

1  
С-594

**Б.Г. СОКОЛОВ**

**ГЕРМЕНЕВТИКА  
МЕТАФИЗИКИ**

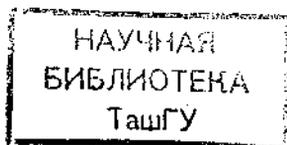


1  
С-594

С.-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Б.Г.СОКОЛОВ

# ГЕРМЕНЕВТИКА МЕТАФИЗИКИ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1998

ББК 87  
С59

Рецензенты: докт. филос. наук *В.В.Прозерский* (СПбГУ),  
докт. филос. наук *А.А.Грыкалов* (РГПУ)

*Печатается по постановлению Редакционно-издательского  
совета Санкт-Петербургского государственного университета*

**Соколов Б.Г.**

С59

Герменевтика метафизики. — СПб.: Издательство  
С.-Петербургского университета, 1998. — 224 с.

ISBN 5-288-01816-2

*В книге представлен подход к построению метафизики через исследование значения, смысла интерпретационного процесса. Герменевтика, традиционно понимаемая как искусство толкования, переориентирована в направлении выявления базисных оснований как философии, ее ядра метафизики, так и современной ситуации культуры и человека. Методологическое единство анализа заявленного пространства обеспечивается пониманием бытийности сущего и человека в общей сфере этого сущего. Поскольку же речь идет о понимании и истолковании базисных слоев философии, то в этот процесс включены понимание понимания, понимание интенциональности смысла, а также понимание человека вопрошающего и порождающего смыслы в со-временности.*

*Для философов.*

Тематический план 1998 г., № 13

ББК 87

ISBN 5-288-01816-2

© Б.Г. Соколов, 1998

© Издательство С.-Петербургского  
университета, 1998

СТАДЕН

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Приступая к написанию этой работы, хотелось бы прояснить смысл словосочетания «Герменевтика метафизики» и тем самым обосновать само название работы, а также обозначить цели и задачи предлагаемого исследования и структуру работы.

Метафизика, согласно установленной традиции, — это фундирующая часть философии. Становится же она фундирующей лишь постольку, поскольку рассуждает о самой философии: что она такое, каково ее место, предмет и т.д. Метафизика — это вопрошание о философии, и таковой она была со времен Андроника Родосского, «придумавшего» этот термин. В этом значении мы и будем употреблять термин метафизика в данной работе. Иными словами, мы, вопрошая о философии, оказываемся в пространстве метафизики. Вопрошание о философии, или метафизика, должно определить саму философию, ее место, и через это вопрошание *понять*, что она есть такое.

Герменевтика — это область человеческого знания, занимающаяся истолкованием и пониманием. Традиционно герменевтика истолковывает те области знания, которые называются гуманитарными науками. Метафизика, которая занимается вопрошанием о философии, истолковывает и понимает философию. Иными словами, метафизика, занимаясь истолкованием философии, есть также герменевтика философии.

В данной работе мы пытаемся понять это вопрошание о философии, и потому книга носит название «Герменевтика метафизики». Осмыслить же, что такое метафизика, мы можем лишь философски, *мета-физически*, т.е. постоянно следуя движению философии, движению «мета» или движению, выходящему и выводящему за любые пределы, движению, постоянно углубляющему самого себя, постоянно становящемуся в оппозицию к себе самому.

Понимание философии и метафизики есть вопрос, который формует саму метафизику, и поэтому герменевтика метафизики есть своеобразное введение, пролегомены к метафизике, предпонимание, которое вписано и в само понимание, ему предшествует и его фундирует.

Философия как вопрошание, ставящее как самого вопрошающего, так и само вопрошание под вопрос, с необходимостью накладывает «отпечаток» на герменевтику метафизики, заставляя нас не просто определить, что такое философия, но постоянно со-гласовывать процесс определения/о-пределения с самим движением философии. Мы должны будем поставить под вопрос, и это является целью данного исследования, не только философию и метафизику, но и само вопрошание о философии и метафизике, а также понимание этого вопрошания.

Соответственно, можно определить цели, структуру, а также маршрут данной работы. Во Введении мы осуществим предварительное рассмотрение герменевтики, в котором постараемся выявить тот онтологический статус, который она приобрела в XX в., проявляющий внутри герменевтики философское измерение. Это философское измерение герменевтики также оправдывает, по нашему мнению, правомерность употребления словосочетания «Герменевтика метафизики». Кроме того, во Введении мы предварительно рассмотрим методологию дальнейшего исследования, базирующуюся на со-бытийности бытия.

Первая глава будет посвящена метафизическому анализу со-бытия бытия: в ней будет рассмотрен метафизический базис основной методологической стратегии данного исследования. С этой целью мы проанализируем бытие, которое всегда, по нашему мнению, дается как со-бытие, а также связанную с вопрошанием о бытии проблему времени в *пространствии* со-бытия и со-временности.

Во второй главе мы рассмотрим само понимание философии, т.е. что собственно есть герменевтика метафизики, а также остановимся на определении/о-пределении нелокализуемого *пространствия* философии. Понимание метафизики «кристаллизуется» в основных понятиях метафизики, и потому данная часть работы будет посвящена рассмотрению и анализу базовых понятий метафизики и философии.

Понимание, которое осуществляется в области философии, ставит под вопрос, на что мы уже указывали, не только понимаемое сущее, но и саму проблему понимания. Проблема понимания и, соответственно, тесно связанные с ней проблемы смысла, языка и т.п. — вопросы третьей главы данного исследования, где мы также постараемся описать и проанализировать структуру и сущ-

ностные черты процесса понимания, схематику движения понимания и пр.

Понимание метафизики не может осуществляться лишь в пределах самой философии. Необходимо, хотя бы в общих чертах, описать соотношение философии с другими областями человеческого знания. Иными словами, мы должны увидеть место, топос философского вопрошания в общей структуре человеческого знания.

---

## ВВЕДЕНИЕ

### 1. Проводники

Слово «проводник» — многозначное слово. Прежде всего, проводником является тот, кто проводит, сопровождает следующего по какому-либо пути. Проводник указывает путь, ибо он его знает, ибо сам уже проходил его. Проводником в путешествии по Аду Данте был Вергилий. Но на пороге чистилища Вергилий оставил Данте. Проводник является таковым лишь до определенного момента, определенного предела. Дальше — нужно идти самому.

Другое значение этого слова — это то, что проводит через себя, например, проводник электричества.

Метафизика и философия — сущностно проводники предела и предельные проводники. Через них проводится предельное вопрошание, которое есть сущностная черта метафизики и философии, предельное вопрошание о пределе. В этом предельном вопрошании человек, существующий на границе-пределе, приходит к себе самому как к пределу. Но предел — это не статика, а самосозидающая мощь, поэтому приход к пределу есть его преодоление. Вопрос о пределе говорит о преодолении. В метафизике и философии происходит это преодоление предела сущностным образом. Это не значит, что это происходит только в метафизике или в философии. Но в метафизике и философии — *сущностным* образом. Т.е. это преодоление предела сущностно для этих областей знания, составляет их сущность, «существенную черту».

Прежде чем отправиться в путешествие, или «авантюру» разгадывания, отыскания значения и толкования (герменевтика) метафизики (понимание, забегая вперед, не есть данность, которую можно достичь раз и навсегда), стоит вспомнить и назвать проводников, которые указывали путь в этом предельном вопрошании, т.е. проводников, проводящих через себя предел. При этом необходимо учитывать, что поскольку речь идет о пределе, то указание проводников не есть догматическое утверждение, а лишь постановка-открытие предельного вопроса, скорее, указывающее на

продление и удержание вопроса, чем на разрешение. Вообще, ценность, значимость поставленного вопроса не в разрешении, ибо любой поставленный вопрос так или иначе уже содержит в себе ответ, а именно в удержании напряженности этого вопроса, упреждение его «ответной», «замыкающей» и сковывающей составляющей, т.е. превращение вопроса в интенциональную открытость. В отношении предельного вопроса это удержание есть удержание предела.

Проводников, без сомнения, много — все «персонажи в историко-философском процессе так или иначе «проводят» это вопрошание — но нескольких хотелось бы выделить. Это Аристотель, Ницше, Бергсон и Хайдеггер. Они являются проводниками в двух уже указанных и тесно переплетенных смыслах: все они указывают направление, помогают в пути, поскольку сами уже шествовали этими предельными тропами, и, самое главное, все они «проводили» через себя «молнию» предельного философского вопрошания, все они работали на пределе, ибо проводник как сопутественник в философии может быть таковым лишь постольку, поскольку проводит это путешествие через самого себя. Светиться мудростью можно лишь тогда, когда она в тебе.

Отдав должное проводникам, нужно идти дальше. В философии «истинное» следование за проводником делает самого проводником: следовать можно только тогда, когда сам проводишь через себя предельное вопрошание философии. Соответственно, и следование за смыслом сказанного также должно порождать интенцию нахождения своего и нового смысла, встреча с которым никогда не может повториться. Оба значения слова «проводник» должны быть сплавлены в одно целое, что и дает возможность порождения понимания проводимого предельного смысла. Поскольку же речь зашла о понимании, смысле, то мы уже вступили не только в область философского и метафизического вопрошания, а одновременно оказались в том интеллектуальном пространстве, поле, которое чаще всего теперь именуется герменевтикой.

## 2. Герменевтика метафизики и онтология

Заглавие книги ориентирует на две области исследования: на герменевтику и метафизику. Каждая имеет свою историю и свое довольно «расплывчатое» поле применения. Целью данной книги

является не только выявление сходжения герменевтики и метафизики, что позволяет говорить о герменевтике метафизики, но и попытка через проблемы смысла, понимания, про-явить сущностные моменты как метафизики, так и герменевтики, и попытаться через эти базисные вопросы прояснить современное/со-временное положение знания в его единстве. Вначале же нам необходимо остановиться на кратком историческом экскурсе герменевтики, который позволит нам увидеть ее как область знания, которая обладает внутри себя онтологической и метафизической интенцией. Осуществить нам это тем более необходимо, что со времен Гегеля историческое развитие является тем сущностным и формующим началом любого постижения, которое невозможно игнорировать.

\* \* \*

Под герменевтикой традиционно понималось искусство толкования текста. Само слово «герменевтика» греческого происхождения и буквально означает объяснение, изложение, толкование (есть и другое значение: дар слова, речь). Однако особый статус герменевтика приобрела не в древней греческой философии и не в греческой филологии, где она обозначала лишь искусство толкования, понимания и интерпретации различных литературных произведений и не имела иного, кроме как довольно узкого применения, а лишь в эпоху христианства. Вместе с тем необходимо отметить, что именно в перипатетической и стоической философии были разработаны основные принципы толкования, которые были усвоены и дополнены Филоном Александрийским, Оригеном, Тертуллианом и Августином Блаженным.

У христианских теологов под герменевтикой (экзегетикой) понималось искусство толкования Библии. Толкование же Библии — это не простое понимание обычной книги. Сам статус Библии как книги книг, книги откровения придавал истолкованию этой книги соответствующий ей уникальный статус — речь шла не только об истолковании литературного источника, а книги, лежащей в основе онтологии, философии природы, телеологии, эсхатологии и т. п. Поэтому мы склонны рассматривать христианство как время, когда возникла герменевтика, в которую входило не просто понимание текста, а философское понимание как составная часть интерпретационного процесса.

Итак, рассмотрим ситуацию христианства как стартовую по-

зицию развития герменевтики. Нам необходимо внутри христианской экзегетики выделить, по крайней мере, две области, которые различаются по выполняемым функциям. Эти функции определялись теми задачами и целями, которыми и была призвана к существованию экзегетика, и поэтому являлись ее формующими началами — ведь еще Аристотель показал, что задачи и цели, т. е. телос, формируют сущее и приводят его к существованию.

Одной из самых важных функций христианской экзегетики было согласование Ветхого и Нового заветов. Пророчества о грядущем Мессии Ветхого завета должны быть исполнены жизнью Иисуса Христа: его жизнь должна была явиться необходимым продолжением и завершением череды пророчеств. Чтобы быть Мессией, Христос должен был быть «вписанным» в пространство иудейского Закона и с ним согласован. Подобное стремление к согласованию с Ветхим заветом, возможно, во многом вызвано ролью записанного, зафиксированного Закона, который для евреев являлся непреложной истиной. Если христианство претендует на божественную санкцию (а следовательно, на основание-оправдание), то эта санкция должна четко просматриваться в Ветхом завете. Однако не все в жизни и учении родоначальника христианства буквально могло быть согласовано со священной книгой иудеев. Достаточно показательны две несовпадающие версии генеалогии Христа, данные в Евангелии от Матфея и Евангелии от Луки и стремящиеся показать, что Иисус является потомком Давида: если правоверный иудей не имеет возможности проследить прямое происхождение Иисуса от Давида, то Христос, по его мнению, не может претендовать на роль Мессии, ибо не выполнено пророчество, говорящее, что Мессия будет из рода Давида. Христос же, если лишился «генеалогического подкрепления», в лучшем случае мог претендовать лишь на «звание» очередного пророка. Именно поэтому евангелисты сочли обязательным проследить «кто кого родил» с необходимыми «опорными» пунктами: Адам — Давид — Иисус. В остальном же две версии генеалогии Христа довольно различны. И обе входят в канон, противореча друг другу.

Другой сферой христианской экзегетики, которая развилась немного позднее, когда христианство уже превратилось из небольшой секты, внутри иудаизма, в обособленное и самостоятельное вероучение, было выполнение следующей задачи: задача пра-

внешнего уяснения смысла Библии и творений отцов Церкви. Именно в этот период герменевтика впервые получает онтологический статус, который в эпоху секуляризации христианства был утерян. Этот онтологический статус, который, кстати, по своей масштабности и месту в человеческом познании более значителен, чем современные попытки герменевтики завоевать себе ведущее положение в области наук о духе, является следствием многих причин.

Прежде всего, данный онтологический статус герменевтики базировался на том обстоятельстве, что основное событие в сфере познания уже свершилось: истина была высказана полностью и до конца. Христос не только искупил наши грехи, но и разрешил все сомнения, исправил все написанное в Священном писании — Ветхом завете. Следовательно, единственной задачей могло быть постижение уже сказанного богочеловеком. Задача познания не в том, чтобы открыть что-либо новое, но в том, чтобы правильно истолковать уже сказанное. Если же сказанное не поддавалось однозначной трактовке или если части, т.е. сюжеты Библии, были противоречивы, то в ход пускались различные герменевтические приемы, например, символично-аллегорический метод, когда сказанное нужно было понимать не буквально, а исходя из общего смысла, общего замысла, «духа» христианского вероучения. Стоит сказать, что при подобном подходе вряд ли вообще возможно общее согласие, а необходимо властное, догматическое установление, которое и обеспечивалось различными инстанциями от Вселенских Соборов до произведений признанных авторитетов церкви.

Приобретению христианской герменевтикой онтологического статуса способствовало то обстоятельство, что согласованию подлежали не только различные письменные источники. Священное писание для христианства являлось истинным источником знания по преимуществу во всех областях человеческого бытия. Дело в том, что и история, и природа, и человек, его ситуация, и т. д. должны были быть согласованы со Священным писанием, найти в нем свое место, быть так или иначе «вписанными» в «текстовое» пространство Библии, книги Бога.

Прошлое было уже записано, будущее — возведено в пророчествах. Возможно, именно по этой причине возникает совершенно уникальный вид рациональности, который был свойствен Средневековью — разум человека опирался лишь на самого себя, не

была нужна ни наука, ни какой-либо внешний опыт. Конечно, речь не идет о рационализме вообще (хотя рационализм и субъективизм Нового Времени во многом был вызван подобной установкой<sup>1</sup>), а именно о христианском рационализме, который базировался на том воззрении, что человеческий разум может быть истинным (а истинное для христианина — это согласное с Богом), поскольку также является творением Божиим.

Если была возможность достичь истины, «не выходя из дома»? чисто рационального познания, то не вставал вопрос о других сопутствующих и вспомогательных средствах, наконец, о формах внешнего опыта, который бы мог подтвердить истинность того или иного положения, ибо истинность достигается согласованностью с Библией, святоотеческой литературой и постановлениями различных церковных инстанций. Еще раз подчеркнем, что истинным было то, что было санкционировано и согласовано так или иначе с Богом, поэтому ошибочность, ложность, могла прийти в мир и познание откуда угодно, но не от Божественной Книги. Скорее, глаза и уши несовершенного существа, каковым представлялся для христианина человек, могли быть источником обмана, нежели тексты Священного писания. Подлинная реальность Средневековья была, по сути, реальностью Священного писания, а слово, подчиняя мир, обладало онтологичностью и даже своеобразной «телесностью». Не случайна в этом отношении известная полемика реализма и номинализма об универсалиях: всеобщие понятия претендовали на обладание почти теми же бытийственными характеристиками, что и реальные предметы.

Герменевтика, таким образом, как способ интерпретационно-

---

<sup>1</sup> Несмотря на нарочито демонстрируемый разрыв в способах философствования со Средневековьем, мыслители Нового Времени во многом продолжают развитие проблематики, которая была исследована средневековыми теологами. Чтобы показать, что этого разрыва по истине не существует, приведем лишь один пример. Ансельм Кентерберийский пишет в «Монологионе»: «Некоторые братья ... просили меня написать для них ... чтобы в последней ничто не принималось как доказанное на основании ссылки на авторитет Писания, но чтобы все утверждаемое в выводе из отдельных исследований строго последовательно вытекало из рассуждения и было явственным образом очевидно истинным ...» (*Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С.33.*). Вряд ли стоит доказывать, что под подобным утверждением мог бы подписаться и Декарт, и Спиноза.

го согласования внутри и вне текста Библии, как исследование и толкование этой единственной и «истинной» реальности замещала и науку, и философию и т.д. Все теологические «суммы» могут быть рассмотрены как комментарии и толкования Библии. Да и развитие логики в эту эпоху было стимулировано именно экзегетикой, нуждающейся в доказательной процедуре. Таким образом, горизонт человеческого знания оказывался замкнутым границами Книги, поэтому прирост знания был ограничен.

Подобная ситуация, когда на первый план в познании выходит чисто прикладная наука -- герменевтика-экзегетика, без сомнения, была сформирована и самим иудаизмом, из которого произошло христианство и от которого оно заимствовало особое внимание к герменевтической проблематике. Произошло своеобразное возвращение, реставрация «вытесненного» стремления к религии Закона у иудеев, что было заменено «религией духа, но не буквы» Иисуса Христа.

Однако с секуляризацией христианства исчезает и тот онтологический статус, который приобрела герменевтика в Средние века. Вместе с тем это произошло не сразу. Как отмечает М.Фуко, еще в XVI в. слово через систему различного рода подобий оказывалось тождественно вещам, было вписано как равноправный член в систему подобий мироздания. Следовательно, и герменевтика как искусство толкования знаков имела привилегированное положение.

Но уже в XVII в. ситуация кардинально меняется. Со времен Декарта истинное знание может быть обретоено либо в самоуверяющем в представлении познании, либо в удостоверяющем познание и с ним согласующемся опыте. Границы книги перестают быть границами мира. Научное познание как более соответствующее новой картине мироздания вытесняет герменевтику. Таким образом, и истолкование, и познание реальности опираются с этого времени на научный, и прежде всего математический, метод. Герменевтика теряет свой онтологический статус. Для восстановления онтологической значимости герменевтики потребуются не одно столетие.

Итак, место герменевтики как средства отыскания и интерпретации истины заняло научное познание, что привело к кардинальным изменениям в этой области знания. Естествознание в лице собственных методик стало претендовать на всеобщее применение

своей математико-логической методологии, в свою очередь математико-логическая методология полагала, что обладает монополией на истинное познание мира. Однако область знания, которая «примыкала» к философии с «другой стороны», а именно область гуманитарного знания — мораль, искусство, история и т.п., упорно «сопротивлялась» математизации, применению естественнонаучных методов в собственных областях. Эти области «знания» (прежде всего, искусство), которые позднее получают название гуманитарных наук, и были тем интеллектуальным пространством, где возможно было в то время сохранение и развитие герменевтики. Иначе говоря, герменевтика не исчезла, а была оттеснена в область постижения искусства. С этих позиций и началось восстановление значимости данного способа постижения реальности и истины.

Прежде всего, область применения герменевтики — эстетика, сфера эстетики — это область способности суждения. Согласно Баумгартену, способность суждения познает чувственно индивидуальное. В этом же направлении рассматривает способность суждения Кант. Способность суждения — это определение единичного с учетом целого. Однако это определение нельзя удостоверить только с помощью мышления, его нужно чувствовать. Тем не менее способность суждения, которая имеет своим предметом рассмотрение произведение искусства, так или иначе возвышает чувственность до мышления, делает из чувственных данных искусства совершенно особые данные познания. Подобными же данными для познания выступает и другой вид чувственности — природа. И природа, и произведение искусства имеют своеобразную телеологию: телеологию без цели. Понятие в сфере эстетической способности не обладает принудительностью произвольных правил и, следовательно, не подчиняется логическому или математическому числению. Таким образом, можно констатировать, что в сфере эстетического мы обретаем совершенно уникальное понимание и истину, которая имеет свой «язык», но которая непосредственно не подчиняется законообразности рассудка и все же служит для определенного познания — это свободная игра познавательных сил. Кроме того, в диалектике способности суждения, которая подводит частное под общее, мы можем обнаружить зачаток так называемого герменевтического круга, когда «целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное — на основании цело-

го».<sup>2</sup>

В гегелевской системе предмет эстетики — прекрасное — трактуется как чувственное явление идеи. Идея на данной ступени развития берется не в ее логической форме, а в некотором единстве с чувственным бытием. Из-за этого возникает, с одной стороны, подчинение эстетического содержания логическому движению идеи, но, с другой стороны, само это содержание оказывается своеобразным инобытием идеи, т.е. опять-таки произведение искусства есть чувственный способ *познания* и, следовательно, обладает научной и онтологической значимостью.

Но в немецкой классической философии, так или иначе подчиняющей разуму все сущее и прежде всего область искусства, герменевтика могла претендовать лишь на роль вспомогательной дисциплины. Увеличение «удельного веса» герменевтики могло произойти лишь тогда, когда возросла роль эстетики, когда эстетическая проблематика стала онтологически значимой. И это — задача философии XIX в. В этой связи остановимся на непродолжительное время на эстетике А.Шопенгауэра, поскольку именно эстетика занимает довольно значимое место в его онтологии. Общая схематика его системы следующая. Мир как воля оказывается недоступным нам, ибо любая рефлексия возможна лишь в той части реальности, которая именуется Шопенгауэром миром как представлением, т.е., осуществляя акт рефлексии, мы не можем объектом этой рефлексии сделать волю. Мир как волю можно разве что «почувствовать» интуитивно. Попытаемся реконструировать следующую схематику шопенгауэровской системы: переход от мира как воли к миру как представлению (и обратно) осуществляется благодаря своеобразному «прыжку», который возможен лишь с появлением «первого глаза», когда происходит наделение единой и неподвластной времени воли множественностью, причинностью, индивидуальными характеристиками и временностью-пространственностью. Особое место в данной схеме принадлежит идеям. Идеи суть ступени объективации воли. Они обладают промежуточным положением между миром как волей и миром как представлением. Сам «переход» от одного мира к другому осуществляется через постепенное «насыщение» ступеней объективации воли индивидуальными характеристиками, множественностью, подчиненностью

<sup>2</sup> Гадамер Г.Г. О круге понимания / Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 72.

закону основания и т.п. Идеи не множественны как реальные вещи и не подчинены времени, они вечны, т.е. обладают лишь частью, а не всеми характеристиками мира как представления. Они представляют из себя своеобразный средний, связующий мир. Гений, и через него произведение искусства, имеет дело как раз с этой промежуточной областью. Само место произведения искусства как деятельности, которая, увлекая и захватывая, лишает нас на время неких индивидуальных характеристик, уникально: оно обладает в системе Шопенгауэра онтологической значимостью. Гений, который создает произведения искусства, есть своеобразное безыдивидуальное «чистое око мира», т.е. также обладает онтологически сущностным положением и ролью. Произведение искусства, таким образом, «почти» достигает мира как воли. Особое место к тому же принадлежит музыке, которая является в системе Шопенгауэра своеобразным аналогом воли, т.е. мы можем через музыку непосредственно соприкоснуться с миром как волей, что недоступно, кстати, науке, которая постоянно опирается на причинно-следственные связи или на четвероякий закон достаточного основания и поэтому ничего не может сказать о фундирующей основе мира.

Особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Шлейермахера. Если в философии Канта и Гегеля мы можем видеть лишь своеобразную подготовительную работу, которая отделяет постижение в области искусства от других форм человеческого познания, а также формирует понятийный аппарат герменевтики, ее проблемное поле, то в работах Шлейермахера герменевтика как постигающая деятельность человеческого духа обретает сама себя. Философия и Канта, и Баумгартена, и Гегеля как бы очерчивает, определяет место, которое не контролируется в полной мере ни естественнонаучным знанием, ни философией, но также имеет своей целью своеобразное и истинное постижение реальности. Дальнейший ход — попытаться не только увидеть не контролируемое научным познанием пространство, но и выявить и сформулировать определенную методику поведения человеческого познания в данной сфере. Эту задачу и пытается решить герменевтика. И первый, кто начал ее решать, — Шлейермахер. Он изолирует проблему и процедуру понимания и вырабатывает методологию герменевтического познания. Конечно, в своих работах Шлейермахер не придает герменевтике онтологический статус, однако именно он

начинает разрабатывать стратегии герменевтического понимания. Пониманию подлежит не только дословный смысл сказанного или написанного тем или иным автором, понимание должно понять и самого творца-художника. Всякий текст, всякая речь могут быть осмыслены и преобразованы в акте понимания. Метод понимания обращается как на общее, так и на единичное: должен быть постигнут и текст, и контекст самого произведения и автора. Психологическое понимание должно преодолеть временной барьер и оказаться в позиции так называемого «первоначального читателя». При этом позиция «первоначального читателя» оказывается отождествлением с самим автором. Таким образом, цель понимающих процедур герменевтики есть постижение через анализ произведения самого автора, причем мы можем понять автора лучше, чем он себя сам понимал, ибо мы имеем дело с уже сказанным, написанным, т.е. завершенным. В акт понимания включается временная перспектива, и этим самым герменевтика раздвигает рамки чисто текстового пространства и вторгается в сущностное измерение человеческой экзистенции, а именно — в историю.

Суммируя вышесказанное, можно сказать, что именно благодаря Шлейермахеру началось восстановление значимости и онтологического статуса герменевтики, ибо проблема понимания и истолкования захватывает не только само художественное произведение, но оказывается и способом постижения человека, автора и всей человеческой реальности.

Дальнейшее развитие герменевтики происходило по пути «насыщения» ее проблемного поля историческим измерением. Историческое измерение возникает прежде всего благодаря вкладу Ранке, Дройзена и в особенности Дильтея. Историческая преемственность образует культуру как форму человеческого существования. Важнейшим условием исторической науки является то, что историю исследует тот, кто ее творит.

