* Phenomenology of memory // Griffith R.M., and Straus E. (ed.) Phenomenology of Memory. The Third Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology. Pittsburgh: Duquesne UP, 1970. P. 45–66.
- Tengelyi L.* Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Dordrecht: Springer, 2007. (Phaenomenologica, 180).

Tengelyi L. The wild region in Life-History. Evanston: Northwestern University Press, 2004.

Todorov Tz. Critique de la critique. Paris: Seuil, 1984. P. 17–38.

Valéry P. Œuvres / éd. établie par J. Hytier. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1957.

Vercoe T. Survival at Stalag IVB: soldiers and air-men remember Germany's largest POW camp of World War II. London: McFarland & Co., 2006.

Waldenfels B. The paradox of expression // Chiasms : Merleau-Ponty's notion of flesh / ed. by Fred Evans and Leonard Lawlor. NY.: State University of New York Press, 2000. P. 89–102. (SUNY series in contemporary continental philosophy).

Zahavi D. Self-awareness and alterity. A Phenomenological investigation. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

Августин Аврелий. Исповедь / пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М.: Renaissance, 1991. (Памятники религиозно-философской мысли.)

Августин Аврелий. Антипелагианские сочинения позднего периода / пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. М.: АС-ТРАСТ, 2008.

Автономова Н. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011.

- Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего / пер. А.С. Детистовой и А.В. Ямпольской под ред. С.А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 43–57.
- Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000.
- Аристотель.* Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–293. (Философское наследие).
- Аристотель.* О душе / Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах / ред. В.Ф. Асмус. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–450. (Философское наследие).
- Белый А.Н.* Лирика и эксперимент // Белый А.Н. [Статьи] [Электронный ресурс]. М.: РГБ, 2012. С. 155–194.
- Бенуа Ж.* С той стороны границы // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская / Пер. А.В. Ямпольской. М.: Академический проект: Гаудеамус, 2014. С. 269–284.

Бернет Р. Травмированный субъект / пер. А.С. Детистовой // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. и редакция С.С. Шолоховой и А.В. Ямпольской. Академический проект, 2014. С. 123–144.

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. Соч. в 4 тт. Т. 1. М.: Московский клуб, 1994.

Бинсвангер Л. Бытие-в-мире: Избранные статьи. М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1999.

Блейлер Э. Аффективность, внушение, паранойя. М.: Центр психол. культуры, 2001.

Бовуар С. де. Очень легкая смерть / Пер. с фр. Н. Стояровой. М.: Прогресс, 1968.

Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1994.

Гоббс Т. Левиафан / перевод с английского А. Гутермана. М.: Рипол-Классик, 2017.

Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая жизнь. Стихотворения, написанные в изгнании. Пир / пер. М. Лозинского, И. Голенищева-Кутузова, А. Габричевского, Е. Солоно-

вич, вступ. Статья Б. Кржевского. М.: Рипол-Классик, 1998.

Деррида Ж., Марион Ж.-Л. О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В. Рокитянского под ред. А.В. Ямпольской // Логос. 2011. № 3 (82). С. 144–171.

Детистова А.С. Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 139–148.

Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. В 2-х томах. М.: Гилея, 2001.

Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 8 т. М.: Чоро, 1994. Том 3.

Кострова Е.А. Бесконечная ответственность как основа социальной философии Э. Левинаса // Вестник Московского университета. 2011. Серия 7: Философия. № 4, С. 26–37.

Крепелин Э. Введение в психиатрическую клинику: 30 лекций / Пер. с нем. д-р С.З. Серебрянников. СПб.: журн. «Современная медицина и гигиена», 1902.

Лакан Ж. Этика психоанализа. Семинары. Книга VII. 1959/1960 / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2006.

Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.

Мальдине А. О сверхстрастности / пер. С.А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 149–203.

Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / пер. с французского В.В. Земсковой и Г.Б. Юдина // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. и редакция С.С. Шолоховой и А.В. Ямпольской. Академический проект, 2014. С. 63–99.

Мишура Е.С. Проступающий лик Другого. К пояснению противопоставления этики и онтологии в философии Эмманюэля Левинаса // Вестник Тверского государственного университета. 2016. Серия: Философия. № 4. С. 176–186.

Маяцкий М. Гуссерль, феноменология и абстрактное искусство // Логос. 2007. № 6 (63). С. 41–62.

Одоевцева И. На берегах Невы. СПб.: Лениздат, 2014.

Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во имени

Сабашниковых, 1995. (Памятники мировой литературы).

Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / пер. с чеш. П. Прилуцкого под ред. О. Шпараги. Минск: И.П. Логвинов, 2008.

Пильщиков И.А. «Внутренняя форма слова» в теориях поэтического языка // Критика и семиотика. 2014. № 2 (21). С. 54–76.

Платон. Собрание сочинений в четырех томах / Общая редакция А.Ф. Loseва, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Москва: Мысль, 1989–1994. (Философское наследие).

Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. И.И. Блауберг и др. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.

Ришир М. Εποχή, мерцание и редукция в феноменологии / пер. Г.И. Чернавина под ред. С.А. Шолоховой и А.В. Ямпольской // (Пост) феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014.

Ришир М. Комментарий к “Феноменологии эстетического сознания” / пер. А.В. Ямпольской под ред. Г.И. Чернавина // Ежегодник по феноменологической философии. 2015. № 4. С. 316–331.

Роджерс К.Л. Младший, Роджерс Клеон Л. III.

Новый лингвистический комментарий и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. В.И. Колядко. М.: АСТ, 2015.