Прежде всего, Дильтей отделяет науки о духе от естественных наук, поскольку герменевтическая проблема понимания явлений и отношений духовного мира требует отделения ее от причинно-следственных связей, которые господствуют в природе и подлежат изучению естественными науками. Различие, по сути, основывается на том, что первые (корпус гуманитарного знания) — по преимуществу описательные, вторые (естественные науки) — используют объяснение или «подчинение какой-либо области явлений причин-

ной связи при посредстве ограниченного числа однозначно определяемых элементов».<sup>3</sup> Естественные науки могут использовать данный метод, поскольку они в «лице математики и эксперимента обладают вспомогательными средствами, придающими указанному методу высшую степень точности и достоверности».<sup>4</sup> В отличие от естественных наук в гуманитарном знании факты даются изнутри, а не извне, т.е. исследователь изначально вовлечен в само экспериментальное пространство без возможности отстранения.

Дильтей настаивает на замене в области гуманитарного знания методик объяснения на описание (описательная психология) и это — сущностный момент для всего постижения процесса понимания в любой области человеческого бытия, а не только для сферы гуманитарного знания. На этой проблеме мы специально остановимся ниже. Укажем сейчас лишь на то обстоятельство, что Конт, с которым полемизирует Дильтей, также настаивает на замене «что» (объяснение) на «как» (описание), но как раз в другой сфере — в области точных наук. Не случайно идеалом науки для родоначальника позитивизма являлась астрономия, которая лишь предсказывала-регистрировала, или описывала, положение звезд и светил.

Понимание, осуществляющееся в гуманитарных науках, базируется на переживании душевной *связи*<sup>5</sup>, поэтому психология (описательная) выходит на первый план как общее основание даже для теории познания.

Жизнь, которая осмысливается как фундаментальный факт истории, приобретает онтологический статус. При этом дух постигает себя и завершает себя не в спекулятивном познании, а именно в историческом постижении. Историческое познание есть способ самопознания. Герменевтика, осмысленная как постижение историчности, оказывается основой наук о духе, ибо исторический процесс мыслится как подлежащий расшифровке текст.

Вообще, значимость герменевтики и ее онтологический статус тесно связаны со статусом человека в системе знания. Объективность науки ведет к нигилированию человека, и, как следствие, к определенной доле «бесчеловечности» знания, что проявилось с

<sup>3</sup> Дильтей В. Описательная психология. М., 1996. С.9.

<sup>4</sup> Там же. С.11.

<sup>5</sup> «Связь эта есть жизнь, которая налицо — до всякого познания» (Дильтей В. Описательная психология.. С.93).

достаточной силой именно в XX в. В свою очередь «завязывание» на персоне человека всего знания может привести к потере общезначимости и объективности. «Упразднение» человека, некий идеал «объективности» познания или, наоборот, «крен» в сторону гуманизации всего корпуса человеческого знания — это два полярных полюса. Двадцатое столетие довело до абсурда это противопоставление. Компромисс здесь вряд ли возможен, возможен лишь плодотворный, взаимопроникающий и взаимообогащающий диалог, диалог, удерживающий различия в общей со-бытийности, но диалог *человека*. Поэтому достижения герменевтики и философской антропологии, пытающихся определить уникальное место человека в мироздании, современны и со-временны. Однако для диалога необходимо уяснение и конституирование позиций, четкое разделение сфер. Заслуга Дильтея как раз в том и состоит, что он довольно четко разделил области единого, но со-гласующегося, человеческого знания.

Дальнейшее расширение герменевтического горизонта и придание ему онтолого-метафизического измерения связано с именем М.Хайдеггера. Ниже мы более подробно остановимся на взглядах этого мыслителя, сейчас же отметим лишь некоторые значимые моменты.

Человек проживает и обживает этот мир. Именно человеческая эк-зистенция приносит и сохраняет истину в мире. Это сбережение происходит прежде всего благодаря особому месту языка в «эк-зистенциализме» немецкого мыслителя: «Язык не просто передает в словах и предложениях все очевидное и все спрятанное как разумеющееся так-то и так-то, но впервые приводит в просторы разверстого сущее как такое-то сущее... Язык впервые дает имя сущему, и благодаря такому именованию впервые изводит сущее в слово и явление».<sup>6</sup> Языку оказывается историческим горизонтом понимания, а само понимание (герменевтика) становится свершением бытия. Особое значение приобретает и значимость художественного произведения. Художественное творение дарует истину: «Искусство дает истечь истине. Будучи учреждающим охранением, искусство источает в творении истину сущего».<sup>7</sup> Искусство и прежде всего поэзия приобретают совершенно уникальный, сущност-

<sup>6</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения / Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 103.

<sup>7</sup> Там же. С. 107.

ный статус в системе Хайдеггера. Искусство, если можно так выразиться, — *серьезно* и метафизично.

Два вышеупомянутых полюса (объективность естественнонаучного знания и субъективность гуманитарного), их напряжение, «снимаются» в системе Хайдеггера уникальным образом. Гуманитарное знание, искусство не есть место субъективности. Особенно рельефно это видно в отношении взглядов Хайдеггера на истину, которая творится в искусстве. Искусство — это не то «пространство», где «свирепствует» субъективность. Художник, гений, который создает произведение, скорее ликвидирует свою субъективность, про-являя истину, давая ей простор. Может быть, в данном отношении корректнее говорить о том, что истина дарует сама себя. Таким образом, человек становится человеком, не утверждая свою субъективность, которая приводит, кстати, к распространению *постава*, а уступая место «голосу бытия». Сам же унифицирующий и по своей сути бесчеловечный постав как раз есть следствие «объективности» естественнонаучного знания.

Совершенно особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Г.Г.Гадамера. Он постарался суммировать и развить достижения своих предшественников. В своей концепции герменевтики он старается «удержать» и интенции шлейермахеровской герменевтики, и историзм Дильтея, и онтологическое измерение Хайдеггера, осуществляя своеобразный и довольно действенный синтез. Прежде всего, проблемное поле герменевтики понимается Гадамером довольно широко. Речь идет об особой области знания, которая имеет своей задачей «раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируруемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании».<sup>8</sup> Таким образом, герменевтика имеет отношение к истине и может раскрыть ее, следуя своему собственному методу. Этот метод ничем не уступает научному знанию, он просто иной, но также может привести нас к истинному познанию, возможно, даже более «объективному» познанию, чем это достижимо для естественнонаучной методологии. Этот метод «сопротивляется» диктату естественнонаучного подхода, поскольку методология естественных наук не может быть применена в областях так называемого гуманитарного знания. Сама область гуманитарного зна-

<sup>8</sup> Там же. С.39.

ния довольно широка — герменевтика как понимание пытается осмыслить не только текстовой материал, она «вторгается» в область эстетики и даже истории, придавая всему гуманитарному знанию сущностный характер.

Прежде всего, эстетика как область исследования произведений искусства оказывается в совершенно уникальной ситуации. В произведениях искусства «постигается истина, не достижимая никаким иным путем».<sup>9</sup> Это ставит определенные границы для претензий как философии, так и науки на полное постижение реальности. Сущность же искусства — это игра. Игра, однако, рассматривается Гадамером в совершенно своеобразном плане: это способность преобразовать субъект. Игра обладает собственной сущностью, которая независима от сознания играющих, она обладает собственной целью и т.д. Произведение искусства именно поэтому может быть осмыслено как игра, поскольку тоже направлено на преобразования в субъекте-зрителе. Особое внимание в самой игре Гадамер уделяет структуре игрового движения. Благодаря ее структуре осуществляется возникновение, преображение игры в произведение искусства: «Это преобразование, в ходе которого человеческая игра достигает своего завершения и становится искусством, я называю преобразованием в структуру».

В этом преобразовании участвует прежде всего сам зритель, а само произведение искусства, благодаря этому преобразованию, вырывает его из всего окружающего и одновременно возвращает зрителю всю полноту бытия. Это происходит по причине изначальной заданности на открытость вопрошания. В самом деле, зритель «ищет» смысл, т.е. им формулируется в процессе восприятия произведения вопрос. Но это вопрошание может быть только открытым. Задача герменевтического понимания — это вступление в диалог, беседу с текстом. Тот факт, «что истолкование, выполняющее эту задачу, осуществляется в языковой форме, означает не пересадку в какую-то чуждую среду, а, напротив, восстановление изначальной смыслокоммуникации. Переданное нам в литературной форме возвращается тем самым из отчуждения, в котором оно пребывает, в живое «сейчас» разговора, изначальной формой осуществления которого всегда является вопрос и ответ».<sup>10</sup> Вопрошание и достигнутое в результате него понимание всегда есть нечто

<sup>9</sup> Там же. С. 40.

<sup>10</sup> Там же. С. 433.

большее, чем простое воспроизведение чужого смысла. В результате подобного вопроса-понимания мы имеем собственное понимание, собственный смысл, который одновременно раскрывает и нас самих и художественное произведение.

Таким образом, мы видим, что язык у Гадамера, как и у Хайдеггера, есть та среда, то пространство, где осуществляется собеседование, истолкование, диалог. Художественное произведение именно потому поддается истолкованию, интерпретации и пониманию, что «язык — это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование».<sup>11</sup> Эта универсальность языка отражает изначальную его причастность к чистой идеальности смысла. Язык, кроме того, не представляет собой некое изначальное и неприкосновенное целое, которое неспособно изменяться. Язык насыщен переживаниями и духовным опытом предшествующих поколений. В языке становится видимой та действительность, которая возвышается над сознанием индивидуальностей. Сам по себе языковой опыт мира абсолютен, он возвышается над нашим конкретным бытием и охватывает любые отношения, любое бытие, в какой бы связи эти сущности не представляли перед нами. Языковой опыт предшествует всему тому, что мы познаем и высказываем. «Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка. Скорее, то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка».<sup>12</sup>

Несмотря на то, что язык как универсальная среда (нечто похожее на говорение языка у Хайдеггера) обладает всеобщностью, и, следовательно, подчиняющим индивидуальное характером, все же процесс понимания у Гадамера сохраняет определенную свободу индивида. Взаимоналожение горизонтов понимания, которое осуществляется в процессе герменевтического прочтения, осмысливается им как незамкнутое событие, как продолжающийся и никогда не могущий быть завершенным разговор. В этом открытом и незавершенном разговоре сохраняет открытость-свободу как произведение, так и зритель-читатель еще и потому, что сущность произведения искусства — свободная игра.

Таким образом, мы видим, что у Гадамера герменевтика имеет

<sup>11</sup> Там же, с. 452.

<sup>12</sup> Там же, с. 520.

определенный онтологический статус, который, без сомнения, был «завещан» Хайдеггером и который он бережно сохранил. Этот онтолого-метафизический статус позволяет герменевтике выступать своего рода методологией гуманитарного познания. Она есть не только понимание и интерпретация того или иного текстового материала или художественного творения, но есть познание и самопознание человека и даже всего человечества. Герменевтикой «контролируется» тот массив знания — гуманитарные науки и искусство, который не может быть постигнут и осмыслен, исходя из методик точных наук. Эта область человеческого познания обеспечивается своей совершенно своеобразной методологией. Герменевтика есть познание и самопознание человека, его места в мироздании, его истории, его культуры, она касается наиболее значимых для человека областей его существования.

Однако в этом есть определенный шаг назад в сравнении с Хайдеггером, так как Гадамер продолжает дистанцировать и удерживать на различных полюсах две области человеческого знания, а именно — гуманитарное и естественнонаучное, не давая возможности им обнаружить их возможное единое пространство, единое происхождение и их единую функциональность в системе знания, которая может быть найдена именно в плоскости понимания.

Единство двух подходов, двух областей человеческого постижения реальности может быть найдено, если мы будем пытаться со-гласовать, т.е. дать возможность им обоим означить, высказаться, про-явиться в едином взаимоконституирующемся пространстве со-бытия, со-при-сутствия и со-понимания.

### **3. Открытость со-бытийности события: «классный» случай Рикера**

Прежде чем перейти к основной части книги, мы обратимся к проблеме со-бытия события, т.е. к со-бытийности ситуации, к пониманию со-бытийности события. Рассмотрена же со-бытийность события будет пока как понимание конкретной ситуации события; метафизика со-бытийности события будет нами рассмотрена ниже, в главе I, специально посвященной данной проблеме.

Со-бытийность конкретного события раскрывается в интенциональной перспективе, направленной в будущее и прошлое. Она

имеет другое временное измерение, как, впрочем, и само человеческое бытие в целом. Со-бытийность события сочетает в себе различные «плоскости», которые иногда переплетаются, иногда просто сосуществуют, не соприкасаясь между собой. Но никогда — не повторяясь. Речь идет о сплетенной сложности жизненной ситуации человека, жизненного мира, который подлинно является началом философии, и который демонстрирует структуру Лабиринта, Лабиринта, который никогда не приведет к выходу, а лишь к входу в более изощренно-сложный Лабиринт.

### Лабиринт

Борхес говорит о том, что самый странный лабиринт — греческий лабиринт или прямая линия. Казалось бы, ничего нет более понятного в своей предсказуемости, чем прямая линия. Но прямая линия пряма до абсурда. Она по сути не может быть согласована с человеком. Понятна до абсурда. И непонятна до абсурда. Она, казалось бы, открыта, как на ладони, для постижения, но именно в ее открытости и полнейшей понятности таится свернутая бездна непостижимого. Понимание никогда не согласует бесконечно прямую линию и нас, живых людей.

Более того. Простота в наше время недостижима. Самое простое скрыто от нас напластованиями истории человечества и нашей индивидуальной истории. Ближайшее — безумно трудно. Безумно трудно близкое — как Бытие, как язык. Мы не можем видеть и понимать, не обладая расстоянием. Расстояние делает понятным. Но одновременно расстояние не дает понять, ибо не дает возможности пережить изнутри.

Лабиринт — это когда все ясно. Когда есть ситуация полного понимания. Но вот приближаешься — и все это есть мираж. Нельзя пригнуться, со-при-коснуться — исчезает. Прикосновение — рассеивает. Мираж существует лишь на расстоянии, и на расстоянии ни манит.

Отсутствие лабиринта — мираж Лабиринта. Но он исчезает, поскольку он не на расстоянии и не где-то. Он внутри нас. Мы — Лабиринт. И мы — входы в этот Лабиринт.

Со-бытийность события также Лабиринт, и мы, вступая в со-бытийность, вступаем в Лабиринт.

\* \* \*

Итак. Речь пойдет о со-бытийствовании события, о его раскрытости и незамкнутости, а также о смещении и смещении времени в со-бытийности любой ситуации. Все это мы постараемся разобрать на конкретном случае. Вопрос же, который формулет интеллектуальное пространство движения в данной ситуации, — это вопрос о понимании «смысла» ситуации и ее со-бытийности как интенциональной и изначально открытой отклонениям сфере. Но поскольку мы находимся еще во Введении, то и речь скорее идет о введении в вопрошание, о соблазнении вопросом, о вступлении в головокружительную бездну Лабиринта метафизического углубляющегося вопрошания.

Случай, который мы рассмотрим сейчас — поистине «классный». «Классный» — это прекрасный, великолепный, «классический», также и то, что очень подходит для разбора в «классе» как «классный пример». Завязка сюжета — лекция на философском факультете СПбГУ профессора Поля Рикера, которая была им прочитана в Санкт-Петербурге во время приезда весной 1996 г. Нас сейчас интересует следующее: понимание смысла этого события — лекции известного мыслителя. Как мы увидим из разбора этого события, на «месте» Рикера мог быть любой другой, также как на «месте» данного события, которое будет разобрано, — любой другой случай.

Но так или иначе мы остановились на Поле Рикере не случайно. Рикер — «классик» герменевтики, человек, с именем которого связан целый этап на пути развития этой науки. Всемирная известность, огромная работоспособность и проницательность — все это Поль Рикер, представший перед довольно молодой аудиторией. Интеллектуальные сюжеты лекции можно очертить словами, наиболее часто звучавшими в аудитории, этими же словами можно очертить сюжеттику параграфа: герменевтика, понимание, интерпретация, психоанализ, долг перед ушедшими, время повествования, автор, читатель, история, забвение, переписывание истории... Все эти понятия уже вводят нас в возможное поле интеллектуального движения, а также указывают на направление завязки сюжета данной интерпретации и понимания. То есть речь уже идет о пред-понимании и «вписывании» в *определенную* канву развертывания события. Кроме того, данное событие — лекция Рикера — как описанное и разобранное в данном месте данной книги, уже обре-

тает свое продолжение, не связанное с лекцией-событием обычными причинно-следственными связями, ибо текстовое пространство, в котором оно возрождается, изначально «бытийствует» в другом временном и сущностном «измерении». И хотя лекция *повторяется*, скорее, возрождается в воспоминании и во встрече с текстом, в которую уже включается и читатель, этот повтор не является тождественным, тиражированным повтором. Повторение не может состояться даже в идеальной сфере, в которую включено событие лекции как предмет данного рассуждения. Об этом ведет речь Гадамер, когда говорит о всегда незамкнутом событии встречи с любым произведением искусства. Произведение всегда рождается, возрождается, но никогда не повторяется, впрочем, как не повторяется само событие.

Хотя завязка — это лекция и два вопроса, прозвучавшие во время ее и адресованные Полю Рикеру, однако действие будет происходить в том пространстве, в котором работает Рикер и в котором происходит действие этой книги. Это — онтологический аспект герменевтики. То, что нас особенно интересует в данном случае — это проблемы отношения «автор — произведение — читатель», идентификация, понимание себя и другого, которые и будут рассмотрены через со-бытийность события. Заданные вопросы позволяют начать движение... Кроме того, поскольку нас интересует в первую очередь смысл события, то и начинаем мы с вопросов, ибо вопросы в данном случае сразу проявляют со-бытийность события, игру мгновенно возникающих и исчезающих связей, коннотаций, цитаций и т.п. Вопрос приглашает, он открывает поле возможностей нашего включения в со-бытийность события.

Теперь об этих вопросах. Один можно кратко суммировать как приглашение Рикеру порассуждать о связи истории и литературного произведения в «плоскости» истины. Историческое событие на первый взгляд обладает определенной фактичностью, его можно «привязать» к определенному временному промежутку. При всем различии интерпретаций исторического события, скажем, победы англичан при Ватерлоо (или поражении Наполеона, все зависит от точки наблюдения), никто не станет отрицать *реальность* и *фактичную данность* самого события, самого сражения. Литературное произведение не обладает такими же характеристиками и «привязками», что в общем-то позволяет его дистанцировать от *реального* события.

Рикер «согласился» с направлением вопроса и говорил о том, что история — это область, которая так или иначе соприкасается с фактичностью, и поэтому можно говорить об «истине» события, литература же — это в основном область фантазии, где нет этой самой фактичности. То есть он следовал в заданном фарватере вопроса, и, таким образом, замкнул, закрыл открытое поле вопроса...

Второй вопрос — это отношение Рикера, прежде всего как герменевта, к своим собственным произведениям: это отношение — есть ли оно переписывание, работа траура (в лекции Рикер касался «работы траура» Фрейда), удовольствие от текста или что-либо иное. Ответ можно суммировать следующим образом: хотя Рикер является автором, все же иногда в отношении своих собственных произведений он выступает в качестве читателя, особенно если велико временное отстояние от той или иной работы.

Нам необходимо, прежде всего, для последующего анализа сравнить лекцию и произведение (искусства), изучение которого, кстати, — предмет работы Рикера как герменевта. Рикер произнес лекцию и это есть его *выражение*, т.е. он презентует, представляет себя, причем представляет себя в определенном поле исследования (герменевтика). Эта презентация определяет как лектора-Рикера через «раскрученную» проблему, так и проблема, в свою очередь, определяется через лектора. Наконец, мы, слушатели, также определяем лектора, проблему, и через них — самих себя.

Но все же уточним, что такое лекция Рикера? Прежде всего он репрезентирует себя нам или для нас, ибо лекция именно это и предполагает определенной заданностью возможных вариантов события лекции. Вместе с тем выраженное, высказанное Рикером, не есть лишь простое презентирование самого себя, поскольку это само презентирование, или лекция, осуществляется в виде рассуждения по поводу чего-то или кого-то. Голое презентирование ограничилось бы лишь «Я — Поль Рикер» и на этом бы закончилось. Это самое «Я — имярек» есть лишь определенная «точка», откуда осуществляется анализ. Но, одновременно, как определенная личность, это «Я — имярек» определяет горизонты возможностей сказанного. Эти горизонты можно определить исходя из личности, дарований, предрасположенностей, стиля, темперамента, задач, которые ставятся, и т.п. Наконец, горизонт сказанного формируется исходя из личности того или иного автора, в данном случае Рике-

ра. Но и само «Я» не является чем-то самодостаточным, оно дается как область, возникшая на пересечении многих формулирующих ее составляющих: это среда, это определенная эпоха, это социальные детерминанты, это возраст, физиология, темперамент и многое, многое другое. Кроме того, сказанное в лекции принадлежит определенному полю исследования (в данном случае теоретическая герменевтика), и это поле также задает возможную конфигурацию сказанного. Сказанное, наконец, имеет определенный адресат — аудиторию, слушающую в первый раз данного лектора, а не, скажем, таможенника в аэропорту, что также определяет форму сказанного и само сказанное.

Следовательно, сказанное лектором есть не простое «здесь» и «теперь», оно является со-гласованием множества «голосов», которые можно разделить на условные «партии» или формулирующие «блоки».

1. Идентичное «Я», которое, в свою очередь, не является точкоподобным образованием, а про-являет ситуационность этого «Я». Эта идентичность является лишь «наименованием», которое не может быть однозначно определено, и не являет собой «статическое образование», а представляет из себя постоянное разворачивание, движущееся в герменевтическом круге, куда вписанным оказывается, в конечном счете, все мироздание. Идентичность «Я» как идентичность выходит за свои собственные пределы и свои формулирующие связи. Идентичность «Я», кстати, демонстрирует то, что Зиммель называл динамикой преодоления, а Шелер — эксцентричностью. Это есть идентичность неидентичности. Этот блок идентичности, при всей незамкнутости, дает нам «направление движения» от узлоподобного «Я».

2. Ситуационность события лекции-презентации, т.е. ситуация того пространственно-временного положения, где эта презентация осуществляется. Ситуация события также не является статическим образованием, а демонстрирует динамику разворачивания герменевтического круга, бесконечность отсылок и цитаций, повтор неповторимости, неидентичности. Ситуация лекции в равной мере проявляет со-бытийность события, но разворачивание происходит не из псевдо-точки идентичности «Я», а из бесконечного «хаоса» со-бытийности ситуации.

3. Проблемное поле, а также материал (слово), в котором осуществляется презентация. Это «образование», которое мы могли

бы именовать произведением, если бы благодаря заданному вопросу не была осуществлена изначальная включенность голоса другого (слушатель лекции, зритель). Проблемное поле предстает на первый взгляд как общее пространство, в котором происходит соприкосновение двух первых «блоков», где встречаются два направления: направление движения, идущее от идентичности «Я», и движение, идущее из окружающего события ситуации.

Далее. Лекция-презентация направлена на нас и мы, через произнесенную лектором речь, идентифицируем самого лектора: мы можем осуществить идентификацию-определение лектора лишь через сказанное им. То есть необходимо выделить еще несколько рубрик, причем их число начинает с умопомрачительной скоростью возрастать: в каждом участнике мы имеем не только три указанные рубрики, но и отношения с лектором, с его тремя «блоками»... и так до бесконечности. Каждое действующее лицо предстает как целый универсум связей, рождающихся в «ином времени» смыслов. Но более того, с каждым «членом» события дается одновременно универсум связей с другими «членами».

Необходимо выделить еще один важный момент. Нас интересует не столько описание сложности со-бытийности события, его пульсирующей и бездноподобной структуры, сколько понимание. То, собственно, ради чего и изначально это событие — лекция — состоялось. Акт понимания происходит не в *реальности* ситуации. Это некий «довесок» ко всем связям, отношениям, описаниям, которые могут быть учтены, описаны, пронумерованы, зафиксированы. Эта сфера понимания, сфера, в которой мы могли бы найти смысл, оказывается еще трудноуловимее для рефлексии. Жиль Делез отмечает (цитировать — не значит соглашаться, но прислушиваться к сказанному): «...нельзя даже сказать, существует ли смысл в вещах или в разуме. У него нет ни физического, ни ментального существования».<sup>13</sup>

Акт понимания происходит на первый взгляд в идеальной сфере смыслов. Эта сфера не является сферой всеобщности понятия или единичности реальных вещей. Личность про-является в этой идеальной сфере и тем самым делает идеальность персонифицированной. Кроме того, через этот процесс персонификации идеального в идеальной сфере обретается определенность, которая сопря-

<sup>13</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1996. С.35.

жена всегда с личностью. В свою очередь идеальная сфера формирует и личность, которая в своей индивидуальной единичности приобретает черты всеобщности и вневременности. Иными словами, «первый взгляд» на понимание и на идеальную сферу оказывается не совсем корректным, а следовательно, понимание не принадлежит лишь идеальной сфере, а всем сферам сущего.

Но об этом подробнее мы еще будем говорить, ибо нам сейчас нужно идти в другом направлении. Мы постараемся продолжить наш анализ с другой точки, а именно с анализа художественного произведения.

Итак, мы обращаемся к художественному произведению, ибо лекция во многом (но не во всем, как мы уже подчеркивали) подобна ему, ибо налицо почти те же агенты и почти те же отношения. Автор презентует себя в художественном произведении. Конечно, настаивает Хайдеггер, может оказаться, что через презентацию автора презентует себя иное, более глубинное, например, зов земли. Что и через чего это что себя проявляет — в общем-то вопрос трактовки тех отношений, в которые вступают вышеназванные «схемы»-агенты процесса интерпретации и понимания смысла.

И здесь мы сразу же изначально ставим под сомнение ответ Рикера на первый вопрос, поскольку историческое событие обладает той же структурой, что и художественное произведение. Если бы мы не были изначально включены в сферу смысла, или, как говорит, цитируя Бергсона, Делез: «Мы с самого начала помещены в смысл. Смысл подобен сфере, куда я уже помещен, чтобы осуществлять возможные обозначения и даже продумывать их условия. Смысл всегда предполагается, как только я начинаю говорить».<sup>14</sup>

Но и художественное произведение лишь указывает нам на то, что смысл — если мы все же говорим о смысле произведения, т.е. предполагаем его наличие, — не может быть обнаружен ни в «материальности» произведения, ни только в идеальной сфере, в которой, кажется, происходит некое эйдетическое «усвоение» этого смысла. Особенно яркое на то указание — музыка, живопись, скульптура и т.д., т.е. любое произведение, не связанное непосредственно со словом. Смысл обретается в момент встречи всех сфер, когда происходит их со-раскрытие и является неуловимым. Одна-

<sup>14</sup> Там же. С.45.

ко неувидимость может быть свидетельством как вневременности (при-открывание вечности), так и того обстоятельства, что он принадлежит будущему, что он есть вечно становящееся будущее, которое мы только на миг угадываем в его открытости, но которое в этот миг дарует нам нашу *о-пределенность* как принадлежность и нетождественную тождественность ко всему сущему. Эта открытость поистине знаменует собой нашу *о-пределенность*, но не как ограниченность, а как тождественность движения предела, вечное творческое превосхождение пределов.

Теперь вернемся к проблеме со-бытийствования события лекции Поля Рикера. Прежде всего, заданный вопрос о связи литературного и исторического текста-события. К какому «жанру» можно отнести саму лекцию Рикера? Без сомнения — это «историческое» событие, которое можно без труда локализовать — Россия, Санкт-Петербург, философский факультет, весна 1996 года — во времени и пространстве. Это относительно простое занятие. Но, осуществив подобную увязку с фактичностью, мы дадим лишь хронирование события, речь даже не пойдет о хроно-логии, то есть об ословливание времени события, о вписывании его в *человеческую реальность*, которая лишь по видимости обладает объективностью.

А что касается «содержания» события, то оно ближе к литературе, чем к деловитости «хронированного» исторического события, ибо оно также протекает в этой со-открытой и неувидимой сфере идеальности порождения смыслов. Само содержание любого исторического «факта» может таковым стать лишь как возрождение в интерпретационном процессе. Сам интерпретационный процесс возрождает нетождественность, вернее, возрождает нетождественность тождественности во вневременной (это не значит застывшей, с точки зрения вечности, *sub specia aeternitatis*) сфере понимания-рождения смыслов.

Событие формуется его со-бытийностью. Но, наконец, что же такое эта со-бытийность? Прежде всего это — никак не рядоположенность отдельных событий. Если бы это было так, то описывать со-бытийность события, и тем самым раскрывать его во всей полноте, было бы довольно простым делом: перечисления агентов плюс описание самого описывающего дали бы относительную полноту события. Но со-бытийность события — гораздо сложнее. Здесь речь идет не столько о перечислении агентов события, сколь-

ко о со-раскрытии их самих в этой ситуации события, а через это со-раскрытие самого со-бытия бытия, а также связи агентов как с другими агентами, так и с самими собою, со своим прошлым и проективным настоящим, интенциональное взаимоконституирование и т.п. Со-бытийность человеческого события базируется прежде всего на понимании и открытости в этом понимании горизонтов всех агентов в идеальной сфере значимости, или идеальной сфере эйдетических сущностей. В этом смысле здесь нужно говорить о подчас полной прозрачности агентов со-бытийствования, причем прозрачность есть не только предельная открытость, но и полная закрытость «контакта», со-прикосновения, когда нет «места» для со-прикосновения: прозрачность в последнем случае — это полнейшая «проходимость», когда нет и не может быть никакой связи, когда есть возможность существовать в одном и том же «месте» в одно и то же «время», т.е. занимать одно и то же время-место в «параллельных мирах». Со-бытийность в этом случае есть «общая для всех «агентов» интенциональная открытость, направленная как во сверхвременное будущее, так и вообще в иное сверхвременное время человеческой экзистенции.

Теперь продолжим рассмотрение, но продолжим из других «стартовых» точек. Мы будем двигаться в плоскостях, «надстраивающихся» над реальностью события, задействуя лишь несколько сфер, которые формуруются темами, затронутыми в лекции Поля Рикера.

Начнем с процесса идентификации, о-пределения самого себя, которое в данном случае касается самого Рикера, но немного с другой позиции, чем мы пытались осуществить это выше. Мы знаем Рикера как автора многочисленных книг по герменевтике (книга, прежде всего, к какой бы сфере она не принадлежала, по сущности — произведение). Повторим вопрос, с которого мы начали движение: «Каково отношение написанных Рикером книг и его самого, стоящего в момент лекции перед нами?» Можем ли мы отождествить его самого и его произведения? И если да, то каков процесс этого отождествления, идентификации, насколько он связан с самоотождествлением и самоидентификацией?

Прежде всего Рикер — автор своих книг, и этим много сказано, хотя и недостаточно. Сам Рикер говорит, что он является читателем своих книг, т.е. его произведения обладают определенной автономностью и «личностными» качествами. Благодаря этой

автономности произведения возникает зазор, который рвет «пуповину», связывающую автора и его произведение. Произведение для автора — уже в прошлом, оно приобретает черты чуждости, что и позволяет ему самому читать его как нечто чужое, как прошлое, которое «привиделось» в настоящем. Вместе с тем произведение, которое отражает прошлое в истории автора, не исчезло из его горизонта, оно постоянно встречается с ним.

Но не лукавит ли Рикер, говоря, что он иногда — читатель своих книг? И да, и нет. То, что он читает свои книги, без сомнения, делает из него читателя, но он — читатель особого рода. Если говорить об отношении, которое мы можем обнаружить между Рикером как автором книги и его книгой, то его можно образно описать как отношение между человеком и его изображением в зеркале, даже, вернее, между человеком и фотографией этого человека. Отношение, которое возникает в данном случае — это взгляд на самого себя, но это «само себя» отнесено в прошлое. Таким образом, мы видим отношение к прошлому, но оно находится в идеальной сфере, поэтому присутствует в настоящий момент особым образом, т.е. мы можем говорить о том, что оно есть настоящее прошлого. Отношение, которое возникает здесь, — есть отношение настоящего прошлого и простого недифференцированного, неопределенного настоящего. Благодаря этому отношению само настоящее становится определенным, но определенным самой собой, причем это «собой» есть свое прошлое.

Может быть, это отношение есть отношение цитирования, вернее, самоцитирования. Тогда Рикер цитирует самого себя, постоянно воспроизводит ситуацию своего произведения, лишая себя любой спонтанности. В этом случае он будет обречен на дословное воспроизведение самого себя: магнитофонная запись, пластинка. Поэтому если это и самоцитирование, то оно особого рода: воспроизводя себя самого, свое прошлое в настоящем, автор должен оставлять зазор свободы в самоопределенности своим собственным прошлым. То есть он должен, чтобы сохранить свою свободу, наконец, себя самого, постоянно протестовать против своего прошлого и идентификации со своим прошлым. Для успешного осуществления этого протеста необходимо постоянное напряжение открытости к трансформациям и движению вперед, иначе автор превращается в свою собственную тень, вернее, в тень своего произведения. Имя известного лица есть его «ярлык», это наибольшая

опасность для собственной самости. Или, как говорит Деррида, необходимо постоянно протестовать против своего имени. Протестовать против него за свою неидентичную идентичность и свое свободное будущее. Причем этот протест может идти по трем сценариям. Первый — это своеобразный интеллектуальный «откат», упрощение, ухудшение самого себя. Второй, который по сути тождествен первому, — это работа примерно на одном уровне. И третий — постоянное превосхождение самого себя, воспроизведение себя на более «высоком уровне», которое поистине и удерживает автора на «высоте» достигнутого.

Воспроизведение себя на все более и более усложняющемся уровне есть изматывающее предприятие, а отношения, которые возникают в этой изматывающей интеллектуальной силе «гонке», — полнейший антагонизм, граничащий с ненавистью, ибо ты сам как свое прошлое постоянно оспариваешься своим настоящим. Здесь возможны два варианта. Либо ты не выдержишь этой изматывающей гонки наперегонки с самим собой и откатышься и свое прошлое прошлого, уступая место своему произведению, которое отныне занимает твое место, отбрасывая тень на тебя. Ты — лишь автор, аппликация своих произведений, вяло влачащая свое существование, которое, по сути, уже ушло в прошлое. Либо — и это удел немногих — ты продолжаешь идти вперед, оставляя открытым горизонт своих проектов, постоянно оспаривая свою идентификацию у своего прошлого, ненавидимого (даже если ты не хочешь этого) и постоянно превосходимого.

Теперь пойдем далее. Все вышеупомянутые слова-темы, которые затрагивал в своем выступлении Рикер, также оказываются включенными в со-бытийность события лекции. Таким образом, они «дважды» оказываются включенными в ткань со-бытийственности. «Дважды» — это лишь «символ» уходящей в бесконечность множественности, поскольку они также дают не только как простое формующее со-бытийность начало, но и сами представляют из себя со-бытийность события: бесконечные в своей открытости отражения и про-явленности, дающие простор в неуловимом «здесь» и «теперь» место не только прошлому, о чем уже немного говорилось, но и будущему как абсолютной открытости.

Начнем по порядку. Упомянутая Рикером работа траура оказывается включенной в со-бытийность события. Прежде всего, она вводит в действие, естественно, со всеми возможными отсылками и

коннотациями, проблематику Фрейда и психоанализа. Это — дополнительный, но солидно «окрашивающий» компонент общей картины лекции. Тема желания. Тема бессознательного, тема работы сновидения, замещения, возврата вытесненного. Раз всплыв, эти темы начинают «раскручивать» само происходящее на лекции в своем направлении.

Мелькавшая в лекции психоаналитическая проблематика дублируется тем, что чтение лекции вообще может быть рассмотрено как акт желания, самоуверяющегося желания, желания, идущего от аудитории и к аудитории, ибо лектор желает соблазнить собой аудиторию в той же мере, что и аудитория желает быть соблазненной. Это есть акт соблазнения собой и, через это соблазнение, — овладение и порабощение присутствующих в зале. Хотя лекция посвящена проблематике в целом философского толка, что предусматривает некую отстраненность, но эта отстраненность маскирует скрытое, а потому имеющее больше шансов на успех, желание. В этой же плоскости раскручивается и диалектика, проанализированная Сартром, порабощения взглядом другого, садомазохизма, любви-ненависти...

Кроме того, ведь и философия — это любовь к мудрости, т.е. любовь. Таким образом, психоаналитическая проблематика дублируется «любовным» дискурсом философии. Сократ, как известно, также соблазнял и зачаровывал, за что, кстати, и поплатился. Иными словами, в связке с желанием дается смерть, которая вписана в динамику не только фрейдовской связки Эрос-Танатос в психические явления, но и в ту ткань, которая надстраивается «над лекцией», поскольку она принадлежит по своей тематике и задачам философии.

Лектор желает, наконец, сказать, т.е. в сферу желания вписывается и вербальный дискурс. Желание лектора — уже не молодого, а скорее, старого — донести себя до аудитории, которая в целом была довольно молода (студенты, аспиранты), есть дар, скрывающий соблазнение — единственно возможное при данном «соотношении возрастов» отношение-соблазнение. То есть речь идет о замещении эротического желания. И кто знает, может быть, это замещенное желание и позволяет пожилому лектору — Рикеру — быть в интеллектуальном плане «на плаву» в том возрасте, до которого доживают немногие.

Желание проявляется и в другой плоскости, формующей это

событие, плоскости, близкой к социальной сфере, и даже сфере политики. Сам визит лектора-француза и его выступление имеют и другую причину. Рикер — лишь один из «списка» визитеров, которые приглашены «College de Français», а само действие лекции предопределено определенной государственной французской программой, которая и может быть осмыслена как одна из причин, т.е. формулирующих причин, данного события. Само существование «College de Français» может быть оправдано не только как материализация «традиционно добрых» и «нежных» чувств, которые испытывает французский народ к русскому, но и как стремление к культурной экспансии. Иначе говоря, лекция Рикера есть утверждение «французского образа жизни», французской культуры и соблазнение ими.

Наконец, поговорим об упомянутой Рикером «работе траура». Она вводит в ситуацию еще раз тематику смерти и утраты, а также долга перед ушедшими. Работа траура, кроме общеизвестных коннотаций с психоанализом и темой смерти, имеет своеобразные связи и с уже разбираемой проблемой идентификации и самоидентификации, протекающей при соотношении автора и его произведения. Укажем на еще одно измерение этой проблемы. Произведение автора как его прошлое есть сфера памяти и памятования. Оно уже давно ушло как определенный момент его жизни. И любое отнесение самого автора к этому произведению обнаруживает желание воскресить это давно ушедшее прошлое, т.е. по сути является работой траура. Но обращение к этому прошедшему есть обращение к себе самому, поэтому это есть работа траура по себе самому как прошедшему. Отношение «не из приятных», ибо прошлое, которое уже было для автора «завершено», «совершено» в его произведении, приобрело характер «умершего» и может «заразить» «смертельной болезнью» самого автора. Этот «инфекционный» характер смерти-прошлого может быть ликвидирован лишь отношением к совершённому (произведение как прошлое) как со-вершённому, т.е. оставление за этим прошлым открытости, которая возникает в со-творчестве. Но это со-творчество есть со-творение из себя и соотношение с собой. Автор должен либо стать читателем и отказаться от своего авторства, либо начать работу пере-писывания своего произведения или пере-писывания себя самого и своего прошлого. Речь идет, таким образом, опять о возрождении неидентичности идентичности или нетождественно-

сти тождественного.

Может быть, поэтому Рикер говорил о своей позиции в отношении своих книг как о позиции читателя, что оставляет возможность «не заразиться» и не быть включенным в другую работу траура — уже не по ушедшему, а по настоящему. Прошрое, даже если оно есть твое прошлое, должно остаться «позади», необходима работа по «удержанию» его вне пределов настоящего, своеобразное «убийство» прошлого, «убийство», которое оставляет травму, постоянно возобновляемую ностальгией. Вместе с тем отказ от прошлого не является абсолютным, ибо если отказ будет таковым, то теряется сама идентичность, которая базируется на этом «притягивающе-отталкивающем» отношении к прошлому. Это есть долг, долг не только к ушедшим, но и долг к самому себе, к сохранению и превосхождению одновременно своей идентичности.

Итак долг, и как мы увидели, — не только долг перед ушедшими посторонними или близкими. Только что разбираемая работа траура в отношении себя самого порождает и отношение долга — это возврат к самому себе в самом себе. Долг перед собой — паверное, самый тяжелый, особенно если это относится к людям, работающим «на пределе». Возврат долга, который завещан достигнутой «высотой» (интеллектуальные достижения, гениальные произведения и т.п.), и заставляет идти вперед с полным напряжением всех своих сил. Это есть уже упоминавшаяся работа превосхождения самого себя.

Таким образом, в одном только действующем персонаже или лекторе, в нашем случае Рикере, мы видим (причем только в нескольких темах, которых гораздо больше, имя которым — легион) довольно сложную динамику со-бытийности события. Даже один агент, пусть в данном случае и «основной», не дается нам лишь как «некая» атомарная фактичность. Он являет собой довольно сложный, незамкнутый и открытый «со всех сторон» процесс, в котором происходит борьба за свою свободную идентичность с самим собой, где возникают совершенно иные отношения «внутри» времени. Самоопределение, самоидентификация, вернее, само-о-пределывание демонстрирует иное отношение времен, сдвинутость, размытость и «распятость» настоящего времени. Не только в литературном произведении мы имеем иное временное членение — оно есть у любого исторического события, как только мы

отходим от простой и ничего не дающей нам констатации, что оно имело место «здесь» и «теперь». Реальность действительного события не может быть противопоставлена «реальности» литературного произведения, как это говорил в своей лекции Рикер. Обе эти реальности «одного плана», ибо действие понимания «смысла» события, которое есть существенность со-бытийности, происходит не в реальном «hic et nunc» времени, а в идеальной сфере. Сами эти «hic et nunc» — не точки, они размываются со-бытийностью события, делаясь не силовыми «полюсами» или местами присутствия самости, а лишь возможными, виртуальными и открытыми горизонтами, которые сколь открывают, но столь же и скрывают это присутствие. Эти на первый взгляд точкообразные «здесь и теперь», впрочем, как и все присутствующие в этом «здесь и теперь» лекции Рикера заражаются открытостью: словно к ним, как к цветкам, прикасается волшебная палочка, раскрывая бутон, причем это раскрытие заполняет весь горизонт происходящего и проникает в другие раскрытые горизонты.

Мы пока еще исходили в основном из «самого» Рикера, не обращаясь к другим участникам этого события, которые также представляются целыми «комплексами» и свивают из этого события паутину идеального присутствия, что также трансформирует их самости. Здесь также можно развешивать «идеальную надстройку» со-бытийности события, здесь также «действуют» и раскручиваются все указанные темы-рубрики.

Стоит отметить и следующее. Само событие лекции Рикера, которое уже к моменту написания этой книги относится к прошлому, и поэтому может быть маркировано как прошедшее событие, продолжается сейчас, когда происходит мое воспоминание-рассуждение об этой лекции. Событие продолжается сейчас во мне в вас, оно не замкнуто, смысл его продолжает развешиваться, включая в себя в своем движении все разрастающиеся «горизонты» мира.

Далее. Можно затронуть еще одну плоскость, еще одно «измерение» данного события. Рассматриваемый случай — это лекция. Лекция «залетевшей» в наши края знаменитости. И настрой, который определяет атмосферу, совершенно уникален. Это ожидание если не чуда, то, по крайней мере, неординарности, уникальности события. Этот настрой также формирует «силовые линии» события. В свете этого настрой течение лекции приобретает особые черты.

Это — весомость, или, по крайней мере, ожидание весомости. Лектор — известный ученый, и поэтому весть, которую он несет, должна соответствовать этим ожиданиям. Аура значительности лектора способна творить чудеса и превращать банальности в глубокомыслие, но, одновременно, и в неоправданные ожидания, досаду и разочарование. Все это показывает, что ни одно описание события, которое будет лишь фиксировать то или иное происходящее, не сможет донести до нас «правду» этого события. Теряется, и это, возможно, самое важное, «колорит», «запах» события, который может быть раскрыт лишь в сфере «воображения», но никак не методиками отстраненного исторического описания или анализа. Простое хронирование события может утратить самое главное, т.е. со-бытийность события не поддается простому описанию, хотя бы потому, что временность события совершенно иная. Литература, которая имеет дело с «воображаемым» и сдвинутым временем, может больше сказать об истине события, чем описание его как факта реальности. Со-бытийность события не реальна, но сверхреальна, и больше принадлежит сфере «воображения» и «эйдосов», чем «действительности». Но что такое действительность, если мы говорим о действительности человека? Вопрос соизмерим с вопросом, что такое истина. Сказанное — не «словцо» и не вскользь брошенная метафора. Впрочем, отклонение «в сторону» истины всегда истинно...

Хайдеггер прекрасно проанализировал истину и проследил ее динамику. Воспользуемся его предварительным анализом, ибо более детально мы рассмотрим эту проблему позднее. Хайдеггер выделяет как «низший» уровень понимания истины истинность как «согласованность», приравнивание, соответствие, нечто подобное равенству. Согласование может протекать как приравнивание вещи и понятия о ней, как соответствие понятия самому себе — неважно: в этом случае мы все же имеем соответствие, равенство.

Однако, как показывает Хайдеггер, для того чтобы состоялось это согласование, необходима несокрытость сущего, «алетейя», которая и может быть названа сущностью истины, а сама истина также есть открытость, «алетейя», заключающая в себе свободу (не произвол) и не-сокрытость. Хайдеггер указывает, что в процессе истины и свободы проявляется и сущность человека, однако, как и всегда, хайдеггеровское рассуждение стремится ликвидировать любые субъективные характеристики. Вместе с тем именно челове-

ком и осуществляется открытие истины, именно он делает любое сущее причастным истине. Этот процесс протекает в рамках понимания и поэтому здесь также можно увидеть со-бытийственные характеристики ситуации человека. Истина, как «алетейя», — это лишь шаг к истине, это процесс ее нахождения, открытия. Вместе с тем этот процесс несокрытостью не исчерпывается.

И вообще, что же приоткрывается в этом процессе нахождения или творения истины? Здесь мы также воспользуемся теми «выводами», которые получим позднее. Открытость истины — это открытость трех сфер сущего в момент понимания, когда «сфера субъективности», «сфера эйдетических сущностей» и «сфера реальности» становятся «прозрачными» друг для друга и «принимают» на себя характеристики друг друга. Это есть процесс со-при-сутствия, процесс со-бытийствования, со-существования как открытость своих проектов. Именно поэтому мы можем в отношении процесса понимания говорить об интенциональности. Вместе с тем интенциональность в данном случае — это не калька гуссерлевской интенциональности. **Интенциональность истины, интенциональность процесса истины есть «направленность на...», интенциональность интенциональности как бесконечный процесс самоудоверения, самоуглубления и взаимоудоверения, самоуглубления.** Этот процесс можно назвать процессом со-гласования, т.е. процессом дарения «голоса», понятия, слова, логоса любому сущему и со-при-сутствие сущего в этом «голосе» человека, и, соответственно, со-при-сутствие человека, его «голоса», логоса в любом сущем. **Интенциональность истины, вместе с тем, есть не просто «направленность на...», в ней можно обнаружить внутреннее интенциональное напряжение, которое никогда не исчезает даже в момент несокрытости, «алетейи».**

Но вернемся к лекции. Подойдем к со-бытийности события лекции Рикера еще с одной стороны. В аудитории, где читалась лекция, был, естественно, не один Рикер, т.е. со-бытийность события не есть в данном случае различные отношения с собой, самоидентификация. Лекция — это и идентификация Рикером, осуществляющаяся слушателями, каждый из которых добавляет свои разомкнутые горизонты в происходящее. То есть со-бытийность возникает и как уже рассмотренный процесс самоидентификации каждого слушателя, наподобие того, что мы рассмотрели в отношении «главного действующего лица» — Рикера, и как отношение

слушателей и лектора, ибо любая лекция — это мероприятие не с одним агентом. Лекция читается, наконец, в расчете на понимание произнесенного. И именно в расчете на эту «понимающую» или «искажающую» атмосферу можно говорить о смысле данного события. Но вот насколько может быть осуществлен сам акт понимания? Особенно, если понимание оказывается связывающим далекие друг от друга позиции. Прежде всего, Рикер — француз, слушатели — русскоязычные. Перевод — это всегда трансформация, в процессе перевода постоянно возникает пропасть зияния, которую не может восполнить ни один блестящий переводчик. Лекция Рикера — тому пример.

Несмотря на прекрасный перевод, ощущалось непонимание, если не со стороны аудитории (трудно говорить за всех), то со стороны Рикера. На вопросы, которые ставились ему, не всегда получались ответы, возможно, из-за определенной спутанности самих вопросов (уметь задавать ясные вопросы — это тоже мастерство, которым обладает далеко не каждый). Это непонимание, может быть, возникло из-за определенной предзаданности, которая формируется нашей культурой в поставленных зрителями вопросах, ответа, что, естественно, теряется в любом, даже самом хорошем переводе. При соприкосновении людей разных культур, разного возраста подобное непонимание неизбежно. То есть здесь нет и не может быть «полного взаимопонимания», если рассматривать последнее как некую статику, данность. Однако если понимание смысла происходящего ориентировано на раскрытие со-бытийности происходящего, что дается как со-гласование (вернее, как со-мышление, со-чувствование) с интенциональной и открытой направленностью, то мы можем все же говорить о понимании.

Сам акт понимания, происходящий прежде всего между событием как некоей объективной данностью и понимающим индивидуумом в сфере идеальных или эйдетических сущностей, дается именно со-раскрытием всех сфер со-бытийности сущего. Если же мы говорим о событии, в котором со-при-сутствует (а таковым всегда будет с неизбежностью любая ситуация) много агентов, то по сути (именно по сути, а не по «привходящим» обстоятельствам, которые постоянно варьируются) ничего не меняется. Со-бытийность события — есть раскрытие и вступление во всеобщую открытость интенциональности, утверждающей и формирующей саму себя.

\* \* \*

В чем все-таки смысл происходящего? Это просто лекция. Этим сказано все и не сказано ничего. Это «открытая» лекция, интенциональная открытость со-бытийности события. Это лекция, открытая для посещения, открытая для понимания. Но ее открытость дается через нашу открытость. Смысл любого события в его со-бытийственности, поэтому он не дается как нечто замкнутое. Он — всегда в движении. Нет ставшей истины, истина как со-гласование бросает происходящее в свободную открытость себя самого. Истина и смысл не обретаются ни в начале, ни в конце, это есть интенциональный, открытый и бесконечный процесс. Истина и смысл есть лишь нацеленность на истину и смысл. Они не могут быть остановлены и завершены. Истина не завершена и не совершенна. Ее совершенство в ее незавершенности и несовершенности. Кроме того, это не одновекторный процесс, а процесс со-гласования, дарения слова происходящему, сдвигающий и разламывающий временное течение.

Мы выделили лишь несколько рубрик, несколько плоскостей для анализа. В действительности их бесконечное множество, множество постоянно мультиплицирующееся. Мультипликация, своеобразное «умножение» сущностей, происходит как движение, пересечение, развертывание бесконечного числа связей, которые сразу же взаимоконституируются и субстантивируются, и уже участвуют в смылосозидающей открытости события как «агенты» этого события. Мы рассмотрели лишь скромную часть, которая принадлежит к «идеальной» сфере, «надстраивающейся» над реальным происходившим действием. Мы не анализировали те аспекты лекции, которые могут быть при первом приближении названы «материальными» компонентами со-бытийности события.<sup>15</sup> Мы почти не касались того, что традиционно относится к социальной сфере, хотя лекция — это и социальное «образование». Мы даже не касались истории герменевтики, к которой по праву можно уже отнести прошедшую лекцию. Мы не затрагивали проблемы истории вообще, поскольку данное событие вписывается и посредством

---

<sup>15</sup> Лишь при первом приближении, ибо любая «материальность», обращаясь, соприкасаясь с «идеальностью» человеческой ситуации, становясь равноправным агентом со-бытия события, изменяется, поскольку «переходит» в совершенно другое «измерение».

этого постигается лишь в контексте исторического движения.

Наконец, мы даже не разбирали саму лекцию Рикера, ее содержание, а сразу перешли к вопросам, которые прозвучали после лекции. Все это мы сделали не случайно, ибо этим самым мы оказались в нашем анализе в том топосе события, которое обладает «качеством» формы. Мы постарались двигаться в этой «идеальной» плоскости, вернее, сфере, чтобы уйти, насколько это возможно, от конкретики «реального» события и разорвать возможные стягивающие события линии, показать их открытость и обращенность в будущее и во вневременное время со-бытия события.

Этим самым мы подготавливали почву к «работе» в области метафизического вопрошания, чему и служит данная работа. Кроме того, мы постарались показать ту незамкнутость со-бытия, которая позволит нам как начать дальнейшее движение в метафизической плоскости, так и рассматривать данную книгу «Герменевтика метафизики» как пролегомены к метафизике со-временности.

\* \* \*

Обрисовав в общих чертах основные проблемы, вернее, поставив вопросы, которые мы постараемся не столько описать, сколько удержать, мы должны перейти к основной части работы. Эта основная часть будет развернута с той же проблемной точки, что и предыдущий параграф, а именно из проблемы со-бытия, со-бытийности бытия, но движение будет осуществляться с базовых областей философии.

# ГЛАВА I

## СО-БЫТИЕ

### 1. Стершаяся чеканка языка

Язык включен в процесс понимания не только как простое орудие или среда. Он может оказать и помощь, указывая на неожиданные «накопленные» предыдущими поколениями, но скрытые для обыденного взгляда, возможные пути анализа, особенно если дело касается герменевтики. Наш русский язык — не исключение. То, что подчас может показаться игрой в слова в стиле Хайдеггера,<sup>1</sup> «коверканье» их исконного смысла может обернуться драгоценной находкой мысли. Язык хранит в себе как скрытый резерв мудрости прошедших поколений и тот «первый» взгляд на какой-либо предмет или сущее, который именуется, называет это сущее. Поэтому язык может улавливать в этом сущем нечто, к чему мы уже привыкли и что перестали замечать.

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

В этой работе нам хотелось бы выделить два ключевых слова

---

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

(они уже употреблялись выше), которые русский язык дарит нам, но которые можно прочесть по-иному, чем это принято в повседневной практике языка. Эти два слова — «со-временность» и «со-бытие».

Итак, начнем разговор, последовательно раскрывая понимание этих слов.