Светликова И.Ю. Истоки русского формализма: Традиция психологизма и формальная школа. М.: Новое литературное обозрение, 2005.

Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016.

Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. М.: Путем зерна, 2000.

Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. М.-Л.: Госиздат, 1927.

Тугендхат Э. Хайдеггеровская идея истины / пер. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / ред. Борисов Е. и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 135–145.

Тынянов Ю.Н. Литературный факт // Формальный метод. Антология русского модернизма / под ред. С. Ушакина. М.: Кабинетный ученый, 2016. Т. 1. С. 663–681.

- Тынянов Ю.Н., Якобсон Р.О. Проблемы изучения литературы и языка // Формальный метод. Антология русского модернизма / под ред. С. Ушакина. М.: Кабинетный ученый, 2016. Т. 3. С. 492–493.
- Филиппов А.Ф. Мышление и смерть: “Жизнь ума” в философской антропологии Ханны Арендт // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 155–168.
- Флак П. Роман Якобсон и феноменологический момент структурной лингвистики // Роман Осипович Якобсон / под ред. Н.С. Автономовой. М.: РОССПЭН, 2017. С. 152–167.
- Флак П. Роман Якобсон и переход немецкой научной мысли к структуралистской парадигме: К новой историографии структурализма // Мировое Древо = Арбор Мунди. 2015. № 21. С. 73–82.
- Флак П. В тени структурализма. Шкловский, Мерло-Понти... и Шпет? // Густав Шпет и его философское наследие / под ред. Т. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2017. С. 154–164.
- Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.

Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьяков. СПб.: Наука, 2011.

Ханзен-Леве О.А. Русский формализм: методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения / пер. с нем. С.А. Ромашко. М.: Языки русской культуры, 2001. (Studia philologica).

Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? // Историко-философский ежегодник'2004 / Ин-т философии. М.: Наука, 2005. С. 360–400.

Шекспир У. Венецианский купец. Перевод Т.Л. Щепкиной-Куперник // Шекспир У. Полное собрание сочинений в восьми томах / Под общей ред. А. Смирнова и А. Аникста. М.: Искусство, 1958. Т. 3. С. 211–309.

Шестова Е.А. Проблема трансцендентального языка в VI Картезианской медитации О.Финка // Вестник РГГУ, серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 5 (148), 2015. С. 69–79.

Шестова Е.А. Язык и метод феноменологии: О. Финк и рецепция его идей (М. Мерло-Понти, Ж. Деррида): диссертация ... канд. филос. наук: 09.00.03. РГГУ, Москва, 2017. С. 20–48.

Шкловский В.Б. Воскрешение слова // Формальный метод. Антология русского модернизма / под ред. С. Ушакина. М.: Кабинетный ученый, 2016. Т. 1. С. 107–113.

Шкловский В.Б. Искусство как прием // Формальный метод. Антология русского модернизма / под ред. С. Ушакина. М.: Кабинетный ученый, 2016. Т. 1. С. 131–146.

Шкловский В.Б. О теории прозы. М.: Федерация, 1929.

Шкловский В.Б. Матерьял и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». The Hague, Paris: Mouton, 1970 (Репринт с издания «Федерация», 1928 г.).

Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. М.: Ком-книга, 2006.

Шапир М. Universum Versus: язык — стих — смысл в русской поэзии XVIII—XX вв. М.: Языки русской культуры, 2000.

Эйхенбаум Б. Теория «формального метода» // Формальный метод. Антология русского модернизма / под ред. С. Ушакина. М.: Кабинетный ученый, 2016. Т. 2. С. 645–678.

Якобсон Р. Формальная школа и современное русское литературоведение / ред.-сост. Т. Гланц, ред. Д. Сичинава, пер. с чеш. Е. Бо-

браковой-Тимошкиной. М.: Языки славянских культур, 2011.

Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблема метода. М.: РГГУ, 2013.

Ямпольская А.В. Аффективность как историческое измерение субъекта // Вопросы философии. 2013. №3. С. 155–164.

Ямпольская А.В. Прощение, дар, обмен // Артикульт: научный журнал факультета истории искусства РГГУ. 2012. № 3 (7). С. 1–14.

Ямпольский М.Б. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо введения: феноменология как новая жизнь	5
Благодарности	40
Эстетика	43
Видеть и чувствовать	45
Редукция как прием	80
Эстетический опыт как опыт чувственный	120
Метаморфозы субъекта	151
Прагматика	173
Исповедь: сотворение истины	175
Обещание: создание события	212
Прощение: время мое и чужое	251
Смерть: что значит стать субъектом ...	280
Библиография	311
Работы Гуссерля и Хайдеггера	311
Общая библиография	315

Литературно-художественное издание
KAIROS

Ямпольская Анна Владимировна
Искусство феноменологии

Генеральный директор издательства
С. М. Макаренков

Ведущий редактор *Д. Рындин*
Выпускающий редактор *Е. Крылова*
В оформлении обложки использована картина
П. Клее «Красный шар» (1922).
Художественное оформление: *Т. Дружинина*
Компьютерная верстка: *А. Дятлов*
Корректор *И. Иванова*



*Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ*

Подписано в печать 07.11.2018 г.
Формат 80x100/32. Гарнитура «Helios».
Усл. печ. л. 15,82

Адрес электронной почты: info@ripol.ru
Сайт в Интернете: www.ripol.ru

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
www.t8group.ru; info@t8print.ru
тел.: 8 (499) 332-38-30