## 2. Сущностное в современности: со-временность современности

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

Понимание современности возможно только как уяснение и прояснение современной ситуации как со-временной ситуации. Прояснение же современной ситуации есть прояснение сущностных моментов последней. Это прояснение должно быть дано во временной перспективе, т.е. сущностным образом во временном измерении, когда какое-либо сущее становится сущим лишь в той мере, в какой оно постигается не как что-либо случайное, а как необходимое. Стоит уточнить, что необходимое — это ни в коей мере не жестко детерминированное. Необходимое — это оправданное в своем бытии во временной перспективе, которая включает не только настоящее, но и прошлое, и будущее. Однако временная перспектива — это перспектива, которая незамкнута со всех сторон, а не только со стороны будущего. Временная перспектива открыта, и именно это и делает ее свободной в необходимости, лишая необходимость детерминизма.

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

дается во временной перспективе.

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

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

Таким образом, современность сущностна, когда она современна, когда она постигается в своей формирующей причине, в своей структуре, осмысленной сущностным образом, и когда она дается во временной («вневременной») перспективе.

В этой книге мы и попытаемся проявить со-временность современности в том сущностном измерении ситуации, которая издревле именуется метафизикой. Поскольку же речь идет о современной/со-временной ситуации, то и метафизика, чтобы быть современной, должна претерпеть сущностные изменения. Иными словами, мы, зная о временности любого исследования, о его жесткой привязке к исторически ограниченному горизонту, отдаем себе отчет в том, что оно со-бытийствует с вечностью.

### 3. Со-бытие/событие бытия

Вопрос о бытии — вопрос, принадлежащий по праву к самой сердцевине метафизического вопрошания. Пытаясь понять, что такое метафизика или философия, дать их со-временное толкование, мы не вправе обойти этот вопрос. Но поскольку герменевтика метафизики есть своеобразное предисловие, пропедевтика, а не сама метафизика или философия, то и данная проблема будет освещена лишь в общих чертах.

\* \* \*

Трудность вопроса о бытии — «традиционная» трудность философии. В самом деле, говорить о бытии, о бытии бытия, определять бытие возможно лишь иным образом, чем любое другое сущее. Мы можем без колебания говорить: какое-либо сущее *есть*, *бытийствует*, «обладает» бытием. Дерево *есть*, существует; но как употребить в том же самом смысле глагол «есть» по отношению к самому бытию — бытие *есть*? Бытие имеет уникальный «способ существования», «способ бытийствования», который есть нечто иное, чем бытие реально существующих предметов, представленных в понятии.

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

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

Хайдеггер тоже видит трудность вопроса о бытии. Прежде

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. С.215.

<sup>3</sup> Там же. С.220.

всего, он различает бытие и сущее. Мы можем говорить лишь о сущем, но не о бытии, т.е. бытие не дается нашей рефлексии, поскольку оно как самое ближайшее невидимо. Бытие оказывается в ситуации зрения, которое видит все, кроме себя самого. Бытие как бы проходит сквозь «пальцы» рефлексии, не оставляя нам никакой возможности с ним «вступить в контакт», по крайней мере, в тот же контакт, в какой мы вступаем с сущим. Описание бытия поэтому не может быть таким же, каким описание сущего. Хайдеггер даже предлагает употреблять Sein ~~×~~ (Бытие ~~ежж~~) перечеркивая глагол, этим самым указывая, что бытию свойственен иной «модус» существования, а также то, что любая попытка описания бытия с помощью языка не совсем корректна.

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

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

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

Таким образом, пусть мы ничего не можем пока сказать о бытии, из-за его ли «пустоты» или из-за того, что оно слишком неразличимо близко к нам, но это вовсе не значит, что у нас нет возможности с ним «соприкоснуться». И речь сейчас идет не о «вчувствовании», а о рефлексивном постижении. Если какое-либо сущее

есть, то, значит, оно «связано» с бытием, причем эта «связь» есть существеннейшее в этом сущем, ибо без «связи» с бытием, которое есть «одновременно» овременение этого сущего, мы не можем говорить о сущем как о сущем. Бытие не есть нечто запредельное для рефлексии, оно дается в каждом акте рефлексии как изначальная и существенная данность любого сущего.

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

Если мы имеем связь с бытием, то положенность бытия дает положенность сущего, а также положенность для нас связи бытия и сущего, т.е. связи бытия с нами и с сущим. Иными словами, раз бытие дано, положено, то дается и связь, дается сущее, а также то сущее, в котором осуществляется эта положенность, а именно положена человеческая экзистенция. Причем это верно не только в отношении бытия: и сущее и человеческая экзистенция также взаимополагают друг друга. Бытие, таким образом, не дается как лишь беднейшее (Гегель) или как ближайше-прозрачное, а дается всегда как со-бытие. Положенное вместе с бытием со-бытие полагает не просто какое-либо одно сущее или какую-либо одну человеческую экзистенцию. Положенное бытие не есть отдельное сущее, и поэтому полагает одновременно тотальность сущих.

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

*Первое.* Бытие как со-временное со-бытие события бытия дается и постигается как «коррелят» современности, оно включено и одновременно разворачивается в со-временности современности. Благодаря этому снимаются проблемы, связанные с историческими формами постижения бытия, довольно сильно разнящиеся между собой: исторические формы постижения бытия, представленные

различными системами философии, всегда со-временны и со-бытийны. Поэтому исторические формы постижения бытия есть формы присутствия и развертывания бытия.

*Второе.* Структура со-бытия/события бытия подобна процессу понимания как смыслопорождающей деятельности человека. А сам человек, и именно он, дает бытию стать со-бытием в своей истине. И потому со-бытие бытия может быть описано. То есть описание не есть простое символическое действие, внезапно изобретенное человеком, а сущностно. Но на этом мы остановимся подробнее, когда будем рассматривать проблему понимания.

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

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

век и сфера идеального.

Как временное и пространственное со-бытие бытия, как развертывание, со-бытие бытия может быть описано, но это описание есть прежде всего о-пределение/определение. И на этом мы пока остановимся.

Но прежде чем двинуться дальше, отметим один момент. Мы начинали наше рассмотрение с вопроса о бытии, который формировал «интеллектуальное пространство» бытия. Сам же вопрос был сформован как развертывание вопроса, прояснение события вопроса, его объяснение или описание. Структура вопрошания «подобна» структуре со-бытия бытия. Именно это позволяет нам вопрошать о бытии, надеясь на ответ, который есть развертывание нас самих, вопрошающих о бытии.

#### 4. Дескрипция и экспликация. Постановка проблемы

Как мы уже упоминали, Дильтей различает науки описательные, или дескриптивные, и объяснительные, или экспликативные. Объяснительные науки — по преимуществу естественнонаучные, именно здесь может быть достигнута причинно-следственная экспликация, здесь есть возможность «жесткости» доказательства. Сфера гуманитарного знания — это описание, т.е. процедура, когда все лишь показывается, но не доказывается. Но так ли различны объяснение и описание, что посредством их различения можно разделить человеческое знание на две области? Не является ли экспликация видом более общей процедуры описания?

Иными словами, мы должны выяснить соотношение экспликации и дескрипции. Необходимо прояснить, в какой мере мы можем использовать описание или доказательство, а также насколько методология со-бытийности, которая является по сути своей описательной, может претендовать и быть доказательством. В самом деле, даже у Гегеля доказательством истинности основных его положений, по сути, является описание движения идеи. Именно это движение и доказывает истинность «посылок». Иначе говоря, доказательство приравнено к описанию.

Для того чтобы разобратся, насколько правомерно подобное жесткое разделение (дескрипция/экспликация), сперва необходимо рассмотреть проблемы определения и диалектику границы.

### 5. О-пределение/определение

Определить какой-нибудь предмет или явление представляется подчас довольно легким делом. Возьмем, к примеру, столовый нож. Мы говорим, что данный нож сделан из железа, ручка из дерева, служит для резки хлеба или овощей и тому подобных предметов. Чаще всего этого вполне достаточно. Но если присмотреться, даже не очень внимательно, то мы увидим, что данное определение явно недостаточно, ибо мы, определяя некий неизвестный нам ранее предмет — нож, ссылаемся также на довольно туманные определения. Структура определения, используемая нами, проста и может быть описана формулой  $S$  есть  $P, M, N, \dots$ , где  $S$  — это субъект или лежащий передо мной столовый нож, а  $P, M, N$  — это некие сущности, с которыми с помощью связки *есть* мы соотносим данный субъект. Иными словами, структура может быть в конечном счете сведена к субъектно-предикатной форме суждения. Так вот, давая определение ножа, мы выделяем некие сущие, с которыми мы соотносим данное сущее и благодаря этому очерчиваем границы со-бытийности предмета. Предмет, любое сущее может вообще быть сущим лишь тогда, когда мы можем его ограничить, ибо в противном случае он оказывается некой не улавливаемой для рефлексии, а потому — трансцендентной нам, сущностью. Но «хитрость» данного процесса состоит в том, что, «налагая» границы на сущее, мы этим самым жестом эти границы преступаем.

Итак, мы взяли для примера столовый нож. Мы описываем его форму, вещество, функции и т.д. Как правило, мы соотносим субъект с так называемыми существенными признаками данного предмета. Но достигаем ли мы полного определения предмета? Определение есть о-пределивание, т.е. ограничение, о-граничивание, своеобразная изоляция от других явлений и предметов окружающего мира. О-пределивая что-либо, мы, с одной стороны, соотносим предмет с другими сущностями, но, с другой стороны, мы отделяем его от них неуловимой гранью. Акт соотносения-отделения осуществляется с помощью связки «есть», которая амбивалентна и разнонаправленна: определяя любой предмет или явление через другие сущие, связка «есть», бытие, также определяет и эти сущие через первый предмет.

Как уже указывалось, в процессе определения мы довольствуемся некими существенными признаками определяемого предмета и на этом останавливаемся. Но почему? Ведь определение в идеале

должно быть полным. Оно не должно оставлять просвет, или определяемое сущее должно быть отделено «твердой» и непроницаемой гранью. Пусть мы довольствуемся существенными признаками. Но на основании чего мы решаем, что данные существенные признаки являются таковыми? Поскольку именно они определяют нечто сущее к его бытию или делают сущее именно таким, каким оно есть само по себе? Почему мы решили, что именно они определяют нечто сущее к его бытию? Это нам сказал сам предмет, например нож? «Вот я такой-то, и такой-то именно потому, что данные признаки являются существенными». Но даже если бы нож заговорил, вправе ли мы учитывать его «показания»? То, что я говорю о самом себе, имеет, конечно, определенную ценность, но всегда «односторонне», как и то, что говорит обо мне моя жена, моя дочь или мои коллеги. Любые свидетельства обладают неполнотой и потому могут быть приняты с известной оговоркой. Для одного существенно в микроскопе, что тот позволяет увидеть строение клетки и вести исследования, а для другого существенно прочность, что дает возможность вбить гвоздь. Взгляды на существенные свойства того или иного предмета различны не только в разные времена, но и у разных людей одного и того же сословия. Дело, как известно, в той «интеллектуальной точке», позиции человека, который осуществляет акт определения. Таким образом, мы видим, что изначальная включенность человека в со-бытийность «дублируется» изначальной включенностью позиции и ситуации человека в процесс о-пределения/определивания.

Наконец, в процессе определения/о-пределения существенно следующее: соотнося что-либо неизвестное с другим явлением и пытаясь с помощью этой операции его о-пределить, имеем ли мы полную ясность в самом определяющем сущем? Мне вспоминается показательный эпизод, произошедший с одним молодым человеком, который захотел выяснить с помощью Большой советской энциклопедии один вопрос. Он открыл ее, нашел нужную статью и начал чтение. Через некоторое время он увидел, что в данной статье есть несколько понятий, которые ему неизвестны. Тогда он отыскал в энциклопедии и эти понятия. Но ситуация повторилась, в каждой статье он встречал несколько незнакомых или плохо ему знакомых терминов, узнать о которых он мог, лишь прочитав соответствующие статьи энциклопедии. Ясно, что при подобном скрупулезном подходе для полной ясности одной статьи он должен

был прочитать всю энциклопедию.

Подобным образом мы должны действовать, чтобы дать полное определение какого-либо предмета или явления. Мы должны будем связать данный объект не только с бесконечностью наличных вещей, но и с бесконечностью бесконечностей их возможных комбинаций. Рассмотрим ситуацию на примере. Вот передо мной этот самый нож. Я говорю, что он сделан из железа, ручка деревянная, служит для резки хлеба, мяса и овощей. Да, я забыл упомянуть, что позавчера я порезал им и свой палец, что, без сомнения, является для меня существенным в отношении этого предмета. Можно выяснить, что такое сталь, какой она марки, но можно также вспомнить, что его купила моя жена еще до замужества, и когда я его однажды уронил, то жена сказала, что согласно народной примете должен придти гость, мужчина, что не случилось... Нужно еще упомянуть, что к процессу определения/о-пределения относятся и бессмысленные и негативные определения типа «этот нож никак не есть квадрат числа», «этот нож не участвовал в построении антиномий Канта» и т.п. Таким образом, мы видим, что полное определение даже самой простой вещи заставило бы нас познать и описать/определить всю Вселенную, соотнеся познаваемый предмет с любым, даже возможным сущим. Предприятие, скажем прямо, безнадежное. Конечно, это дает призрачную возможность прийти к познанию всего мироздания, исходя из одного какого-нибудь предмета. Действительно, изучая этот нож, можно сказать многое не только о его владельце, но и о человеке вообще и о всей современной цивилизации, уровне ее производства и т.д. В единой монаде отображается вся Вселенная, как говорил Лейбниц. Или, перенеся «действие» в онтологию, бытие конкретного сущего способно развернуться в событие/со-бытие всего универсума.

Дело здесь вот в чем. Прежде всего, в движение определения включается движение границы. Когда мы, пользуясь субъект-предикатной формой, проводили ограничение, то мы не только «налагали» на сущее границы, но одновременно мы их преступали. Когда мы говорим, пользуясь не совсем «корректной» логической формой,  $S$  есть  $P$ , то этим самым мы одновременно изначально говорим и следующее:  $S$  не есть  $P$ , ибо если бы  $S$  было тождественно  $P$ , то не было бы нужды вводить это самое  $P$ . Кроме того, мы этим самым полагаем, что  $S$  есть не- $S$ , ибо если мы говорим, что  $S$  есть  $P$ , то одновременно говорим, что  $S$  является, поскольку оно

есть *P*, иным по отношению к самому себе, т.е. может быть развернуто диалектически.

Эта диалектика базируется и развертывается на основании диалектики границы.

## 6. Граница

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

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

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

В первичном акте определения, который явился нам как от-сечение, проявлена чистая негативность. Негативность как импульс движения, как исток. Сама граница, которая вначале полага-

ется без определенности, и есть негация, правда, уже нельзя сказать, что она — чистая негация. Граница есть утверждение первоначальной негативности. Негативность, благодаря этому, является утвердительной, и, следовательно, первичная негация, которая начинает движение и утверждает само сущее, должна быть позитивна. Таким образом, чистая негация есть чистая позитивность.

Отношение устанавливает и проявляет границу. Без данного акта мысли невозможно ни начало, ни продолжение движения. В противном случае все погружается в индифферентность и безотносительность. Эта первичная индифферентность, которая не имеет отношения ни в себе, ни во вне, может быть названа абсолютом (поскольку ей ничего не противопоставляется), вещь в себе. Мысль как мысль становится лишь в отношении. Отношение же всегда двойственно: определяющее, определяя нечто, выявляя отношение одного сущего и другого сущего, выявляет отношение себя к определяемому сущему. Таким образом, в отношении изначально положено определение/о-пределывание как определяемого сущего, так и самого определяющего.

Само движение мысли, которая определяет, есть самоопределение. Мышление в акте определения своим свободным выбором (почему взято данное отношение, а не другое, почему оно существенно и сущностно) очерчивает свою собственную границу. Граница, определенность мышления, таким образом, есть произвол, свобода.

Отношение, как определение/о-пределывание мышления через определение/о-пределывание сущего и самого себя, заставляет искать свободу, которая ограничивает и определяет самого мыслящего индивида.

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

В отношении как устанавливающем границу уже ранее мы увидели положенными чистую негативность и чистую позитивность. Теперь мы увидели мерцающую внутри отношения свободу. В отношении, которое полагает определенность, свернуты и субъект, и объект, и мыслящий индивид. Но само отношение выступает как первоначально индифферентное, как сплавленность любой

возможности. Иными словами, положенное отношение полагает вместе с собой со-бытие внутри события бытия.

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

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

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

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

Именно они и дадут нам возможность двинуться немного в другом направлении, направлении, изначально заданном со-бытийностью бытия, а именно положенностью времени в со-бытии.

## 7. Время со-бытия

Поскольку речь идет в данном разделе главы, прежде всего, о со-бытии, то и данная проблема будет развернута в той «плоскости» со-бытийности, которая есть не абстрактное рассуждение о времени, а экзистенциально прочувствованное постижение со-бытийности события времени. Эта экзистенциальность как раз и говорит о положенности человека в со-бытийности. Стартовые позиции — сигарета и прочитанная работа Гуссерля, посвященная

анализу времени.

### 7.1. Экзистенциальность времени: сигарета Гуссерля

Начало: нужно начинать рассуждение так, как оно начиналось. Начиналось же оно с сигареты...

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

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

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

Но и это не Начало. Может быть, Начало было в конце тех написанных мною текстов, когда я «подходил» к «проблеме» Времени и, чувствуя себя неспособным и бессильным броситься в эту затягивающую и манящую «воронку», отступал под разными предложениями, делая вид, что не хватило места в данной статье, или сейчас не место и не время для подобного рода рефлексии? Или Начало было там, в Прошлом, когда я в первый раз задумался о Времени, или когда я в первый раз узнал о нем, когда взглянул на бегущую стрелку часов, когда чего-то ждал?...

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

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

Итак, первый шаг: «Что такое Время?»

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

Когда Гуссерль анализирует внутреннее постижение Времени, он слушает: он слушает музыку, звук, длящийся «тон». Это — его тонус, который вибрирует в его угловатых и каких-то неуклюжих

предложениях. Затухающий звук переносится в сознание, он становится оживляемой, по возможности, ретенцией, удержанием. Сознание удерживает, сохраняет звук и этим сохраняет вечно присутствующее и вечно неуловимое «теперь». Через ожидание, протенцию, мы связываемся с будущим. Но все эти феноменологические штудии — лишь копия того, с чего я начал — это сигарета, которую я сейчас сжимаю в губах и которая спокойным угольком блестя в вечернем полумраке моего «кабинета». С одним лишь отличием, что у Гуссерля лишь схема сигареты, некая сигарета вообще, бесплотная «идея» сигареты, отстраненный феномен сигареты. Коротко: мерно светящийся уголек сигареты — это своеобразное и растянутое, через сопричастие в настоящем прошлого-ретенций, *теперь*; еще держащийся на этом уголке пепел — кометообразный хвост ретенций; еще не вспыхнувшая, но которая вот-вот с необходимостью затлеет, часть сигареты — это присутствующее в Настоящем Будущее: ожидание-протенция. Конечно, горизонт прошлого и многое, многое другое из работы Гуссерля не находят в данной аналогии себе места. Но на то она и аналогия. Гуссерлевское внутреннее постижение времени, повторю, — лишь схема. И в этом-то дело. Внутреннее восприятие Времени у Гуссерля отнюдь не внутренне, оно обезличенно и отстраненно. И можно, скорее всего, назвать это внутреннее — внутренне-внешним. Но это внутренне-внешнее дает возможность корректно говорить о всеобщности этого внутреннего-внешнего. Внутреннее — это ведь очень личное...

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

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

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

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

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

### 7.2. Три времени

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

Первый — это путь, который пытается осмыслить Вечность

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

Следующий путь — это своеобразный отказ от пространственного представления о Времени А. Бергсона. Бергсон осмысливает текучесть времени: «Времени свойственна текучесть: уже истекшее время образует прошлое, настоящим же мы называем то мгновение, где оно течет. Но здесь не может быть речи о математическом мгновении. Без сомнения, существует идеальное настоящее, чисто умозрительное — неделимая граница, отделяющая прошлое от будущего. Но реальное, конкретное, переживаемое настоящее.. необходимо обладает длительностью».<sup>7</sup> Время перете-

<sup>4</sup> Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С.303.

<sup>5</sup> Там же. С.297.

<sup>6</sup> Там же. С.291-292.

<sup>7</sup> Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. Т.1. М., 1992. С.246.

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

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

При-сутствие же дается как при-сутствие человеческой экзистенции, которая есть экзистенция, т.е. изначально интенциональна и есть то, что выступает, преступает за любые пределы, и през-

де всего пределы, положенные осмыслением Времени как прямой линии с одной опорной точкой (настоящее) и двумя направлениями (будущее и прошлое).

### 7.3. Память

То, что позволяет нам вообще говорить о трех временах, базируется на памяти, ибо без памяти мы едва ли смогли бы выйти за пределы настоящего, даже если это будет «вечное настоящее» Бога. Память — это сохранение прошлого. Без этого сохранения прошлого невозможно существование. Память нам не просто дает возможность думать о времени, она дает возможность нам вообще думать, быть людьми. Можно сказать, что мышление невозможно без памяти, мышление — это, прежде всего, память. Но даже больше, память является необходимым условием существования нас как живых существ.

Обыденное же мышление соотносит память, скорее, с прошедшим. Но сама экзистенциальность времен невозможна без памяти, т.е. память есть удержание, власть как над прошедшим, настоящим, так и над будущим. Кроме того, память есть само условие и причина экзистенциальности времени. Память, как условие и власть, рассматриваемая как экзистенциальность временного присутствия, и есть самоудостоверяющее присутствие, именно поэтому оно есть то, что дарует со-бытие события бытия, со-временность современности. Экзистенциальность ассоциируется с человеком, именно поэтому может создаться впечатление определенного скачка, посредством которого образуется разрыв между духовной свободой человека и детерминизмом животного и самой материи. Без сомнения, только человек дает простор этому присутствию, дает возможность ответа на собственное со-бытие, но было бы нелепым утверждать, что есть лишь со-бытие экзистенциальности человеческого присутствия, а бытийственности материальности не существует. То же самое необходимо сказать и в отношении памяти: мы должны увидеть присутствие ее в «низших» областях.

Животное обладает так называемыми инстинктами. Один из видов инстинктов — это врожденные инстинкты, или родовая память. Другие — приобретенные — это индивидуальная память. Но есть еще третий вид памяти — память материи (Бергсон). Рассмотрим их немного подробнее.

Материя обладает определенной устойчивостью, которая сохраняет, удерживает форму. Это удержание формы дает нам возможность вообще существовать, не распыляясь и не расплываясь на мельчайшие фрагменты. Без сомнения, форма изменяется, но этим изменением можно до известной степени пренебречь. То, что мы называем памятью материи, дает нам возможность «развернуть» все виды памяти. Рожденный ребенок обладает возможностью воспринять воздействия точно таким же образом, что и его родители. Кроме того, эти воздействия удерживаются, что дает возможность вступить в действие как двум видам инстинктов, так и самому сознанию. Врожденный инстинкт — это своего рода родовая память, которая дает ему стартовые и необходимые для существования реакции. Приобретенный инстинкт — это индивидуальные приспособления. Но на базе чего функционируют эти приспособления?

Что же происходит при первом восприятии ребенка? Он должен согласовать и соотнести различные виды ощущений, чтобы выработать определенный образ мира и научиться в нем действовать. Каждое восприятие согласовывается с предыдущими восприятиями. «Предыдущими» — это не обязательно восприятиями этого индивида. В случае врожденных инстинктов — это восприятия «рода» и действия рода. Мы постоянно соотносим наличное ощущение с прошлым опытом, который выработал определенные и значимые для нас схемы, благодаря которым мир образуется в определенное «осмысленное» взаимосвязанное единство. Прошрое, таким образом, постоянно со-присутствует в нашем настоящем, организует его по определенным схемам. Мы видим, образно говоря, лишь то, что способны увидеть, руководствуясь предыдущим опытом, который может быть осмыслен как индивидуальная, родовая и материальная память.

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

ленной речи.

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

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

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

сразу же видоизменяет конфигурацию всего со-бытия.

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

Память как со-храняющая форму со-бытийности со-бытийна «материальности» и, соответственно, «материальность» со-бытийна памяти. Память, кроме того, сущностным образом является пониманием,<sup>8</sup> поэтому сама «материальность» как сфера внешней реальности со-участвует в понимании, участвуя во взаимоконституирующем процессе понимания.

#### 7.4. История времени со-бытия: со-мышление в со-бытийности истории

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

Рассмотрение истории мы будем осуществлять как анализ исторического свершения и со-беседования. Но поскольку пространство, которое мы исследуем в данной книге, есть метафизика и

---

<sup>8</sup> См. главу III данного издания.

философия, то и проблему истории мы будем рассматривать на примере истории философии. И соответственно, поскольку саму проблему со-бытия мы рассматриваем как то, что поможет нам подойти к постижению понимания философии, то и главное, что нас будет интересовать в рассуждении об историческом понимании свершения — это понимание свершения в области истории философии.

#### 7.4.1. Историческое постижение философии

Как мы уже указывали, определение/о-пределывание сущего определяет/о-пределывает самого вопрошающего и определяющего. Поэтому историческое определение философии, которое в данном случае репрезентирует любое историческое вопрошание, всегда соотносимо и «дается в связке» с конкретным человеком, осуществляющим философское вопрошание, т.е. речь идет о конкретном человеке, занятом философским вопрошанием. «Результат» этого вопрошания — знание, а именно то, что может быть традируемо и этим вписывается в историческую перспективу, а также то, что становится сразу же достоянием не только собственно философии, но и всей культуры в целом. Речь, таким образом, переносится в историческую перспективу осмысления, а поскольку мы говорим о истории философии, то мы имеем в виду прежде всего историческую традицию философского вопрошания, место в ней различных школ и отдельных мыслителей.

Вместе с тем постижение историко-философского процесса есть лишь «частный» момент постижения истории. Поэтому при рассмотрении проблемы истории философии мы с неизбежностью будем затрагивать осмысление истории и из него исходить. Речь пойдет о том со-бытийном диалоге, который осуществляет историческое постижение и делает его, как и историю в целом, со-временным.

Прежде всего, рассмотрим, как мы должны подходить к тому, что вершилось в истории, и что сохранилось и транслировалось нам через времена и пространства, т.е. речь идет о подходах к пониманию историко-философского процесса.

Первый подход к осмыслению события истории и к самой истории рассматривает историю как отдельные деяния индивидов. История в данном случае предстает как то, что связано лишь с конкретными событиями конкретных людей, общая канва истори-

ческого события при этом либо донельзя наивна и представляет собой чисто временное следование происшествий, либо почти отсутствует. В области исторического рассмотрения философии подобный подход соответствует осмыслению различных произведений мыслителей как собранию отдельных мнений, которые рассматриваются изолированно и лишь условно объединяются в систему. Таково, например, историческое исследование Диогена Лазертского, где дается энциклопедическая «коллекция» древнегреческой философии. К этому способу постижения историчности принадлежит и то рассуждение, которое рассматривает предыдущие взгляды тех или иных мыслителей как мнения, которые либо подтверждают позицию самого автора, либо отбрасываются как ложные. Как правило, почти в любом академически ориентированном произведении дается историческая перспектива рассматриваемой проблемы, данная в подобном ключе. Образец такому способу анализа проблем дал еще Аристотель, который в «Метафизике», «Физике», да и в других работах перечисляет мнения предшествующих философов, чтобы показать их недостаточность или просто ложность. Таков, в своем принципе, подход и скептиков, например, Секст Эмпирик, которые дотошно разбирают положения «догматиков» и «академиков» с одной лишь целью: показать невозможность утверждения или доказывания чего-либо.

Естественно, при данном подходе нет оснований говорить об истории как о со-бытийном и традируемом процессе, в котором наличествует именно историческая перспектива и ощущение как исторического отстояния, так и иного временного потока, свойственного историческому бытию человечества. Но даже при этом подходе мы имеем непосредственный диалог с теми взглядами, мыслями, произведениями, которые мы пытаемся понять. В данном случае мы как раз и имеем «непосредственный диалог», т.е. диалог, собеседование, не «нарушаемый» необходимым и постоянным обращением к контексту, традиции или к неким «априорным» основаниям эпохи, к которой принадлежит тот или иной рассматриваемый персонаж. Мы сразу и непосредственно переносимся в плоскость рассматриваемых проблем, которые при данном подходе предстают перед нами лишь как манифестация личности. Автор и его произведение, на «полях» которого мы пишем свой собственный текст или решение поставленной проблемы, сразу же перемещаются в эйдетическую сферу постижения, т.е. в то «пространст-

во», которое позволяет говорить нам о давно прошедших временах как о современных нам, а об авторе — как о нашем непосредственном современнике. Автор при этом подходе ликвидируется как исторически «привязанная» к определенной эпохе личность, а следовательно, как личность вообще. Мы имеем лишь проблему. Автор оказывается не просто нашим современником, а современником, который «недоразвит» или, наоборот, «проницателен» в решении частного вопроса, в зависимости от того, можем ли мы предложить более развернутое и «истинное» решение вопроса или ссылаемся на него как на «подтверждение», верификацию нашего решения. Перенос в эту сферу, обладающую «вневременной» структурой развертывания события, ликвидирует само *историческое* постижение, поскольку нет подлинной разделенности в историко-временном и культурном отстоянии. Иными словами, здесь нет истории, исторической определенности, а есть лишь вневременное развертывание проблем. Сами проблемы, осмысленные лишь в эйдетической сфере, оказываются лишенными как исторического, так и социального измерения, лишаются укорененности, оказываясь в «безвоздушном пространстве чистой мысли». Если бы речь шла о так называемых точных науках, то, возможно, подобный подход не был бы «воиниюще» недостаточным; но поскольку мы находимся в «сфере» гуманитарного знания, а философия, которая, по словам Хайдеггера, «ставит самого спрашивающего под вопрос», не может быть внеисторичной, то подобный подход явно недостаточен. Именно недостаточен, а не ложен, ибо речь идет не об отрицании подобного подхода, а о его дополнении и развертывании в социальном и историческом измерении.

Таким образом, со-мышление и со-бытийствование при подобном подходе неисторично и даже нелично, ибо происходит в «эйдетической» сфере. Мы сами, понимающие и со-беседующие, оказываемся также обезличенными. Чтобы стать личностями, нам необходимо осмысление диалога как со-временного, т.е. не только вневременного, что дается и при первом подходе, но и исторически и социально ориентированного. Это может быть дано лишь как исторически ориентированное со-беседование.

Другой подход к истории и истории философии мы можем обнаружить, в частности, у Гегеля. Он рассматривает историческое свершение как имеющее коррелят и основание в диалектическом развертывании идеи. Этим самым он, с одной стороны, перемещает

все «действие» истории в идеальную сферу, в которой происходит развертывание абсолютного духа, но, с другой стороны, историческое следование получает иное, чем фактически данное, измерение и осмысление. История при данном подходе обладает смыслом, который вынесен в логическую сферу,<sup>9</sup> т.е. история обладает не одним измерением, она как бы протекает в двух сферах. Историческое событие наделяется своим топосом, значимостью и традируемостью, которые выходят за пределы фактически свершенного: «Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно и получение наследства, и вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень подлежащего материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергся обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.<sup>10</sup> История есть возврат мысли к самой себе, и в этом отношении философия истории, впрочем, как и философия природы Гегеля, есть лишь событие в эйдетической сфере мысли. Здесь нет подлин-

<sup>9</sup> «Последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступающие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т.п., если возьмем их в чистом виде, то получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако, в общем и целом, этот порядок одинаков» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 1993. С. 92-93).

<sup>10</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 71.

ного постижения со-бытия, когда все сферы сущего со-присутствуют и со-гласуются в его общем пространстве. Гегель обедняет со-бытие, перенося его лишь в сферу мысли. Сама философия хоть и становится при подобном подходе вершиной человеческого духа, но вершиной, которая обладает репрессивной структурой. Развитие в историческом процессе, обладая логикой, не заключает в себе подлинное иное для мышления, а лишь то иное, которое принадлежит самому мышлению. Вместе с тем в системе Гегеля, может быть, впервые поставлен вопрос о традируемости, о приращении в традируемом процессе, который не прекращается даже при видимости разрыва. Речь, таким образом, идет о традируемой и самодостаточной системе.<sup>11</sup> В этой системе сохраняется и результируется существенное в данной эпохе.

К философии истории Гегеля примыкают другие системы, использующие сходную интеллектуальную матрицу. Речь идет, прежде всего, о допущении формирующей основы истории, т.е. того сущего, которое является подлинным действующим лицом исторического свершения. Подобный подход использовала марксистская философия, в которой место развития идеи занято борьбой производящих сил и производственных отношений. То есть осуществляется полная переориентация, меняя «плюс» на «минус», «идею» на «материю». «Переворот» (обращение) радикальный, и он потребовал смены ориентиров: диалектика перемещается из «эйдетического» пространства в «материю» и, соответственно, при этом утрачивается истинная почва диалектики, а следовательно, и само ядро диалектики. Декларированная диалектичность при этом оказывается безжизненной схематикой, использующей терминологию диалектики. Гегелевская по своей сути марксистская философия, вместе с тем, в отношении истории вносит существенный момент, который необходимо подчеркнуть. Это — определенная дуальность (несмотря на заявляемый монизм), с неизбежностью возникающая при попытке нахождения диалектики в той области, которая по

---

<sup>11</sup> Идея, как конкретная в себе и развивающаяся, есть, таким образом, органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше продвинулось это развитие, тем совершеннее философская система» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С.90-91).

своей сути может быть лишь со-гласована с ней, но никак не может являться «местом возникновения» оной. Речь идет о неизбежной корректировке, а значит, и в какой-то мере о согласовании идеальных схем и реального процесса, который, к тому же, онтологически объявляется первичным.

Можно упомянуть еще о многих философских системах, которые используют подобную схематику (речь идет о наличии действующей схемы, вынесенной как «идеальное» основание за рамки конкретно свершающегося в истории). Это схематика «вечного возвращения» Ницше и вдохновленное подобной схематикой постижение истории как цикличного процесса О.Шпенглера или А.Тойнби.

Иную, более корректную, с нашей точки зрения, схему постижения истории предложил философ, который не пользуется особой популярностью среди историков философии из-за своей простоты и прозрачности, а также потому, что заявленный им подход не был достаточно корректно и профессионально реализован. Мы имеем в виду Б.Рассела. В своем труде «История западной философии» он заявляет, разбирая историко-философский процесс: «Философы являются одновременно и следствиями и причинами — следствиями социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому они принадлежат, и причинами (в случае, если те или иные философы удачливы) убеждений, определяющих политику и институты последующих веков... Я же, со своей стороны, каждого философа пытаюсь рассматривать (насколько это возможно сделать, не отходя от истины) в качестве продукта окружающей его среды, т.е. как человека, в котором выкристаллизовались и сконцентрировались мысли и чувства, свойственные обществу, частью которого он является... Философия, начиная с древнейших времен, была не просто делом школ или споров между небольшими группами ученых людей. Она являлась неотъемлемой частью жизни общества и как таковую я и старался ее рассматривать».<sup>12</sup> То есть речь идет о том, что философия не является ни пассивным, ни активным агентом исторического действия, она является одновременно и тем и другим. Соответственно история вообще также должна быть не местом, где можно найти одного действующего «персонажа», диктующего свою схему общесторическому

<sup>12</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 1993. С. 5-6.

процессу, а довольно сложную систему взаимовлияний и со-действия.

Рассмотрев в общих чертах основные подходы к проблеме истории философии, двинемся немного в другом направлении. Гуссерлевский отказ от объяснения и замена объяснения описанием, дескрипцией, имеет большое значение. Благодаря этому отказу мы имеем новое понимание смысла явления. Смысл явления описывается, а само описание, дескрипция, наделяется смыслом. Рассмотрим, что это нам дает в отношении истории. Мы используем лишь логический ход Гуссерля применительно к истории. Итак, история может быть подвергнута описанию, и это описание определяет нам то или иное историческое событие. Тем самым мы сближаем два вышеупомянутых значения термина «история».

Описание и есть история как определение, а значит, о-пределивание. Определение есть описание, и смысл того или иного события выявлен в его описании. В самом деле, если мы рассмотрим жизнь отдельного человека, то для нас значимо лишь описание его жизни, и это описание полностью определяет данную фигуру, данного человека. Благодаря этому описанию мы имеем определенную форму, которая и формирует данного индивида. События его жизни есть как бы грани этой формы. Этим самым мы описываем со-бытийность события его жизни.

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

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

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

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

Подобным же образом мы должны помыслить и современность/со-временность: она не обладает, как событие/со-бытие, каким-либо о-пределяющим его направлением. Направленность современности/со-временности, опять-таки, формуется/определяется событием/со-бытием. Это же самое мы должны сказать и о Времени и его так называемой однонаправленности.

### 7.5. Бытие времени со-бытия

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

Для этого мы должны напомнить то, что уже было сказано о бытии. Когда я могу сказать, что нечто сущее существует? Например, когда я могу сказать, что существует сигарета, которую я собираюсь закурить? Я могу сказать, что она существует лишь постольку, поскольку попадает в поле моего зрения или ощущения в определенный временной промежуток. Более того, невозможно сказать о каком-либо сущем как о существующем, если оно не присутствовало (зависимо или независимо от моего ощущения, гипотетически или в возможности — пока нам это безразлично, как и

безразличны тонкости, например, существование абстрактных понятий и т.п.) определенное время. Таким образом, мы можем сказать, что сущее предполагает временность, и даже более: сущее обладает существованием, лишь поскольку это существование есть время. Мы не можем помыслить сущее, не обладающее временным существованием. Быть — это обладать временным существованием. Бытие и время суть одно и то же. Говоря о бытии мы говорим о времени.

Сущее как сущее ограничено. Граница, по сути, формирует сущее, т.е. граница делает сущее сущим, определяет/о-пределивает сущее. Безграничное не может быть сущим, поскольку неопределимо/не-о-пределиваемо. Таким образом, чтобы быть, необходимо быть ограниченным. Сказанное о том, что граница формирует сущее, необходимо понимать таким образом: граница есть как формирующее сущее, так и сама форма. Граница и форма уже не есть существование, сущее, поскольку она формирует сущее. Граница — бесконечно исчезающая и в то же время упрямо полагающая. Она неуловима и все же она есть. Ее бытие в неуловимости, ускользании. Граница полагается как связь и разделение одновременно — отношение. Существование сущего, которое полагается границей, полагается вместе с существованием иного. Иное — это тоже сущее (сущие). Это иное отделено границей. Граница разделяет и одновременно соединяет. Бытие сущего поэтому — это со-бытие. Даже более того, бытие сущего всегда со-бытие. Сущее всегда со-бытийно, поскольку без со-бытия нет границы и, следовательно, нет и бытия самого сущего.

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

Но поскольку со-бытие бытия есть время, то сейчас необходимо для точности анализа также ввести аналогичную дистрикцию в отношении времени. Мы будем различать длительность и время. Если я могу сказать, что длительность есть, бытийствует, временствует, то я не могу в том же отношении сказать: время есть, время бытийствует, время имеет временность.

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

Далее. Длительность как сущее ограничено. Граница, по сути, формирует сущее, т.е. граница делает длительность (сущее) длительною, определяет/о-пределивает длительное (сущее). Безграничное не может быть длительностью, поскольку неопределимо/не-о-пределиваемо. Таким образом, чтобы длиться, необходимо обладать ограниченной длительностью. Сказанное о том, что граница формирует длительность, необходимо понимать таким образом: граница есть как формирующая длительность, так и сама форма этой длительности. Граница и форма уже не есть нечто длительное, длительность, поскольку она формирует длительное. Длительность длительного сущего, которое полагается границей, полагается вместе с длительностью иного. Кроме того, это иное полагается внутри самой длительности как плотность и разнонаправленность трех времен. Но Иное есть также Иное длительное сущее. Это иное отделено границей. Граница разделяет и одновременно соединяет. Временность длительного сущего поэтому всегда со-бытие. Длительность сущего всегда со-бытийна, поскольку без со-бытия нет границы и, следовательно, нет и времени/бытия самого сущего.

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

право и возможность «уловить» бытие как со-бытие.

Анализ времени показал прежде всего его событийность. Время не может быть разделено на три времени. Подобное разделение времени — лишь стартовая позиция для проникновения в подлинную со-бытийность времени. Время, как и бытие, данное как со-бытийность, дается как «многомерное», «многопластовое», как «сплавленность» трех времен и вечности, как их со-присутствие. Оно проявляет и о-пределивает со-бытие, но определяет его как открытое.

### 8. Дескрипция и экспликация

Теперь можно продолжить наш анализ дескрипции и экспликации.

Вопрос, напомним, был поставлен следующий. Насколько проведенное Дильтеем разделение двух методов познания — дескрипция и экспликация — правомерно? Насколько, наконец, они могут быть противопоставлены друг другу, и нет ли возможности рассматривать их как если не нечто единое, то, по крайней мере, как нечто родственное?

Начнем с объяснения. Дильтей утверждает, характеризуя методологию экспликации, что она неприменима в области так называемых «наук о духе», но с успехом применяется в естественнонаучном знании. Именно экспликация, использующая причинное объяснение, является тем скрепом, который позволяет возводить здание строгого познания, которое может быть удостоверено опытом. Таким образом, в естественнонаучном знании мы можем выделить господствующую в ней причинность и законообразность. Стоит отметить, что само понятие причинности вообще довольно «скандальное» и «сомнительное». На это указывал еще Юм, говоря, что мы не имеем права применять причинное объяснение, ибо причинную связь мы, скорее, домысливаем, чем берем ее из реального положения вещей. Причинная связь — это способ вписывания явления в познавательный процесс. В системе трансцендентального идеализма Канта причинность — одна из категорий, т.е. принадлежит чистым понятиям синтеза, «которые рассудок содержит в себе a priori».<sup>13</sup>

Посмотрим теперь с другой позиции на объяснение. На что

<sup>13</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С.87.

претендует объяснение вообще? Прежде всего на понимание явления, какой бы сфере данное явление не принадлежало. Но понимание любого явления есть понимание того, что мы называем со-бытийностью. То есть понимание места, времени, связей и т.п. Речь идет о «правильном вписывании» данного явления в со-бытие. Это вписывание осуществляется с помощью языка как символической среды, в которой явление получает свой голос, место, перспективу, согласование как со-гласование с другими сущими и явлениями.

Однако подобное происходит и в естественнонаучном знании. Прежде всего, даже простое описание явления в естественнонаучном знании есть существеннейший момент последнего: явление должно быть описано. Описание это дается с использованием математического или иного другого формализованного языка. Лишь осуществив описание, переходят к объяснению, но фактически само это объяснение есть то же самое описание и со-гласование явления.

Наконец, объяснение использует язык и этим самым включается в «человеческую перспективу». Объяснить можно только то, что поддается описанию, то, что можно описать. Само объяснение есть, по сути, вид описания, но описания, претендующего на особый статус связи описываемых явлений, а также на принудительность этих связей.

Однако несмотря на свою принудительность, объяснение — это всегда сфера гипотез и говорит лишь о том, каким образом можно согласовать наше мышление, его способы познания, его требования, например, логического порядка, с реальностью. Претензии на «объективность» научного знания, т.е. фактически нигилизацию из процесса познания и понимания человека, удаляют из подобного рода познания само понимание, ибо «объективность», постигнутая как отсутствие «субъективности» познающего, это нечто подобное вещи в себе Канта, ибо субъект познания, если он исключен из этого процесса, не может ни производить его, ни отвечать за его истинность, даже вообще за то, что познание имело место. Реально же происходит следующее. Естественнонаучное познание лишь умалчивает о «субъективности», надеясь, что, закрывая глаза на присутствие и со-отношения субъекта в процессе познания, она приобретает так называемую «объективность» познания. Эта объективность познания якобы ликвидирует «искажающий» истинное положение вещей фактор, которым является

человек. Но при этом забывается, что, лишаясь пусть даже плохих, близоруких и т.п. глаз, мы лишаемся зрения как такового.

Математическое и основанное в принципе на нем естественно-научное знание не отличается по сути своей от любого знания, поскольку сама структура познания и понимания все же тождественна. Мы «впускаем» в со-бытийность процесса познания все сферы реальности, и это «впускание» осуществляем мы, люди. Сам матезис и логика суть не «объективные» данности, а данности со-бытийные, т.е. порожденные и конституированные как со-при-сутствие и со-участие всех сфер реальности, которые мы «имеем» в своей субъективности. Даже осуществляя согласование явлений, сравнивая их между собой и выводя определенные формулы (формы) их взаимодействия, мы осуществляем со-гласование, т.е. «диалог» со-бытийности в эйдетической сфере.

Следовательно, сколько мы объясняем то или иное явление, столько и объясняем нашу ситуацию, вписываем в нее это явление, а также согласуем/со-гласуем явление с нами, а значит, и со всем со-бытием бытия. Таким образом, объяснить можно лишь то, что со-гласуется с нашим мышлением и с нашей эк-зистенцией. Со-гласование же с неизбежностью вводит в общее пространство согласования человеческую эк-зистенцию, придавая этому пространству свойства последней.

Со-гласование же, которое мы осуществляем, есть со-гласование со-бытия и потому есть описание процесса со-бытийности. Это описание есть определение, но определение, со-гласующееся с человеческой эк-зистенцией, т.е. открытое и постоянно выступающее за свои пределы. Объяснение же, которое есть по своей сути описание, обладающее репрессивно-завершенной структурой, есть лишь исчезающий промежуточный момент общего движения со-гласования.

### 9. Ситуация со-бытия/события: переход к среде со-бытия

Бытие сущего разворачивается как событие со-бытия этого сущего во времени. Поэтому бытие дается как ситуация. Анализ бытия и времени как разворачивание со-бытийности показал их «мно-гомерность», «многослойность». Однако поскольку мы уже включились и во временное разворачивание со-бытия, то понятие ситуации оказывается недостаточным по своему исконному значению, связанному с определенным пространственно-временным «место-

положением». Поэтому лучше говорить о «среде» со-бытия, которое лучше отражает многомерность со-бытия. Понятие среда также имеет следующие значения, которые хотелось бы удержать в отношении со-бытия, а именно, середина-сердцевина, опло-средование. Среда со-бытия является опосредствующей сердцевиной со-бытия. Она включает в себя полноту со-бытия бытия, ибо говорит о со-присутствии в ней всех сфер реальности — внешней реальности, субъективности, эйдетической сферы — данные во временной и исторической перспективе и развертывании.

Само же со-при-сутствие в среде со-бытия разворачивается как процесс взаимоконституирования, взаимоопределения. Этот процесс является интенционально открытым и незавершенным по своей сути. Определенная автономизация или субстантивирование сфер и агентов среды со-бытия, которая с неизбежностью возникает в течение этого движения интенционального взаимоконституирования, есть лишь промежуточный результат. Иными словами, среда дается как некая «первично-нерасчлененная» открытая данность, разделение, временное развертывание, субстантивирование и т.п. «возникают» «позднее». Не сущии конституируют среду своей взаимной рядоположенностью, а даются одновременно и даже «позднее», чем эта среда.

\*\*\*

На этом мы заканчиваем предварительный анализ со-бытия и переходим к герменевтическому исследованию той области, которая именуется «философия», и в которую мы уже включены анализом со-бытия.

## ГЛАВА II

### ПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФИИ

#### 1. Начало/Понятие

Цель, которую ставит эта книга, — понять метафизику через о-пределение/определивание ее со-бытийной ситуации и ее включенность в среду современности (со-временности). Иначе говоря, понять — это найти ее место, топос в со-бытийности современности (со-временности), определить ее форму и форму включенности в жизненный мир или жизненную среду человека и в его временную перспективу. Но поскольку речь идет, прежде всего, о философии (отношение философия/метафизика будет рассмотрено ниже), то мы оказались в ситуации, когда нам необходимо будет подвергнуть исследованию сами понятия топоса, формы, причины, начала, т.е. проанализировать саму заявленную цель.

Вместе с тем, чтобы понять метафизику, необходимо включиться в это предельное вопрошание, поэтому речь в данной главе будет идти, скорее, не о понимании, а о пред-понимании; а поскольку это предпонимание покажет необходимость (но не детерминизм) метафизического вопрошания, то это предпонимание, по сути, является и оправданием метафизики.

Пред-понимание (понимание) же будет осуществляться через рассмотрение прежде всего начал и начальных понятий философствования, т.е. через понимание/предпонимание понятий. Поскольку же это понимание суть предпонимание, то оно есть начальное понимание и одновременно понимание начальных понятий философии. Осуществление предпонимания и понимания понятий есть процесс конституирования этих понятий и, через это конституирование, конституирование самой философии в ее топо-се-атопоне и со-бытийном *пространствии*.

И здесь опять русский язык дает нам нить, следуя которой мы и продолжим рассуждение — *понимание понятия*: т.е. необходимо *понять понятие*. И это — начало понимания философии, а следовательно и метафизики как понимающей и определяющей философское вопрошание в его существенности.

## 2. Нелокализованное про-пространствие философии

### 2.1. Предварительная постановка проблемы

О философии можно говорить в двух исторически разнесенных, но постоянно сопутствующих друг другу смыслах. Прежде всего, философия в исконном значении, в том значении, как ее понимали древние греки и что они сохранили в самом этом понятии «φιλοσοφία» — любовь к мудрости. Даже не сама мудрость, хотя «за плечами» данного понятия всегда незримо присутствует и сама мудрость, так же, как философ — не только человек ищущий, стремящийся к мудрости, но и, прежде всего — мудрец. Второе значение, которое приобрела философия в относительно недавнем времени (по сравнению со временем истории философии), это деятельность, подпадающая под рубрики социально значимого действия, и прежде всего профессиональная деятельность. И в этом смысле философ — это человек, занимающийся философией, которая предстает перед нами, как любая другая деятельность, институализируется, находит свою оправданность в общем социальном пространстве, выполняет определенные, только ей доступные и свойственные функции. В этом значении речь идет уже не о мудрости, а скорее о знании. Философия — область человеческого знания, отсюда вытекает, что она может быть (а может и не быть) наукой. Конечно, наука в данном случае употребляется в том смысле, который мы вкладываем в данное понятие, лишь начиная с Нового Времени.

Эта разнесенность двух смыслов философии контекстуальна и современна (но современность может быть прочитана как со-временность, и таким образом сразу изменяется смысловая наполненность современности), поскольку «на заре» философии речь не шла о профессионализации философии, как речь не шла и о собственно философском знании. Лишь в наше время, в наших обстоятельствах философия обладает статусом профессиональной деятельности, т.е. речь идет, скорее, о «привходящих» свойствах (если пользоваться терминологией Аристотеля), чем о сущностном измерении самого понятия философии. Но насколько эти «привходящие» свойства являются чем-то несущественным, или насколько философия отклонилась от своего первоначального смысла и даже от первоначального предназначения, став профессиональной деятельностью, всего лишь одной в ряду с другими видами профес-

сиональной деятельности, нам необходимо рассмотреть особо.

Дистанция обоих значений термина «философия», конечно, не свидетельствует о том, что они отделены настолько, что можно говорить о двух взаимоисключающих друг друга философиях, о двух полностью противоположных родах занятия и знания или даже о двух образах жизни. Для этого мы должны, конечно, попытаться определить, что такое мудрость, которую ищет и «любит» философ и философия, а затем то, насколько это применимо к двум «философиям», вернее, насколько понятие мудрости применимо к обоим родам философской деятельности.

## 2.2. Мудрость (σοφία)

Что мы понимаем, когда говорим о мудрости? Чтобы упростить ответ, сформулируем вопрос следующим образом: что такое мудрый человек, когда мы говорим, что тот или иной поступок человека мудрый? Мудрый человек — это человек, который обладает знанием, но знанием не только о каком-нибудь отдельном случае, а знанием «вообще», общим знанием, в котором частное находит свое оправданное место. Мудрый человек, наконец, это тот, кто даже в житейских делах выбирает лучшее, но не просто лучшее, а наилучшее и стремится к нему. Но что это такое «лучшее» или «наилучшее», когда мы можем сказать, что то или иное действие лучшее или наилучшее? Мы должны не просто утверждать, что мудрец выбирает наилучшее, но и знать, что это такое наилучшее, т.е. определить его. Ясно, что любой человек стремится к лучшему, выбирая из возможных поступков тот, который, по его мнению, принесет ему пользу, выгоду и т.п., однако мы не называем любое действие, поступок, как и любого человека, его совершившего, мудрым, в лучшем случае — правильным, практически оправданным. Здесь дело в чем-то ином.

Народная мудрость говорит о мудром человеке как о человеке, достаточно повидавшем на своем веку, т.е. человеке, обладающем житейским опытом. Причем опыт в данном случае — это не просто коллекционирование случаев, происшедших с человеком, или случаев, которые он мог наблюдать. Опыт — это соединение прошедших случаев в некое единство, нечто подобное индукции, когда на основе частных случаев выводится нечто общее. Опыт — это знание последствий, а также знание общей схематики события, случая, знание того общего поля, которое охватывает различные случаи. То

есть в данном случае опыт — это знание не только конкретного, единичного, но и общего, и связи этого общего с единичным. Таким образом, мы можем сказать, что мудрость — это не просто знание конкретного, единичного случая, но и связи этого единичного с всеобщим (используя гегелевскую терминологию), самого этого всеобщего. Но не только это. Здесь мало лишь знания, необходимо понимание этого знания. Для того чтобы понимать, мы должны «понять» не только место единичного во всеобщем, но также и причины, причем не только причины конкретного случая, но, поскольку речь идет и о всеобщности, тотальности, и те причины, которые являются причинами для всех причин, или первопричины всего сущего. И только тогда мы можем говорить о мудрости.

Попытаемся суммировать то, что мы понимаем под мудростью. Мудрость — это понимание знания, причем знания, «говорящего» не только о единичном, а о месте этого единичного в тотальности всего сущего, и, следовательно, о первопричинах всего сущего. Философия же, которая стремится к мудрости, и есть это стремление понимать общую схематику всего сущего, место в ней единичного, и прежде всего место в ней человека, а также понимание первопричин всего сущего.

Для подтверждения сказанного спросим о мудрости у мыслителя, которого в Средние века называли не по имени, а просто Философ, т.е. философ с большой буквы, философ по преимуществу, а именно у Аристотеля. В «Большой этике» он так рассуждает о мудрости: «Мудрость же (σοφία) сложена из знания и ума. Ведь мудрость имеет дело и с первоначалами и с тем, что происходит из первоначал и на что направлено знание; поэтому в той мере, в какой мудрость имеет дело с первоначалами, она причастна уму, а в той, в какой она имеет дело с вещами доказуемыми, существующими вслед за первоначалами, она причастна знанию. Итак, ясно, что мудрость состоит из ума и знания, так что она должна быть направлена на те же предметы, что ум и познание... мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным...».<sup>1</sup> К этой цитате необходимо пояснение — ум у Аристотеля направлен на первоначала и их постигает, но первоначала не являются доказуемыми, поэтому ум «противолежит» знанию, поскольку знание — это не-

<sup>1</sup> Аристотель. Собр. соч. В 4 т. Т.4. М., 1983. С.334.

что «вторичное». Мудрость есть сочетание ума и знания. Ум — то, что усматривает и познает первоначала, а знание — то, что сопрягает постижение первоначал с остальным сущим, то, что доказывает и этим определяет место, топос любого сущего в соотношении с первоначалами и в соотношении с другими сущими.

Таким образом, мы видим, что то, что мы выяснили в отношении мудрости, и то, что говорит о мудрости Философ, по многим позициям совпадает: это нечто, что пытается понять (а не только знать) место любого сущего, которое дается как определение в соотношении с другими сущими, с тотальностью всего сущего, и первопричины всего сущего.

То, что мы пытались выяснить в отношении мудрости, имело своей целью не только выяснить, что такое мудрость, но и показать, что мышление всегда дается как со-беседование. А в наше время, когда мы имеем «за своими плечами» многовековое наследие-развитие философской мысли, у нас нет другой альтернативы при рассмотрении философских проблем как постоянное со-беседование с мыслителями, которые жили до нас. Исторический горизонт с необходимостью включается в любое рассмотрение философских вопросов. Иначе говоря, философское постижение есть сущностным образом историческое постижение. Верно и следующее: историческое рассмотрение того или иного мыслителя, его наследия необходимо должно быть не только историческим, т.е. данным в исторической перспективе прошлого и будущего развития философии, но и «горизонтальной», «синхронической» разверткой проблем, данных как со-бытийное развертывание проблемы в общей «идеальной» сфере мысли.

Мы выделили в «общем пространстве» философии два важных пласта, две интенции: знание и поиск первопричин сущего. Знание — это то, что традируемо в собственном смысле этого слова, то, что может и должно быть передано последующим поколениям. Философское знание, добавим, это не «простое» знание, знание о частном или единичном, а всегда знание о предельном, общем в его соотношении с частным. Эта часть философии может подвергаться не только традированию, но и институализации. Она оказывается самой традицией, которая имеет тенденцию к «оседанию» в виде философских систем, причем это «оседание», своеобразная кристаллизация, «закрывает» изначально открытый философский вопрос, стремясь к замкнутости и завершенности-окончательности.

Другая же часть философского вопрошания, которая у Аристотеля названа поиском первопричин, — это интенция на предельное вопрошание, которое и формирует это знание, т.е. некий импульс, который «гонит» философское вопрошание за любые пределы, заставляя сомневаться во всем очевидном, в том, что наследуется традицией. Это та часть философии, которая, лишь по форме принадлежа культурной традиции, постоянно ее превосходит. Это та часть, которая делает философию «всегда несвоевременной», но эта «несвоевременность» есть самое сокровенное и истинное лицо философии. Обе части — все же единая философия, ибо обе говорят о пределе, обе есть предельное вопрошание, но благодаря их разнесенности философское вопрошание изначально дается как динамическое (можно было бы сказать, диалектическое, если бы этот термин не имел «жесткую привязку» к системе Гегеля) основание.

Мы со-беседовали с «проблемой» и с мыслителем, в данном случае Аристотелем, выясняя, что такое мудрость. И речь идет не только о том, что мы стремились верифицировать нами сказанное ссылкой на авторитет Аристотеля. Основное, что нас интересовало в данном случае это выяснение того, что может быть поименовано как со-временность философского вопрошания или современность и вневременность, постигаемая в историческом горизонте, одновременно. Но на этом мы остановимся немного позже. Сейчас же нам необходимо рассмотреть, после того, как мы выяснили, что такое есть мудрость, что такое сама философия, и место в ней как сущностного момента со-беседования мысли, диалогичности мысли. То есть речь идет об определении философии, но об определении, данном в исторической перспективе, ибо невозможно давать определение, не определяя то или иное сущее в его исторической перспективе. Таким образом, речь идет об историческом «странствовании» философии или, вернее, «про-странствии» философии, которое невозможно локализовать проблемно или однозначно его тематизировать. Мы пока остановимся на той сущностной части единого и предельного философского вопрошания, которая вырывает философию из любой заданной традиции, придавая «несвоевременность», а затем исследуем то, что традируемо в философии, то, что не может быть достигнуто как таковое вне собеседования и диалога в исторической перспективе.

### 2.3. «Основной вопрос»

Начинать анализ с «обыденного» определения явления — не самое лучшее. Тем не менее мы попытаемся это сделать и будем исходить из «обыденного» определения философии, чтобы затем выйти за его пределы, углубляясь в существо проблемы. И в этом есть смысл — философия в каждую эпоху, несмотря на накопленный багаж знаний, начинает во многом «с нуля». Возможно, в этом проявляется тесная связь философского вопрошания с обыденной жизнью, ибо философия, чтобы быть вправе представлять и анализировать историческую ситуацию, должна всякий раз со-образовываться с последней. Так или иначе, речь идет о постижении места философии в культурном контексте, которое не может быть осуществлено из самой философской позиции.

Итак, философия для «стороннего наблюдателя», «обывателя», не отягощенного философским знанием, обладает при первом взгляде определенными, далеко не «позитивными» особенностями, а именно:

- 1) она довольно трудна для обыденного рассудка;
- 2) для большинства не обладает полезностью, если не учитывать те блага, которые подчас обещают ее представители, типа умения мыслить, культурное достояние, матерь всех наук и т.п.;
- 3) наконец, не устаревает для специалистов: в самом деле, трудно представить себе математика или физика, который всерьез и вдумчиво изучает своих коллег, живших много веков или даже тысячелетий тому назад.

Но самым важным ее свойством для обыденного рассудка является незнание того, что, собственно она делает, что представляет собою, тем более что различные мыслители, называющие себя философами, не сходятся в ее определении. И дело не в отдельных деталях, дело касается самого существа философии. Хотя, казалось, дословный перевод философии — любомудрие — довольно однозначно указывает, чем она занимается, что «любит». Но сразу возникает вопрос, что же такое мудрость?

Мы пытались дать ответ на этот вопрос, со-беседуя с Аристотелем. Однако мы вычленили лишь общую схематику ответа на вопрос, говоря о том, что мудрость «говорит» о понимании знания о тотальности, первопричинах и месте любого сущего в общем пространстве тотальности сущих. Между тем мудрость зависит и от того, кто говорит о ней. Для разных народов мудрость различ-

на. Само представление о мудрости различно в разные времена порой у одного и того же народа, и даже у одного народа разные сословия по-разному представляют, что она такое. Так что представлений о мудрости много. И они подчас противоречат друг другу, даже если мы имеем общую схематику и общее определение, которое мы получили вначале. Таким образом, чтобы понять, что такое мудрость, мы должны провести сравнение этого понятия у различных народов и в различные времена. Но сравнение в данном случае не есть лишь рядоположенность отдельных мнений. Поскольку речь идет о проблеме, или о проблемном поле, то сравнение оказывается со-отношением с этим проблемным полем, диалогическим путешествием в нем. Иными словами, мы, чтобы понять, что такое философия, должны идти несколькими путями: нам необходимо удержать и сохранить временную перспективу вопроса, т.е. «развернуть» вопрос в исторической перспективе; нам надо удержать и сохранить национальную определенность; наконец, удержание национального и исторического горизонтов не должно «ущемлять» собственно философское (идеальное) содержание, а также такой важный момент, как индивидуальная перспектива, ибо, несмотря на то, что часто говорят о философии как о нечто, к чему личность индивида «причащается», лишь «скинув» индивидуальные характеристики, любая философия есть не философия вообще, а философия Платона, Шестова, Гегеля и т.п.

Уже первое приближение к философии способно запутать. Поэтому отнесемся внимательно и осторожно к первым шагам. Мы должны быть осмотрительны в выборе направления нашего рассуждения, и, наконец, самого места, где мы, вопрошающие, находимся.

Про-думывание начнется с вопрошания. Вопрос — это бросок в разверстую пропасть неизвестного. Пропадь неизвестного возвращает зов вопроса назад: эхо ответа. В этом возвратном движении вопроса и ответа и рождается и формуется мысль. Этот бросок в неизвестность, решимость его совершить есть первый шаг философии.

А вопрос кажется на первый взгляд простым, особенно для человека, посвятившего, как, например, Хайдеггер, всю свою жизнь философии: «Что такое философия или что такое метафизика как сущность философии?» Философ возвращается к этому вопросу постоянно. Достаточно упомянуть названия его работ: «Ос-

новные понятия метафизики», «Что такое метафизика». В этих работах Хайдеггер пытается определить философию или метафизику. Постоянное возвращение к одному и тому же исходному пункту. И снова происходит первый шаг, который открывает движение ответа на вопрос «Что такое философия?» Как человек, посвятивший этому всю жизнь, он наверняка знает, что это такое. Рассмотрим несколько определений. Если мы будем с ними согласны, то тогда, может быть, нет смысла в дальнейшем вопрошании. Мы определим, наконец, что же это такое, и остановимся в движении мысли.

Хайдеггер так определяет метафизику и философию: «Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос».<sup>2</sup> «Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно»<sup>3</sup>; «Мы сказали: философия есть выговаривание и размежевание, касающееся последних и предельных вещей»<sup>4</sup>; «Философия есть последнее, предельное». Как последнее и предельное, оно слишком близко стоит у края пропасти и есть опаснейшее. Но не только. Хайдеггер говорит следующее о метафизике в своей работе, посвященной истолкованию понятия φύσις, «природа» у Аристотеля: «Остов любой истины, следующий за сущим в его целокупности, есть «метафизика». Выказана она в определениях или нет, оформляется или нет это высказанное в системе, — это имеет одинаковое значение. Метафизика есть то познание, в котором западное историческое человечество хранит истину отношений к сущему в целом, равно как и истину так, что за этим сущим в целом».<sup>5</sup> То есть речь идет об охвате целостности сущего, и значит, целостности того, что находится мета сущего.

Теперь, прояснив позицию Хайдеггера, вернемся немного назад, к первому шагу философии, который оказывается вопросом о ней самой.

Можно по-разному называть первый шаг, мы его назовем «основным вопросом». Этот вопрос позволяет нам очертить проблем-

<sup>2</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С.333.

<sup>3</sup> Там же. С.330.

<sup>4</sup> Там же. С.338.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. *О существе и понятии φύσις*. Аристотель «Физика» β-1. М., 1995. С.30.

ное поле, то место, пространство, где будет проложен наш путь. Если мы имеем дело с какой-либо наукой или родом деятельности, то вопрос о том, что такое данная наука или род деятельности, довольно банален и несколько не приближает нас к сути и стержню проблематики. Что мы, например, получили бы, спросив биолога или строителя об их специальности? Биолог ответил бы, что биология — это наука о жизни, постигающая, что такое жизнь, ее виды, развитие и т.п.; строитель — что строительное дело есть совокупность навыков по возведению жилища человека. Возможно, отвечая за биолога или строителя, мы не очень корректны и правы, они, может быть, ответят не совсем так, но не в этом сейчас дело. Даже если они ответят иначе, более наукообразно или другими словами, они лишь очертят проблемное или практическое поле определенного рода деятельности человека. Ответив на вопрос, что такое математика, физика, кулинарное искусство, мы остаемся еще за оградой этого рода деятельности: мы определили поле деятельности, может быть, «постучались» в калитку, но еще не вошли. Этот род деятельности начинается потом, когда мы начинаем или считать или доказывать (математика), строить или чертить (архитектура), покупать продукты или резать (кулинария). От того, что мы определили, что такое биология или химия, чем они занимаются, какие проблемы перед ними стоят, мы не стали биологами или химиками, мы не вторглись в их внутреннее пространство, не «ощутили» бытие жизни этого рода человеческой деятельности, мы в лучшем случае лишь «подсмотрели», причем иногда без особенного понимания и включения в эту деятельность, чем там занимаются. Наконец, определение химии как рода деятельности не интересует самих химиков: для них это «общее место», банальность, небольшие отличия в определении не затрагивают существа дела этой науки. Таким образом, первый шаг, который определяет ту или иную сферу деятельности, является, по сути, предварительным. По-иному — в философии. Понимание «понятия» философии способно дать нам понимание сути философии и, благодаря этому, помещает вопрошающего о философии в самую сердцевину философии.

Первый шаг в философии, который пытается определить, что же она такое, чем занимается и что нам может обещать, уже затрагивает существо дела. Мы сразу теряем спокойную и твердую почву здравого смысла. Сразу и — окончательно. Прежде всего, опре-

деля философию, вопрошая о ней самой, мы должны вспомнить, что такое сама операция определения, мы должны спросить о вопрошании. Философская мысль начинается с самой себя.

Определение есть о-пределивание, т.е. наложение пределов. Но это определяющее говорит как об определяемом существе, так и об определяющем и обо всем мироздании в целом; если мы, конечно, хотим достичь «полного» определения, то мы попадаем «в объятие» бесконечности.

Уже с первых шагов, когда мы стали пытаться определить, что такое философия, ее пространство, мы оказались в затруднительном положении. Философский дискурс, наверное, тем и отличается от любого другого, что он не позволяет мысли сразу и окончательно выбрать определенное направление. Каждый шаг не только должен быть осмотрительно-осторожным, но и основательно удостоверенным: каждый акт мысли оказывается уходящим в бесконечность отсылкой и вопрошанием. Дурная бесконечность? Вопрошание о вопрошании, вопрошание о вопрошании вопрошания и т.д.? Нам необходимо удостовериться, можем ли мы вообще совершить этот шаг, является ли он подлинно первым. Подобным образом поступал Декарт, требуя сомнения и пытаясь найти удостоверенность в *cogito*. По сути же, даже решимость произвести первый шаг является уже им. Требование удостоверенности, которое в мысли самой разверзает бесконечную ее безосновность, имеет логическим аналогом апории Зенона, доказывающие, что бытие едино и нет движения.

Первый шаг мысли есть уяснение мыслью прежде всего самой себя, т.е. того, что делает ее мыслью, или уяснение причин. Уяснение причин в конечном счете основано на уяснении первопричин или начал, которое есть самоопределение мысли. Поэтому то, что занимается уяснением причин сущего, и названо Аристотелем мудростью: «...мудрость есть наука об определенных причинах и началах».<sup>6</sup>

Определение или, как сказал бы Платон, определение-само-по-себе, есть прежде всего самоопределение и самоудостоверение, ибо, определяя какое-либо сущее, мы определяем самих себя. И удостоверение первого шага философии, попытка его определения есть определение-удостоверение философией человека. Но верно и об-

<sup>6</sup> Аристотель. Соч. В 4 т. Т.1. М., 1976. С.67.

ратное: это определение-удостоверение человеком философии.

#### 2.4. Вход: язык

Существует много входов в философию. Это и размышление, и рефлектирование над опытом, экзистенциальные переживания, художественное творение и т.д. Один из входов пролегает через вслушивание самого слова, Логоса, речи человеческой. Мы войдем в это пространство через него. Но нужно учитывать, что вслушивание в речь — опасно и амбивалентно. Оно может привести к сокровенному, но может и утаить. Знаки речи подобны оракулам пифии в Дельфах: «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки»,<sup>7</sup> — говорит Гераклит. Речь и говорит, и утаивает; и не говорит, и не утаивает. Вслушивание поэтому — риск. Решиться же на этот риск необходимо, тем более, что любой выбор оказывается также необходимым. Если мы решимся все же вслушиваться в знаки речи, мы должны учитывать следующее: изначально мы поставлены в амбивалентную и противоречивую ситуацию и можем оказаться в том же положении, что и некий царь, побывавший перед походом у пифии и получивший оракул: «Погубишь великую страну», и понявший этот оракул как относящийся к своим противникам. Как гласит предание, погубил этот царь свою страну...

Мы уже «вслушивались» в слово «философия», определяя мудрость, теперь попытаемся «вслушаться» в «метафизику», которая является сердцевинной, формулирующим стержнем философского вопрошания. Конечно, в этом решении есть риск, но все же в этом риске решения вслушаться в само слово метафизика есть нечто обнадеживающее: на протяжении столетий этим словом именовали и продолжают именовать некую деятельность, при всем своем разнообразии всегда в сущности подобную. Иначе говоря, риск неудачи сводится почти к нулю исторической верификацией. История и время, как говорит народная мудрость, расставляют все на свои места или, как говорил на заре философствования Фалес, «мудрее всего время — ибо оно обнаруживает все».<sup>8</sup> Наверное не является случайным, что некую область человеческой деятельности на протяжении двух тысячелетий именовали метафизикой.

<sup>7</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С.193.

<sup>8</sup> Там же. С. 103.

Но чтобы с самого начала умерить возможный оптимизм, который после верификации историей, кажется, свелся к нулю, необходимо отметить, что в предельном вопрошании метафизики язык, как говорил М.Хайдеггер, перестает нам помогать, он начинает буксовать. Существует «порог слышимости» и «порог говорения» речи, когда невозможно идти от слова или с помощью слова. И этот «порог», или «предел», вписан в самую интенцию философского вопрошания. Это во-первых. Во-вторых, несмотря на свое изначально привилегированное положение, язык не является единой сущностью, через которую возможно вхождение в философское пространство, и поэтому изначально попадать в «рабство» к языку — это ликвидировать свободу философии, делать ее лишь толковательницей поэзии. Мы в таком случае рискуем оказаться лишь в пространстве языка и никогда не покидать его пределы.

Теперь обратимся снова к Мартину Хайдеггеру. На протяжении всей жизни он не только странствовал тропами философии, но и пытался определить (а следовательно и самоопределиться) пространство философии, но совершенно своеобразным способом. Его свидетельству мы можем доверять, ибо из выдающихся мыслителей Хайдеггер — последний, поэтому он, будучи знаком с историей человеческой мысли и неудовольствуясь ее результатами, пытается проложить свой, особый путь для философии.

Хайдеггер, вопрошая о философии и мысли, вопрошает язык. Одновременно он вопрошает и сам язык о языке. Он пытался заставить язык про-явить сокровенное. Язык удостоверен сам в себе и незаметен. Внимание, которое он стал привлекать к себе в XX в., показательно. Вместе с тем это внимание довольно хорошо вписывается в саму логику развертывания человеческой мысли в наше время.

Попробуем и мы спросить язык о философии и метафизике. Философия — любовь к мудрости, Софии. Термины философия и метафизика — греческие, и поэтому мы вправе разобраться, что древние греки под этим понимали. Это и пытается сделать Хайдеггер. Современное понимание философии отклонилось от того, что понимали под этим родом деятельности греки. Мы уже указывали, что философия есть не только знание, а тот постоянно новый и первоначальный импульс к движению, который «потом» конституируется в традируемое знание, в принявшую научную форму философскую систему. Продумаем вместе с древними греками и

Хайдеггером этимологию философии. Но не забудем и современность. Этимология будет задействована как метаэтимология (мета — в значении приставки сквозь, через, внутри, после), т.е. этимология как включенность в со-бытийность.

### §3.3. Метафизика/философия.

Метафизика (или *ta meta ta physika*) — термин, введенный комментатором и редактором произведений Аристотеля Андроником Родосским для именованья 13 книг греческого философа, которые следовали за «физикой» и не имели своего названия. Безымянная книга! Позднее метафизикой обозначили поле философствования.

На протяжении исторического бытия человеческой культуры соотношение терминов метафизика/философия менялось: от полного тождества, синонимичности, до подчинения метафизики как более бедного по объему понятия философии у Гегеля, Ленина или Маркса.

Вообще, как мы знаем, Аристотель никогда не писал книгу с таким названием. Ее никогда и не было, хотя она есть. Аристотель писал ее, и не писал одновременно. Книгу с названием «Метафизика» создали потом. И она, по сути безымянная, оказалась включенной изначально своим «приклеенным» Андроником Родосским названием в герменевтическую практику именованья, толкования, определения.

Так или иначе... Безымянная книга дала название некоему полю бытийствования человека. Но эта безымянность, сущностная невозможность безотсылочного именованья (но и сами отсылки отражают нас к первичной безымянности) «заражает» само это поле человеческого бытийствования сущностной не-

Приставка *meta*:

1) *между, среди, с.*

2) а) *после, за*

(означает следование по времени, в пространстве.

б) *меж, в середине, к* (означает движение в середине чего-либо или вообще к чему-либо).

— в сложных словах обозначает

1) переход от одного места или состояния в другое, перемену, как русское «*пере*»

2) означает то же, что и латинская *trans*

(Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь).

именованностью. Первично безымянная, неименованная книга: сущностно безымянная, не-именуемая «наука». Безымянная — не-окликаемая (ибо любое окликавание вызывает к имени), неименуемая, прячущая свое имя/лицо, хранящее своим основанием то, что не может быть именовано, окликнуто по имени, или, еще, *о-пределяемая*, то, что *пре(meta)*-бывает в Тишине, Молчании, Безмолвии, то, что, наконец, имеет своей прямой/косвенной целью (*telos* — смысл, причина, конец) неименуемого, неокликаемого Бога.

Выписанные значения союза *meta*, а также некоторый предварительный анализ понятия *мета-физика* позволяют услышать в термине *метафизика* следующее:

Мета-физика — это нечто, что:

1) сущностно безымянно; 2) находится «за», следует за физикой, после физики; 3) находится между, двигается внутрь *phusika*; 4) включает в себе переход, т.е. выводящая за пределы, по ту сторону *phusika*.

<p><i>physikos</i> — естественный, натуральный; <i>physis</i> — природа, натура, природное свойство, характер</p>
---

Суммируя вышесказанное, мы можем предположить, что *мета-физика* следует *о-пределять/определять* как нечто сущностно безымянное само по себе, одновременно следующее и входящее внутрь себя самого и всего естественного, природного и оказывающееся переходом вовне себя и всего того, что определяемо как *phusika*, и того, что занимается изучением *physis*.

Таким образом, *мета-физика* и, следовательно, философия — это то безымянное, неопределимое положение человека, когда он находится в постоянном движении со-бытия, которое идет *внутри/вовне/между/пере/по* ту сторону всего природного, естественного. Это двойное движение «*пере-*»: одновременно *внутри*, и одновременно *вовне*. Вернее сказать, что это — взгляд (как нечто не-определенное, де-субстантивированное, распыленное в отношении), идущий *из-нутри* (из *нутра*) во *вне* и *во внутрь*, и, одновременно, *потусторонний*, направленный на *отъ-ятие*, *от-ношение*, *пере-ходящий* и *пере-водящий* внутреннее во *вне* и *внешнее* *во внутрь*, *возвышающийся* до *тотально Иного*, *трансцендирующий*. Это — не статическое положение, уверенное, заземленное, упертое в *подстав* (субстанцию), а то положение, которое как раз и служит для растворения опоры (безопасность, беспочвенность).

*Мета-физика* определялась (хотя сущностно *метафизику* не-

возможно о-предел-ить, поскольку определение есть введение, помещение в пределы, т. е. именование, что вряд ли стоит делать, ибо мы получаем лишь какую-то часть мета-физики, а ее саму нельзя, если мы хотим все же иметь дело с метафизикой-как-неименованностью, как мета-физикой, мы лишь очищаем почву для прыжка, прыжка в бесконечную без-опорность, без-дну) как нечто, находящееся по ту сторону, за *physika*, естественного, природного, даже живого. Это определение довольно близко находится со знаменитым определением Платоновского Сократа, который определял философию (это лишь иное измерение метафизики, колорит, оттенок) как упрямление в умирании, в смерти.

Теперь об этимологии термина «философия». Любовь предполагает непосредственную связь и стремление, следовательно, философия — это непосредственная связь и стремление. Стремление к мудрости — это о-пределение человека, его места и роли, исходя из тотальности бытия. О-пределение человека, исходя из тотальности бытия, есть о-пределение этой тотальностью и о-пределение этой тотальности, указывание на то место, где обретается человек, и попытка объять тотальность бытия. Указывание человека и человеком его места и о-пределение места-самого-по-себе сопрягает-связывает человека и мироздание, указывает пределы и причины бытия и бытия человека. О-пределение любого сущего, человека в том числе, базируется на уяснении причин его бытия, т. е. на уяснении того, что делает данное сущее сущим. И философия, согласно Аристотелю, должна заниматься главным образом познанием причин. Уяснение причин сущего о-пределяет-определявает его, когда речь идет о философии, которая имеет перед собой не только какое-нибудь конкретное сущее, а тотальность, или Сущее. Определенность Сущего полагается при понимании сути всех причин или проективной сути со-бытия. То есть речь идет о тотальности, целокупности причин, дающихся благодаря пониманию со-бытийности. И это понимание происходит «на пределе» всего сущего, и поэтому на пределе человека, его мышления, на пределе его ситуации. Со-бытие философии поэтому всегда, как бесконечная, головокружительная бездна, поглощающая своей вневременностью и внепространственной о-предел-енностью, предельно. И философия работает на этом пределе, тотальном пределе.

### 2.6. Пространство и пространственные философии

Итак, философия вопрошает о тотальности бытия, пытается определить тотальность сущего как тотальность со-бытия. Этим вопрошанием она вопрошает сама о себе и о-пределивает все сущее. Именно поэтому она «работает» на пределе. Предел сущего есть ее предел. Область, которую она определяет сама себе, есть предельность сущего, то место, *Iocus*, где обретается предел и конец бытия. Но, определяя себя через определявание всего сущего, вопрошая о пределе тотальности, она определяет и вопрошающего, человека. Именно поэтому она — вершина человеческого духа. Не потому, что, возвышаясь в гордом одиночестве над другими науками, она властно указывает, что кому нужно делать и к чему стремиться (на что она иногда, впрочем, и претендовала), но поскольку про-являет предел самого вопрошающего. Однако предел — это, как подчеркивал Хайдеггер, опаснейшее.

Вспомним теперь определение философии Сократом в платоновском диалоге «Федон», которое он как завещание и утешение дарит своим друзьям перед смертью: «Те, кто подинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают, но если это все так, было бы, разумеется, нелепо всю жизнь стремиться только к этому, потом, когда оно оказывается рядом, негодовать на то, в чем так догго и с таким рвением упражнялся».<sup>9</sup> Упражнение в смерти или то, чем занимался всю свою жизнь Сократ, есть философия.

Любовь к мудрости есть любовь к смерти, любовь к окончанию своего временного земного странствия, концу, телосу, итогу. Конечно, необходимо сразу же выделить два значения, которые мы хотели бы удержать: буквальное прочтение, и прочтение, исходя из контекста взглядов Платона.

Цитата из диалога Платона, конечно, контекстуальна. Для Сократа/Платона единичное существование имеет смысл и цель в потустороннем или идеальном мире сущностей, идей. Единичное приближается к своему жизненному пределу, смерти и, одновременно, к пределу тварности. Возвышение в мир идей есть конец, смерть телесности. Идея же и есть тотальность. Эта тотальность в конечном счете дарует бытие тварному. Тотальность у Платона —

<sup>9</sup> Платон. Собр. соч. В 4 т. Т.2. М., 1993. С.14.

Высшее Благо, знание чего есть поистине мудрость. Именно поэтому стремление, любовь к мудрости есть стремление к смерти, которая следующему за благом философу Сократу принесет возврат в идеальный мир.

Но не забудем и буквальный смысл сказанного и приоткрытого Сократом: философия есть упражнение в смерти и умирании. Что это — оговорка или двойной смысл? По крайней мере, это заставляет насторожиться и почувствовать предельную опасность философии. Ту настороженность, которая отличает подлинно преданного философии, которая никак не вяжется подчас с фигурой штатного профессора философии, сомневающегося во всем и вся и разрушающего на кафедре перед незрелой аудиторией все и вся лишь на протяжении двух часов лекции, а потом, по окончании ее, ведущего жизнь «праведного семьянина» и законопослушного гражданина.

Вернемся к любви, к смерти, ибо философия определена Платоном/Сократом как любовь к смерти, смерти человека и всего человеческого. Это определение отсылает нас к Ницше: «Человек — это то, что должно быть превзойдено». Оба мыслителя, и Платон и Ницше, говорят одно и то же: и тот (Платон), который возвышает нас до божественного мира идей, и другой (Ницше), который убивает бога, видят в философии путь превосхождения. Философия обретает свое место, локализуется на пределе, она есть предельный путь человеческого духа. Она поэтому и есть наивысшее и, как пограничное, предельное есть непредсказуемое и чрезвычайно опасное.

Философия есть путь в пространстве предельной опасности. Locus, место философии, есть путь, странствие. Пространство любой науки, любой человеческой деятельности не находится на пределе и потому мы можем его более или менее определить, т.е. оно определяемо *по определению*. Предельное же пространство философии может быть осмыслено лишь как постоянный путь, как пространство.

### 2.7. Без-домность бездны философии

Можно вспомнить историю философии и увидеть, как от нее постоянно «отпочковываются» естественные или гуманитарные науки. То, что ранее воспринималось как ее область, теперь стало самостоятельной наукой. Пространствие философии образыва-

до про-странство той или иной науки. Про-странство есть остановка про-странствия.

О-пределение, которое локализует некий род человеческой деятельности, которое не «работает» на пределе, как философия, занимается, образно говоря, строительством дома, в котором человеческий дух может, смотря по темпераменту, либо остановиться на время, либо остаться на вечность, прозябая в косности или делая небольшие перестановки.

Что такое строительство дома, было достаточно хорошо известно уже египтянам: пирамиды фараонов. Дом, година, то, к чему мы стремимся для успокоения, есть гробница. Язык нам раскрывает близость покоя и покойника. Успокоение в родном доме есть приют покойника, мертвеца в его гробнице. Любое домо-строительство и домоустройство оказывается экономикой (в точном греческом значении этого слова) смерти.

Про-странствие же философии не дает нам возможности локализоваться, построить свой дом и успокоиться, ибо у философии нет локализованного про-странства, а есть про-странствие. Кто любит мудрость, кто есть философ, тот должен смириться с тем, что он вечно находится в пути, что он вечно бездомен, что у него нет родины.

Хайдеггер развивает мысль Гельдерлина о том, что философия есть желание повсюду быть дома. И действительно, философия постоянно вторгается в пространство как наук (это именуется по-разному: иногда философскими вопросами естествознания, философией науки и т.п.), так и искусства. Но она там не остается. Вторжение философии в эти области носит временный характер, когда она либо учится, либо учит в этих сферах. Она сущностно бездомна. Ее дом — это пространство бездомности.

Бездомность, про-странствие философии дают возможность по-иному осмыслить упражнение в умирании, которое есть философия. Стремление к духовной смерти или упражнение в умирании, которым оказывается любая локализация, любое домостроение, чуждо философии. Стремление к смерти, упражнение в умирании (философия) не есть стремление к смерти (домостроительство, определенность, ограниченность). Философия как предельное обладает совсем иной экономикой смерти.

Про-странственность философии разверзает привычную почву человека под ногами, лишает прибежища, или, как об этом сказал

Мунье: «Тот, кто, погружаясь в себя, не останавливается при первом удобном случае, чтобы перевести дух, а решается идти до конца, скоро лишается всякого прибежища». <sup>10</sup> Отсутствие прибежища есть обрыв в бездну. Философия поэтому есть бездомность бездны.

### 2.8 Атопон философии

Философия, без сомнения, это та ситуация, когда мышление занимается мышлением. Это есть самоопределение мышления. Но это такое самоопределение, которое в своем движении захватывает тотальность сущего. Самоопределение мышления есть самоопределение сущего через мышление в своей тотальности.

Кроме того, философия есть движение, а не статика. Основной вопрос философии, «что такое философия», показал, что невозможно в принципе достичь окончательного определения философии, невозможно указать ее местоположение, само местоположение должно быть осмыслено не как *locus*, или его отсутствие, как определенное пространство, а как пространство. Философия есть блуждающий, самоуглубляющийся, самопреодолевающий атопон человеческой экзистенции. Именно поэтому мы можем говорить об удивлении как о начале, толчке философии. Гадамер так говорит об этой ситуации: «У греков было прекрасное слово для обозначения ситуации, когда в понимании мы наталкиваемся на препятствие, они называли ее атопон. Это значит, собственно, «лишенное места», т.е. то, что не укладывается в схемы наших ожиданий и потому озадачивает. В знаменитом платоновском утверждении о том, что философствование начинается с удивления, имеется в виду именно эта озадаченность, эта побуждающая нас к размышлению невозможность продвинуться вперед, исходя из начальных ожиданий и первичных схем нашей мироориентации». <sup>11</sup>

Удивление возникает в момент потери ориентации, когда привычные «переключатели» не срабатывают, когда обыденное и привычное ставится под вопрос. Необходимость переориентации, которая связана с углублением постижения тотальности сущего, и есть исходный толчок, он стимулирует движение. Противоречивость, парадоксальность, необъяснимость и подобные понятия характеризуют данную ситуацию, когда выбивается уверенная и

<sup>10</sup> Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С.57.

<sup>11</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 45.

стабильная почва из-под ног. И начало философствования должно быть таким. Атопол философии есть ее изначальная нелокализованность, которая повторяет и со-участвует в атопийном движении человеческой эк-зистенции.

### 3. Человек

«Фигура» человека уже неоднократно появлялась в нашем исследовании. Напомню, что в процессе о-пределения/определивания мы увидели, что человек включается в него своей ситуацией, о-пределяя саму позицию и развертывание самого этого процесса. Можно упомянуть и Хайдеггера, который говорит о том, что философия есть предельное вопрошание, где *сам вопрошающий* поставлен под вопрос. Наконец, человек включен изначально в со-бытийность события философии, со-формируя ее пространство. Теперь подошло время для более подробного рассмотрения человека. Развертывание этого рассмотрения мы начнем с некоторых идей антропологии, ибо кому, как не антропологам (человеко-словам), можно доверить ословливание человека.

#### § 3.1 Топос человека

Со-бытийность философского пространства определяется со-бытийным топосом человека. Но сам топос у человека довольно странный. С одной стороны, человек стремится зафиксировать, ограничить свое место, выделить себя из другого сущего. Такое зафиксированное и надежное место образует своеобразную скорлупу, которая, предохраняя человека от «растворения» в ином сущем, лишает его взаимодействия с этим сущим, ибо в конечном счете человек оказывается субъектом, который опирается лишь на самого себя и которому все иное «пред-стоит», помещено перед, отодвинуто и этим самым отстранено.<sup>12</sup> Последствия таким образом постигнутого топоса известны: на первый взгляд именно благодаря такому зафиксированному месту человек обретает подлинную и незыблемую опору, фиксирует Я как субстанцию, отсекает любое своеволие иного сущего, но этим же самым жестом он, во-первых, делает из себя такое же предстоящее перед самим собой

<sup>12</sup> См.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм (Хайдеггер М. Бытие и время: статьи и выступления. М., 1993).

сущее и, во-вторых, лишается подлинного иного, которое должно изначально входить в общее со-бытие человеческого события. Лишаясь же иного, обрезая подлинную и многостороннюю связь с иным, которую он, кажется, производит извне, он производит сечение изнутри, ликвидируя себя как со-бытие: утрачивается многоплановость человеческого бытия, человеческое бытие оказывается неуловимой точкой. Еще одно следствие подобного осмысления: лишаясь со-бытийности как общего пространства взаимодействия, он утрачивает любую власть над со-бытийностью, а значит, и над иным сущим, и прежде всего над самим собой. В этом случае властвует обезличенность, возможно, то, что Хайдеггер называл поставом.

С другой стороны, существует и другая тенденция, которая растворяет человека в ином сущем, изначально делая его настолько открытым какому-либо воздействию или основанию, что человек как сущее исчезает. Этим «грешат» некоторые школы в философии, стремящиеся так или иначе сделать из конкретного человека подобие марионетки и увидеть «за спиной» действующего человека подлинного хозяина. Они спешат не только подчинить человека чему-то иному (это может быть движение идеи и всеобщее у Гегеля, борьба производительных сил и производственных отношений у Маркса, наконец, досократически ориентированная «метафизическая позиция» у Хайдеггера или разные виды религиозного служения), но и довести до конца его «уничтожение» как уникального сущего. М.Фуко в своей книге сравнил «проблему человека» с именем, написанным на песке, которое исчезнет с породившей его эпистемой. Подобные концепции человека не только видят «имя человека» лишь на песке, но и спешат смыть его океанской волной.

Таким образом, мы видим две тенденции — упрочение субъективности человека и устранение его. Это — крайности, которые, наверное, никогда не присутствуют ни в одной системе, но которые стоит держать в уме как опасные для анализа зоны, куда может завести чересчур неосмотрительное движение, отыскивающее и определяющее топос человека и в конечном итоге самого человека. Наверное, самое простое решение — это выявить «золотую середину», когда человек обладает субъективностью в той мере, в какой можно со-гласовать эту субъективность с миром, в который человек включен и который конфигурирует сам топос человека. Но это

простое решение вызывает довольно сложную ситуацию со-гласования, определения места человека как уникального сущего, но все же сущего среди других сущих. То есть речь сразу же идет о со-отношении человека и окружающего его мира, ибо посредством этого со-отношения тонос человека и определяется. Место человека — относительное место. Для определения данного места нужно соотносить его с самим собой и с окружением, но это соотношение должно быть со-временным, т. е. включать в себя современность, прочитанную как вне-временность и в то же время как внутривременность. Тогда речь пойдет не только о современной/со-временной ситуации, т. е. об определении/о-пределении человека, исходя из текущего момента ситуации, но и со всеми связями, которые возникают в со-бытийности ситуации, а именно связью с другими сущими, с окружающим нас миром, с традицией и т.п. Вместе с тем ситуация со-бытия человека не только определяет его место, но и сам человек определяет/о-пределяет эту ситуацию.

Поэтому мы двинемся по следующему пути: мы пойдем от отсутствия субъективности, от того места, где нельзя еще увидеть эту субъективность, а придем к субъективности. Этим движением мы не только оправдаем две тенденции в подходе к определению места человека, но и дадим их как со-бытийные, т. е. как со-гласующиеся и этим со-гласованием как раз и определяющие подлинное место человека среди других сущих.

### 3.2. Десубъективация: театр Юма

Начало движения, конечно, уже состоялось, когда мы расставляли предварительные ориентиры движения, этим самым мы начало уже включили в сферу со-бытийности. Остается лишь упрочить со-бытийность, раскрывая в настоящем (presence) рассуждении присутствие традиции. Поэтому мы продолжаем-начинаем движение с цитаты, цитаты Давида Юма, который так описывает дух человека, схватывая нечто существенное, т. е. то, что касается существа дела: «Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет *прототипа* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность

воображать подобную простоту и подобные тождества. Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение; дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит». <sup>13</sup> Человек, который есть прежде всего дух, — это нечто изначально неопределимое, как его топос: невозможно сказать, ни где он находится, ни из чего состоит, ни дать устойчивость посредством тождественности. Это, используя выражение Юма, — театр, в котором одни сцены-представления сменяют другие. Стоит еще добавить, что и зрителя-то в этом театре нет. Этот театр без зрителя, без места, без содержания — своеобразная «точка зеро», предельная десубстантивация, от которой нам хотелось бы отправиться. Остановимся на этом немного подробнее.

Может показаться, что пространство духа или «театра Юма» — это безвоздушное пространство, пространство, не имеющее никакой точки опоры, никаких ориентиров, это пространство — бездна бездн, бездна как таковая, затягивающая в себя любую определенность и стягивающая в себе дальнейшее развертывание. Это пространство нуждается еще в «материи», чтобы стало возможным любое передвижение. Но это одновременно предельное отсутствие человека в со-бытийности, но отсутствие, данное как потенциальное присутствие, как направленность на присутствие, как желание присутствия. Это чистое и «безвоздушное» пространство — чистая со-бытийность.

Пространство «театра Юма» говорит, еще раз повторим, об отсутствии, ибо невозможна пока какая-либо определенность, о чистой со-бытийности. Но одновременно это — пространство духа, топос. Этот тонос локализуется в своей нелокализованности. Это — *пространствие* духа или человека. Таким образом, дух дается как возможность присутствия и определенности, он присутствует в своем изначально неприсутствии. Он, как неприсутствие себя самого, присутствует. То есть в нем изначально заключена суть присутствия. Он, не имея своего топоса, этот топос заимствует у других сущих, воспринимая их со-бытийность как свою со-бытийность. И эта со-бытийность проявляется в современной ситуации как интенциональность духа или человека, но интенцио-

<sup>13</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 1995. С.346.

нальность экзистенциальная, как интенциональность желания. Эта чистая событийность есть, возможно, то, что получается, когда происходит первый акт феноменологии, когда мир «заклывается» в скобки и мы имеем чистую данность, интенциональность сознания.

Это чистое со-бытие, чистая данность сознания не является чем-то определенным, но определяет собой все дальнейшие данности. Соответственно и сам человек, его топос пространства, определяется посредством дальнейшего развертывания. Это развертывание происходит как полагание себя самого вне себя самого. Но полагание, не имея изначального топоса как нечто зафиксированного, стабильного, есть всегда превосхождение самого себя. И теперь нам нужно более подробно остановиться на самом человеке, мы должны увидеть его сущность, но, сразу оговоримся, сущность не как нечто данное и зафиксированное, ибо речь идет не о пространстве, а о *пространствах*.

### 3.3. Человек: превосхождения

Хорошо известна фраза Фридриха Ницше: «Человек — это то, что должно быть превзойдено». Она относится, как известно, собственно к сверхчеловеку. Человек — это канат, путь к сверхчеловеку. Но имеет смысл прочитывать эту фразу применительно к самому человеку. Человек — это то, что должно быть превзойдено, и именно тогда он становится человеком, когда постоянно превосходит себя самого. Ибо, чтобы стать чем-то, человек должен всегда полагать свое присутствие, а положение присутствия изначально отсутствующим сущим может быть только как превосхождение этого отсутствия. Это, если взять фразу Тиллиха, — мужество быть, присутствовать. Это — желание быть, изначальная интенциональность человеческого бытия.

Но поскольку речь идет о превосхождении, то мы всегда оказываемся, рассуждая о сущности человека, в предельной ситуации, ситуации предела. Ситуация же предела подвешивает в неопределенности вопрошающего, ставит его самого под вопрос. Именно поэтому мы по праву оказываемся в пространстве метафизики, которая, по уже цитированному выражению Хайдеггера, есть предельное вопрошание, когда сам спрашивающий поставлен под вопрос. Открывая вопрос о человеке, мы открываем сами себя и

свою со-бытийность, а, следовательно, открытость открытости. Вообще, вопрос, и предельный вопрос о человеке в частности, — это и есть открытость. Важно не захлопнуть эту открытость в вопросе о человеке, ибо этим самым существо дела как раз и ускользнет от нас. То есть нам необходимо дать вопросу продление и движение, отказаться от «результативности» вопроса, когда вопрос всегда подразумевает ответ. Нужно сохранить вопрос, ибо этим самым мы сохраняем открытость. Таким образом, мы сами себя поставили под вопрос или в открытое пространство вопроса, и стараемся сохранить эту открытость. Этим самым мы одновременно сохраняем и само существо дела и сущность человека, ибо, говоря о самовольном поставе под вопрос в его открытое пространство, мы оказываемся в области свободы.

Итак, рассуждая о превосхождении и о вопросе, мы оказались в открытом пространстве свободы. И действительно, рассуждения о человеке ничего не стоят, если при этом не затрагивается и не сохраняется свобода. Именно она делает человека человеком, ибо и превосхождение, и нелокализованность, и интенциональность обретают смысл лишь в том измерении сущего, которое воодушевлено свободой и свободно. Свобода же предполагает открытость не только к случайности, а также к своеволию, что в конце концов приведет нас к субъективности, но и открытость к согласованию с другими сущими в со-бытийности. То есть человек как свобода «открыт» с двух сторон — со стороны субъективности и со стороны соприкосновения с «внешним». И поэтому он всегда незавершен, несовершенен. Именно этого не учитывают те направления мысли, которые пытаются дать завершающее определение человека, этим самым пытаясь сделать из человека нечто уже ставшее совершенным и законченным. Человек незавершен «по определению», он всегда «в пути», в становлении. Он вечно в будущем. Но это будущее есть будущее со-бытия, и поэтому оно заключает в себе все времена, которые не должны в сфере со-бытия рассматриваться в схематике линии (бесконечная линия со скользящей точкой — настоящим временем), а как со-присутствие как трех выделенных еще Августином времен — настоящее настоящего, настоящее прошедшего и настоящее будущего — а также прошлого прошлого, прошлого будущего и т.п. Человек, если переделать фразу Ю.Хабермаса, — незавершенный проект.

Проективная сущность человеческого существа рассматрива-

лась Ж.-П. Сартром, который также отмечал подобное присутствие будущего в настоящем. Однако стоит уточнить, что проективность человека — это не только направленность в будущее, когда цельность (цель) человека определяется исходя из однонаправленного стремления к будущему. Речь идет, стоит еще раз подчеркнуть, об открытости в со-бытии, поэтому открытость будущему (но будущего, постигаемого в схематике отрезка-луча на бесконечной линии, не существует) стоит дополнить открытостью во все сферы времени со-бытия, т.е. свободной открытостью как в «прошлое», так и в «настоящее». Бергсон выделял как свойство живого порыв к творчеству (и в этом он безусловно прав) и человек также «творец», вернее, поскольку дело разворачивается в со-бытии, со-творец. То есть проективность человека разворачивается как со-творчество в со-бытии, как интенциональный порыв в открытость.

Этот порыв в открытость протекает как разрушение границ и выходление за собственные пределы. Предел — не только то, что заставляет человека находиться в «подвешенном», нестабильном состоянии, но это и то, что изначально стремится ограничить и посредством ограничения ликвидировать открытость. Схематика превосхождения самого себя, которое протекает по направлению изнутри, одновременно есть постоянное самоуглубление. Но и это углубление поистине не может достигнуть какого-либо предела: в отношении ситуации человека предел есть лишь остановка движения к пределу. Эта остановка есть обретение ограниченного пространства, зафиксированного топоса и центра этого топоса. Антропологическая школа (прежде всего, Шелер и Плеснер) подчеркивали экс-центричность человеческого существа. Человек постоянно помещает свой центр, а этот центр можно так или иначе вести к субъективности, вне себя самого. Этим самым центр как таковой, который стягивает в определенную цельность человеческое существо и посредством этого стягивания лишает человека подлинной открытости, ликвидируется. Помещение центра вне центра — это лишь один из моментов динамики превосхождения, которая свойственна человеку как уникальному существу.

Теперь попытаемся суммировать сказанное, чтобы двинуться дальше. Итак, человек — это изначальное неприсутствие, или потенциальное присутствие в чистом со-бытии. Человек неопределяем как нечто стабильное, данное, его стабильность — в нестабиль-

ности и превосхождении, а данность — в изначальном отсутствии какой-либо данности. Он постоянно превосходит самого себя и свои определения, полагая себя вне самого себя и поэтому ускользает от бытия как только присутствия, и может быть назван «ничто». Это, возможно, то, что имеет в виду Хайдеггер, когда говорит об экзистенции, или Шелер, когда раскрывает человека как экс-центричное существо, или Сартр, когда рассматривает проект.

### 3.4. Интенциональность желания

Теперь попытаемся «наполнить» эту пустую сцену театра Юма, чтобы на ней появился «актер», действующее лицо, субъект. Помощь нам окажет уже затронутая проблема интенциональности. Интенциональность, которая есть изначальная чистая данность не только человеческого сознания (Гуссерль), но и всего человеческого существа, и которая должна быть наполнена чем-то, чтобы мы могли сказать о присутствии, есть лишь своеобразная интенциональность интенциональности. Она не только удостоверяет саму себя, но и конституирует саму себя в движении превосхождения. Любая данность — сознания ли, человека вообще есть связь, которая в свою очередь впускает человека в со-бытие события. Интенциональность или «направленность на...» не есть просто «направленность на...», в «конце» которой маячит объект, который и придает интенциональности какую-то стабильность и наполненность. Объект, который дается как интенциональная цель, дается прежде всего как связь с субъектом, наполняя субъект своим содержанием и, одновременно, удостоверяя сам этот субъект и удостоверяясь через субъект же. Конечно, это не значит, что субъект и объект — нечто дискретно отстоящее друг от друга. Как раз наоборот: субъект и объект полагают друг друга в интенциональном акте, один и другой наполняют содержанием друг друга, и это происходит именно так, поскольку речь идет о со-бытии. Субъект и объект даются как открытость в интенциональном акте, а сам интенциональный акт говорит об этой открытости со-бытия события. Сама же открытость, как уходящая вглубь и вовне интенциональность, конституирует саму себя. То есть открытость и интенциональность может быть дана лишь как открытость открытости и интенциональность интенциональности.

Как уже указывалось, интенциональность человека есть прежде всего экзистенциальная интенциональность, которая есть одно-

временно эк-зистенциальная интенциональность, или эк-зистирующая (в хайдеггеровском смысле) интенциональность, а также экзистенциальная, или жизненная, интенциональность. Вначале рассмотрим экзистенциальный аспект интенциональности, поскольку мы уже в общем касались эк-зистирующего аспекта интенциональности, когда рассматривали превосхождение как сущностную черту человека. Речь, таким образом, вначале пойдет об экзистенциальности интенциональности.

Но перед этим рассмотрим соотношение экзистенциальности и эк-зистенциальности. Человек включен в со-бытие события не только как мыслящее существо, но прежде всего как живое существо. Однако поскольку речь идет о со-бытии, то существование человека как живого существа неотделимо от сферы познания, поскольку со-бытие дается всегда как многосферность, в которой переплетены и взаимоопределяются все сферы-плоскости всего сущего. Именно эта многосферность со-бытия дает нам право рассматривать экзистенциальность человеческого существа одновременно как эк-зистенциальность в хайдеггеровском смысле и эк-зистенциальность как жизненность, т.е. в данном отношении речь не идет лишь о «языковых играх» в хайдеггеровском стиле, а о сущностном смысле понятия экзистенции. Поэтому и смысловой оттенок «выступление из...», который подчеркивал в этом понятии (эк-зистенция) Хайдеггер, проявляет существо дела. Человек не только в сфере мышления, с которой, как правило, работает философия или метафизика, но и в жизненной ситуации как живое существо есть прежде всего «выступление из...», «выхождение за...» или существо, трансцендирующее само себя, превосходящее само себя. И это превосхождение осуществляется прежде всего в сфере жизненности человеческого существа. Человек, опять же подчеркнем, поскольку он находится в ситуации со-бытия, в переплетении и взаимораскрытии различных сфер, всегда проявляет в экзистенциальном измерении и эк-зистенциальное, и наоборот. Это взаимопроявление эк-зистенциального и экзистенциального говорит не о параллелизме двух серий, когда порядок одной серии имеет аналог в другой, а о со-участии и со-при-сутствии в общем пространстве со-бытия. Таким образом, мы имеем две сферы сущего: сферу экзистенциальности или жизненности и сферу идеальности, которая может быть описана как эк-зистенциальность или идеальность превосхождений. Стало быть, речь идет о

со-отношении двух сфер, которые, поскольку могут быть описаны, разворачиваются как серии. И это со-отношение возникает в зазоре двух серий и разворачивается как смысл данного со-отношения.

Эта проблема, проблема соотношения двух «серий» — проблема книги Ж. Делеза «Логика смысла». Жиль Делез в этой работе, по сути, разворачивает сказанное (и он цитирует эту фразу-манифест на первых страницах своей книги) Валери: «Глубочайшее — это кожа». Речь идет о поверхности, которая возникает при соприкосновении серий и эта поверхность фактически сводится Делезом к смыслу как некоей сверхидеальной сущности. Поверхность смысла, или место соприкосновения «слов и вещей» (как сказал бы М. Фуко), обладает структурой «ленты Мебиуса» — структурой псевдопространства. Но дело обстоит иначе, чем описано у Делеза, и это можно выявить даже в самой работе (великолепной во всех отношениях), поскольку выявленная и торжествующая повсюду парадоксальность и нонсенс могут не только выполнять функциональную работу (работу состыковки различных компонентов системы, или работу фундирования этой системы — как это имеет место в книге «Логика смысла»), но и разрушать саму же систему изнутри. Фундирующая систему парадоксальность взрывает и подвешивает в неопределенности саму систему — и это происходит в работе французского мыслителя.

Соотношение серий, в которые организуются сферы сущего, не может привести нас лишь к созданию поверхности, даже если эта поверхность обладает свойствами ленты Мебиуса. Это было бы возможно, если бы мы могли изолировать в со-бытии различные сферы сущего, сказав или показав: вот это — сфера идеального, это — сфера вещей, а это — сфера субъективности человека. Без сомнения, мы так говорим и подобным образом расчленяем реальность со-бытия. Но надо отдавать себе отчет, что мы лишь описываем и упрощаем реальное положение дел. Реальное же положение дел не дает нам возможности изолировать, расчленять на отдельные части, поскольку эти части не могут существовать изолированно от целого со-бытия. Изолирование поэтому изначально создает извращенную конфигурацию частей со-бытия, подобно тому как Гегель пытался идти от чистого бытия, которое есть просто фикция и получается всегда как абстрагирование от со-бытия.

Но со-бытие как со-бытие человека, которое дается изначально, есть открытость к со-присутствию, иначе говоря, оно дается

как стремление к со-присутвию или может быть описано как интенциональность. Но поскольку человек со-присутствует в со-бытии всем своим существом, это со-присутствие есть прежде всего желание. Этот аспект человеческого существа<sup>14</sup> стал «виден» лишь в современной конфигурации знания благодаря, прежде всего, психоанализу.

Желание всегда, как и интенциональность, есть желание чего-то. На первый взгляд мы имеем следующую структуру желания: субъект — объект, цель субъекта или то, на что направлено желание субъекта. Цель является формирующей причиной любого сущего, и поэтому субъект не столько формует цель, сколько сама эта цель формует субъект. Сам же субъект желания оказывается в данной схематике либо подчиненным объекту желания либо, если рассматривать эту пару (субъект-объект) как со-бытийную, взаимоположенным *пространству* со-бытия.

Вместе с тем желание «говорит» о нехватке, о том, что цельность и о-пределенность человека не налична, находится за пределами данной ситуации. Иными словами, желание «говорит» об изначальной нецельности и даже неприсутствии в со-бытии человека самого человека. Это как раз то, что уловил Д.Юм, когда описывал дух человека как атопийный театр. Чтобы добиться этого присутствия, необходимо удостоверение этого присутствия, которое дается либо как исполнение желания, либо как сопротивление «материала» при попытке добиться этого исполнения. При этом исполнение желания или сопротивление материала желания, по сути, выполняют одну и ту же функцию — они придают определенность через иного, создают поверхность, границу или «кожу» желающего существа. Иными словами, само желание удостоверяет человека как определенное сущее. Исполнение желания и сопротивление «материала» при попытке исполнения желания лишь по видимости проясняют существо дела. В действительности «движение» идет не от субъективности, которая подтверждается и конституируется посредством отношения с иным (акт исполнения желания, сопротивление и т.п.), а желание удостоверяет субъект. Субъект получается лишь как постоянное мультиплицирование желания, удостоверяющего само себя.

Для прояснения существа дела обратимся к работе Ж.Деррида

<sup>14</sup> Вообще, существо человека не должно даваться как нечто изолированное, поэтому можно было бы говорить о со-существо.

«Почтовая открытка», где он как раз и затрагивает данную проблему.

Деррида в одной из частей «Почтовой открытки» деконструирует знаменитую работу Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия». Фрейд в данном произведении основывает свою гипотезу на игре маленького Эрнста и господствующем в психологии принципе удовольствия, или, как сокращает Деррида, РР (*principe du plaisir*). В самом деле, что есть более естественное для организма, чем стремиться к удовольствию и избегать неудовольствия. Казалось бы, все очень просто. Но случаи с навязчивым повторением в сознании психического больного травматической ситуации никак не согласуются с главенством данного принципа. В самом деле, зачем психическому аппарату навязчиво восстанавливать травматическую ситуацию, переживание которой никак нельзя оценить как удовольствие? Процесс, по мнению Фрейда, протекает следующим образом: травматическая ситуация возникла в результате не страха, не боязни, а испуга. Испуг отличается внезапностью, его не ожидают, и психика не имеет возможности подготовиться, чтобы аккумулировать отрицательную энергию. Со страхом, тревогой и другими чувствами дело обстоит проще, ибо сама подготовленность психики к отрицательному воздействию позволяет нивелировать негативные последствия. В случае же испуга психика человека, навязчиво восстанавливая травматическую ситуацию, пытается «связать эту огромную массу ворвавшихся раздражений, чтобы затем свести ее на нет».<sup>15</sup> Возбуждение должно быть погашено, связано (*binden*). «Со всех сторон будет привлечена активная энергия, чтобы создать соответственное высокое энергетическое заполнение вокруг пострадавшего места. Создается сильнейшая компенсация, для осуществления которой поступают своим запасом все другие психические системы...»<sup>16</sup>

Другим принципом, который руководит психической жизнью, является принцип реальности, или РР (*principe du réel*). Он как бы ограничивает и корректирует действие принципа удовольствия. Функционирование данного принципа не вступает в противоречие с принципом удовольствия. Принцип реальности — лишь слуга, который, выполняя роль господина, старается отложить исполнение желания. Для Фрейда «принцип реальности» — это корректи-

<sup>15</sup> Там же. С.398-399.

<sup>16</sup> Там же. С.399.

рующая функция, которая, «не оставляя конечной цели — достижение удовольствия, откладывает возможность удовлетворения и временно терпит неудовольствие на длинном окольном пути к удовольствию».<sup>17</sup> Принцип реальности и принцип удовольствия как бы растут из одного корня, но, при первом приближении, главенствующим будет принцип удовольствия, принцип реальности оказывается только его слугой, лейтенантом, курьером.

Однако навязчивое повторение, которое демонстрирует невротический больной, выводит нас за пределы принципа удовольствия и заставляет искать более глубинные причины такого поведения. Феномен повтора неудовольствия вынуждает нас отыскивать нефеноменальный источник, или погружаться в бессознательные процессы. Это есть первичные психические процессы или *pp* (*processus primaire*), в отличие от сознательных, вторичных процессов. Необходимо подчеркнуть особый характер первичных процессов, которые по своим свойствам оказываются аналогом *différance* Деррида: «Мы установили, что бессознательные душевные процессы сами по себе находятся «вне времени». Это прежде всего означает, что они не упорядочены во времени, что время ничего в них не изменяет, что представление о времени нельзя применить к ним».<sup>18</sup> Задача же вторичных, сознательных или предсознательных процессов — связывать энергию первичных процессов, которая иногда прорывается в виде фобий, навязчивых повторений, неврозов и т.д. в сознание. Функционирование данных процессов Деррида сводит к схеме:

PP (+PR)

*pp*

Данное уравнение описывает неопозиционную, атетическую схему функционирования принципа удовольствия, т.е. *PP* и его модификацию: слуга *PR* может утверждать свое господство, лишь будучи связан с *pp*, не выступая в качестве оппозиции *PP*. Психический аппарат стремится частично соединить, связать возбуждения без оглядки на принцип удовольствия, никогда не противореча

<sup>17</sup> Там же. С.399.

<sup>18</sup> Там же. С.397. — В данном вопросе Фрейд улавливает недостаточность «обычного времени» для описания функционирования психики человека.

ему, не выступая против него. Возникает определенная опосредующая между PP и pp зона, которую Деррида характеризует как *différent*, или индифферентную. Эта зона есть «кольцевой маршрут между PP и pp»,<sup>19</sup> которая обладает свойствами *структуры*, т.е. и структура и сжатие — в едином жесте.

Для нормального функционирования психики необходимо погашение той энергии, которая подчас прорывается извне или изнутри и готова нарушить функционирование системы, все ее связи и структуру. Здесь Фрейд оказывается перед проблемой жизни и смерти, Деррида, например, так определяет эту проблему: жизнь смерть (*la vie la mort*), соединяя воедино два слова без дефиса, запятой или союза, как нечто единое, как объединяющее в себе противоположности *différance*. Навязчивое повторение проявляет в организме стремление не только к погашению энергии, но и к определенному «затуханию» жизни, нирване, возврату к неорганике. Организм стремится не только к восстановлению какого-либо прежнего состояния, но в нем наличествует внутреннее консервативное стремление к возврату к «доживому» состоянию. В этом смысле, согласно Фрейду, «целью всякой жизни является смерть».<sup>20</sup> Но это не простое, «чистое» умирание, на что обращает внимание Деррида: «...организм хочет умереть только по-своему...».<sup>21</sup> Смерть вписана в жизнь, а жизнь вписана в смерть. Сам же принцип удовольствия оказывается в конце концов подчиненным смерти: «Принцип удовольствия находится в подчинении у влечения к смерти, он сторожит вместе с тем и внешние раздражения, которые расцениваются влечениями обоего рода как опасности, но совершенно отличным образом защищается от нарастающих изнутри раздражений, которые стремятся к затруднению жизненных процессов».<sup>22</sup>

Когда Фрейд описывал игру маленького Эрнста, он выделял в ней две стадии: стадию «fort» («прочь»), когда малыш откидывает игрушки, и стадию «da» («вернись»). Фрейд трактует эти стадии как законченную игру, как возмещение утраты матери. Главенст-

<sup>19</sup> Derrida, J. *La Carte Postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris. 1980. P.373.

<sup>20</sup> Фрейд З. *Психология бессознательного*. М., 1990. С.405.

<sup>21</sup> Там же. С.406.

<sup>22</sup> Там же. С.424.

вующую роль играет последняя стадия, которая и приносит удовольствие от обретения того, что было ранее малышом утрачено. Однако Фрейд выделяет еще один момент, момент своеволия: мальчик начинает играть активную роль, он управляет процессом, присваивает себе свойство матери, которая в «реальности» может по своему усмотрению уйти или вернуться. Все это позволяет Деррида увидеть, что каждый этап игры представляет собой законченное целое. Смысл игры вовсе не в том, чтобы наконец обрести утраченное, хотя это также нельзя упускать из виду. Смысл именно в том, что мальчик присваивает себе активность как в моменте, который приносит неудовольствие (уход матери, который трансформировался в *fort*), так и в моменте игры, когда игрушка (или мать) возвращаются. Это подтверждается тем, что игра вначале имела лишь первую фазу. «Здесь речь идет об отношении к себе как отношению к другому, ауто-аффекции *fort:da*, которая дается, берется, посылается и предназначается, удаляется и приближается своими собственными шагами, шагами другого». <sup>23</sup>

Получается, что самое важное — это не удовольствие или неудовольствие, а момент присвоения, свойственности (*appropriation*). В этой связи стоит вспомнить фрагмент из рассматриваемой работы Фрейда, посвященный смерти как цели жизни: «Рассматриваемые в этом свете влечения к самосохранению, к власти и самоутверждению теоретически сильно ограничиваются; они являются частными влечениями, предназначенными к тому, чтобы обеспечить организму собственный путь к смерти и избежать всех других возможностей возвращения к неорганическому состоянию, кроме имманентных ему». <sup>24</sup> Здесь заключена определенная амбивалентность: с одной стороны, влечение к власти и самоутверждению оказывается подчиненным стремлению к смерти, но, с другой стороны, наличествует стремление к собственной, имманентной данному организму смерти, а не просто к смерти. Деррида выделяет именно последний момент «свойственности», имманентности, тенденцию к освоению. Жизнь и смерть не противопоставляются — они обе подчиняются движению освоения. Именно поэтому нет оппозиции между ними, и Деррида описывает их единым/двойным термином «жизнь-смерть». Тенденция освоения, свойственности более «фундаментальна», чем сама жизнь или

<sup>23</sup> Derrida, J. Op. cit. P.430.

<sup>24</sup> Фрейд З. Указ. соч. С.406.

смерть. «Жизнь и смерть не противопоставляются в ней»,<sup>25</sup> Именно поэтому логика освоения не вписывается в традиционную структуру S есть P. Жизнь и смерть противопоставляются лишь как «слуги» единого движения освоения. Для самого же освоения они являются безразличными. Таким образом, вырисовывается экономика смерти как закон освоения (oikos может быть переведен и как собственность, свойственность), которая господствует и над принципом удовольствия и над самой жизнью смертью (la vie la mort). В этой экономике смерти «PP, господин, не является господином, субъектом или автором. Он только поверенный, эмиссар, почтальон, почти что курьер».<sup>26</sup>

Теперь вернемся к прерванному рассуждению, предварительно суммировав раскрытое Деррида. Желание, которое требует удовлетворения и которое на первый взгляд контролируется принципом удовольствия и корректируется принципом реальности, на самом деле проявляет иную структуру: цель желания — это удостоверение своей собственности, т.е. удостоверения самого себя. И в этом удостоверении своей собственности, свойственности (в терминологии Деррида) оно пользуется как своими слугами двумя разобранными Фрейдом принципами: принципом реальности и принципом удовольствия. Не исполнение желания — цель желания, а достижение удостоверенной субъективности. Это стремление идет от того, что желание не является неким добавком к субъективности, и субъективность посредством желания манифестирует саму себя. Как раз наоборот, субъективность (свойственность, собственность) — это своеобразный результат желания. Желание желает поистине лишь само себя, а не своего собственного удовлетворения (неудовлетворения), поскольку через удовлетворение (неудовлетворение) желание осуществляет процесс самоуверения. Субъективность же, или удостоверенность, возникает скорее не как результат движения желания, а как само функционирование этого движения. Иными словами, человеческий топос как живое существо или то, с чего мы начали и к чему стремимся прийти, — пространство театра Юма — не есть данность, его просто нет, оно конституируется в тех процессах, которые мы пытались разобрать — превосхождения и желания.

Теперь остается рассмотреть следующее. Мы выяснили, что

<sup>25</sup> Derrida, J. Op. cit. P. 397.

<sup>26</sup> Ibid. P.427.

субъективность есть результат — но, конечно, не результат как некая данность, а скорее самоудостоверяющееся движение — интенционального процесса, который в сфере экзистенциальности может быть рассмотрен как самоконституирующееся желание. Откуда же появляется само желание, которое «потом» через самоконституирование удостоверяет себя, и через это удостоверение удостоверяет субъективность? И здесь мы попадаем в ситуацию «герменевтического круга».

И это стоит подробнее разобрать. Мы так или иначе в наших рассуждениях идем от данности, которая есть субъективность, поскольку в рассуждение всегда вписывается манифестация нашего Я. Структура следующая, и она по сути есть структура со-бытия в сфере языка: помысленное приобретает форму высказывания или так или иначе с ним соотносится, поскольку высказывание выступает как форма-эффект самой мысли и без этой формы-эффекта не может вообще существовать. Другое дело, что сразу же возникает несоответствие между высказыванием или тем, что в наше время именуют означающим и самой мыслью, или означаемым. Поэтому мы имеем дело со следующими областями:

1) с денотацией или индикацией, или непосредственным соотношением высказанного к внешнему положению дел;

2) с манифестацией, которая именно через субъект получает возможность связности и вообще существования;

3) с сигнификацией, или связью с другими сериями высказываний, а также с общими понятиями.<sup>27</sup>

Все выделенные области настолько взаимосвязаны, что могут быть помыслены лишь одновременно. Исчезновение одной из областей в принципе делает бессмысленным само существование других. Иначе говоря, без манифестации, которая вводит в данную структуру субъект, Я, невозможно само высказывание, и, следовательно, сама мысль.

Но тогда получается, что так или иначе мы, имея внутреннюю встроенность субъекта в акт мышления, затем его ликвидируем

<sup>27</sup> Делез выделяет еще четвертое измерение — смысл. Здесь не место разбирать эту довольно интересную и сложную проблему, поэтому ограничимся лишь определением смысла. В отличие от Делеза, мы склонны считать, что смысл — это, скорее, не четвертое измерение, а соотношение между указанными областями, которое есть интенциональная открытость, возникающая в процессе понимания. Об этом см. в главе III.

(театр Юма), чтобы потом попытаться его конституировать в процессе интенционального движения, которое мы разобрали в экзистенциальной сфере как процесс самоудоверения желания. Не является ли это прямым «передергиванием» и «подтасовкой»?

Рассмотрим еще более подробно схематику высказывания. Любая выделенная область не есть область, где мы можем констатировать одно направление или действие одного сущего. Так, сама структура высказывания изначально включает в себя мысль и выражение, иначе говоря, дается всегда как связь. Даже более того, дается именно связь, которая их соединяет, и она «первична» по отношению к связываемым сущим. Именно это, возможно, вызвало рассуждение Фердинанда де Соссюра о том, что язык — это сфера чистого различия, т.е. единственно, что мы можем удостоверить в отношении языка, это различие (ясно, что само различие сводится к связи и эту связь манифестирует). В сфере денотации или импликации мы также удостоверяем первичность связи, которая связывает означаемое положение дел с высказыванием. В денотации мы также имеем структуру первичной положенности связи. Это же самое можно сказать и о сигнификации, которая также дается прежде всего как связь.

Иначе говоря, мы имеем на первом этапе — когда мы еще не нигилировали субъективность — не столько субъективность, сколько структуру, которая говорит прежде всего о связи. Но что такое сама связь? Связь по сути своей и есть интенциональная открытость. И эта интенциональная открытость становится явленной, когда мы ликвидируем субъекта. Таким образом, первоначальное движение от субъективности к десубъективации проявилось для нас первичность связи. Но связь — это связь в сфере со-бытия всего сущего. То есть мы лишь подтверждаем со-бытийность события бытия. И это подтверждение проходит круговым маршрутом. Этот круговой маршрут не останавливается на десубъективации, а неизбежно продолжается до самоудоверения субъекта через структуру желания (в сфере экзистенциальности) или через структуру чистой интенциональности в процессе превосхождения (в сфере экзистенциальности).

Схематика желания выстраивается подобным образом. Желание также «желает сказать» и говорит. Говорит же оно о первичной связанности субъекта желания и объекта желания, об их изначальной взаимоположенности в со-бытийности, но не в сфере лишь

языковой означенности, а в сфере экзистенциального означенного бытийствования. Конечно, эти две сферы также не могут быть даны изолированно друг от друга, и все сказанное о сфере языка применимо к жизненной сфере желания. Именно поэтому можно говорить о языке желания и о внутренней инкорпорированности желания в язык. Желание желает самого себя и своей самоуверенности. И эта уверенность ведет нас к уверенности субъекта желания. Мы также подаем в ситуацию кругового означивания ситуацию «герменевтического» круга. Желание изначально дается как желание субъекта, но затем мы видим, что субъект есть то, что возникает в процессе развертывания желания. Желание отсылает к субъекту, а субъект отсылает к желанию, т.е. оба отсылают нас друг к другу. Но нужно вспомнить еще и следующее: герменевтический по сути своей процесс раскрывает перед нами само желание. Желание субъекта и желание объекта — это лишь те полюса, которые выстраиваются на основе первичной связанности и взаимоположенности. Желание интенционально по своей структуре, оно есть по сути интенциональность открытости, которая к тому же (и это касается и сферы языковой означенности, как одна из сущностных ее характеристик, которую мы отдельно не выделяли) обладает характером креативности. То есть желание и интенциональность говорят и приводят к той открытости, которая дана человеку изначально, и которая есть свобода.

Теперь остается выяснить еще один момент. Мы оказываемся в герменевтическом (но открытом и открывающем свободу) круге, который все же заключает в себе момент «порочного» кругового движения. Можно ли его избежать? Без сомнения, можно попытаться двинуться в направлении все более и более углубляющихся отсылок, общая схематика которых — это причина-действие. Но данная схематика также по своей сути имеет внутри себя это же самое круговое движение, но с той лишь разницей, что разрывается со-бытийность сущего, которая позволяет нам хоть как то удостоверить самих себя. И это удостоверение есть открытое и свободное удостоверение, ибо сущность человеческой экзистенции — свобода.

#### 4. Свобода

Мы уже ранее упоминали о понятии «свобода» как о сущностном моменте со-бытийности человека. Однако свобода требует

более пристального рассмотрения, тем более что она является существенным моментом как человека, так и его ситуации. Свобода, как Бытие, Бог, причина, являлась предметом пристального внимания на протяжении всей истории философии. От одного только слова «свобода», как говорил Гегель, распрямляются плечи и дышать становится «свободнее». Она придает подчас смысл нашей жизни, питает надеждой. Надеясь смыслом и надеждой, она является целью, которая, следовательно, формует со-бытийность человеческой ситуации по всем «плоскостям» сферы со-бытийности события. Она является и нашей целью. Итак, свобода — наша цель.

#### 4.1. Свобода как ускользаемость, непостижимость

Без сомнения, описывать свободу, не пытаясь затрагивать необходимость, — пустая затея. При взгляде на свободу сразу же с навязчивой неотступностью возникает необходимость. Свобода/необходимость — как связка альпинистов. Как правило, к свободе подходят, когда мы оказываемся в тушике необходимости, когда не хватает «воздуха» под напором детерминизма, когда наступает «смерть» движения и развития. Вот тогда и вспоминают о свободе, чтобы не задохнуться. Но свобода — не просто «Deus ex machina», «спасающий» сюжет театрального действия, и не гипотеза «ad hoc», «спасающая» теорию от вторжения и, следовательно, упраздняющая в самой сердцевине эту теорию. Она — тотальное спасение, и поэтому — цель. Мы же воспользуемся выводами, которые позднее получим при анализе учения о четырех причинах Аристотеля, а именно о том, что причины также являются со-бытийными причинами и, следовательно, «подчинены» со-бытийному движению. Начнем с цели, с телоса, с конца, т.е. начнем со свободы. Этим самым мы еще раз пройдем герменевтический круг со-бытийности, но поскольку наша цель, конец, телос — свобода, то мы изначально разрываем этот круг, круг, который является кругом лишь по названию, т.е. символически означен, символически со-бытийен. Иными словами, мы отправимся в путешествие путями свободы именно свободно, т.е. тропами, идущими от свободы, а не навязанными нам необходимостью. Именно тогда нам, возможно, удастся увидеть свободу во всей ее первозданной и ослепительной чистоте, тот идеал, к которому навязчиво стремится мышление и который не имеет ни одного «пятнышка» необходимости, и который, в конечном счете, заставит яркий свет свободы

сделаться абсолютным мраком необходимости.

Правда, еще Гегель говорил, что абсолютный свет равен, или, вернее, неотличим от абсолютного мрака (когда он разбирал ничто и бытие). Это была лишь иллюстрация, довольно воляная аналогия. Но думается, что это не дало повод Гегелю спутать бытие и ничто, мрак и свет. И мы не будем, по возможности, в той мере, в какой нам это дает сама природа и возможность нашего мышления, приписывать с самого начала свободе необходимость, пусть снятую, абсорбированную, усвоенную и т.п. В начале или есть свобода, или ее нет. И это не требование ограниченного рассудка, застрывшего на односторонности понятия и не имеющего в себе силы признать свою ограниченность и смиренно уступить место диалектическому разуму, а законное требование нашего мышления, преодолевающего и одно и другое (рассудок и разум) и стремящегося исходить из высшего и твердого, насколько это возможно в начале, понятия свободы.

В этом отношении мы, как может показаться на первый взгляд, отступаем от со-бытийности любого сущего. Действительно, ставя с самого начала как принцип функционирования системы метафизики свободу в отрыве от необходимости, не связанную с ней в со-бытийности, мы этим самым разрушаем саму со-бытийность, поскольку свобода дается как отсеченная от необходимости, которая также формует и подчиняет сущее. Но, во-первых, речь идет о начале движения свободы, поэтому свобода дается в высшей ее чистоте. Во-вторых, и это самый главный аргумент, свобода есть то, что оставляет со-бытийность события открытой, т.е. то, что изначально дает раскрытость и незамкнутость со-бытию. Наконец, свобода вступает в мир с человеком, который, сберегая ее, сберегает и свою человечность, и поэтому в со-бытийности человеческой ситуации она, как принесенная человеком, организует и делает это пространство человеческим. Далее, мы проводим описание свободы, и этим самым мы вписываем свободу на первый взгляд в сферу человеческого при-сутствия, и этим самым свобода предстает перед нами как некая зафиксированная данность. Но проблема заключается в том, что мы как раз пытаемся не описать, о-пределить/о-пределить свободу, а наоборот, свободой описывать круг человеческого при-сутствия в со-бытийности. Иначе говоря, движение идет от свободы через свободу к свободой.

Итак, свобода в ее высшем, чистом и начальном понятии не допускает компромисса. Далее мы увидим, что именно допущение как раз такой свободы, которая приносится в мир человеком и именно им раскрывается в со-бытийности события, дарует в конечном счете жизнь всему универсуму человеческого присутствия, ибо в противном случае мы «задохнемся» в оледенелости детерминизма. Иначе говоря, свобода в ее высшем, и одновременно начальном, значении — это полная неподвластность и неопределяемость всем подходам, которые идут от детерминизма. Она также не подчиняется и диалектике в ее марксистском или гегелевском вариантах, поскольку диалектика, несмотря на все свои заверения, все же есть «плоть от плоти» детерминистского подхода. В соотношении свободы и диалектики дело обстоит примерно так же, как в соотношении Веры и диалектики в системе Серена Кьеркегора, когда необходимо предельное «сальто-мортале» человеческой души, чтобы преодолеть и вырваться из пут тотальности.

Та же свобода, которую мы получаем в результате какого-либо процесса, не является подлинной свободой, а только ее аватара, аватара свободы в мире, практическая или теоретическая ее инкарнация, которая потеряла ее «божественную» природу и слишком напоминает нам ущербную необходимость детерминизма: подлинная же свобода «мерцает» внутри необходимости. И эта инкарнация свободы становится самой необходимостью, ибо теряет ту изначальную открытость, передавая ее миру, где обнаруживается лишь в своем неприсутствующем присутствии. Но, оказавшись сочлененной с необходимостью, соотносясь с ней, она опутывается необходимостью и умирает как свобода.

Но эта смерть свободы в наличном присутствии не напрасна: она дает открытость миру, человеку, в конечном итоге саму жизнь, ибо жизнь есть прежде всего то, что стремится выйти из-под власти необходимости и тянется, как растение, к солнцу-Свободе, ибо жизнь, как и человек и его мышление, познание, понимание в конце концов и начале начал — это не просто воплощение свободы, а сама свобода. Свобода — это вечная созидающая, формующая и постоянно действующая в присутствии причина со-бытия мира. Она, свобода, есть, присутствует, но непознаваема в том смысле, как это обычно подразумевают под этим мыслительным актом, который представляется как завершенность и о-пределенность/определенность. Но она познаваема в ином смыс-

ле, в смысле интенциональной направленности познания. В этом случае познание — не результат, а движение в открытый простор.

И поэтому мышление ищет ее, свободу, как панацею от детерминизма, ищет ее везде, углубляясь в физику элементарных частиц и нейрофизиологию головного мозга, в бесконечность Вселенной и бесконечность времени, в непостижимость Бога, и этими тропами познания отодвигает свободу в любую форму неприсутствия, тогда как именно открытость, незамкнутость присутствия есть подлинное «место»/атопон свободы. Но сам путь познания свободы, которым идет мышление, — путь непознаваемости и неприсутствия, ибо пока присутствие и познаваемость идет не от свободы, не дается как ее интенциональная раскрытость в событийности события, мы вечно будем оказываться в жестких рамках необходимости. И в этом смысле нет ничего непостижимее свободы, ибо пока постижение понимается как данность, как заверченный, «закрытый» результат, до тех пор свобода будет ускользать в непостижимость неприсутствия и бездну любых форм трансценденции, парадоксальности и непредсказуемости. Например, свобода «поселяется» в Боге. Свобода Бога есть его трансцендентность миру, его непостижимость. Но уже в отношении Бога мы видим, что неприсутствие Бога в мире может быть дано одновременно как его полнейшее присутствие, раскрывающее истину мира.

Но пока мы проследуем путем необходимости, который нам навязывается нашим мышлением. Мы уже выяснили, что на этом маршруте свобода предстает перед нами как непостижимость. Ускользая от нашего пристального взгляда, умерщвляющего и расщепляющего живую ткань в мире и в нас самих, свобода оставляет нам раскрытую, постигнутую, а потому ставшую ей ненужной и абсолютно чуждую оболочку, которая есть не что иное, как постигнутая свобода, а следовательно, необходимость. Такая личина, кожа-оболочка, след, больше не нужна свободе, она «выбрасывает» эту личину, и мышление жадно набрасывается на нее, надеясь, что наконец удалось постичь и уловить свободу в сетях рефлексии. Но на поверку оказывается, что это всего лишь необходимость. «Жажда» свободы не утолена, а лишь возросла от «соленой воды» личины свободы. Чтобы не потерять свое реноме, мышление утешает себя тем, что поднялось еще на одну ступень в процессе познания или постижения свободы. Эта лестница, по представлению мышления, ведет как раз к свободе. Но одновременно этот

путь — в никуда, ибо он ведет в непостижимость, ибо он упирается в «Стену рая», как понимал ее Н. Кузанский.

Может быть, нам поможет эта скинутая свободой личина? В самом деле, мы «*владеем*» личиной, след неприсутствующей свободы. Но, может быть, мы сможем найти связь свободы с ее личиной. Действительно, даже если мы соотнесены лишь со следом, исчезающим следом на песке свободы, то он необходимо имеет связь с оставившей ее свободой. Но в том-то и дело, что мы должны изменить наше «*владение*», ибо еще является вопросом, кто кем «*владеет*». Мы можем подойти к свободе лишь через со-бытийность. Но для этого мы до конца должны пройти круг необходимости, который окажется кругом свободы.

Итак, рассмотрим связь свободы и ее личины. Мы имеем «факт», «факт» бытия непостижимой свободы и сразу за ним появляющийся факт необходимости, которая есть сброшенная личина свободы и которая была когда-то свободой. Но эта связь свободы и ее оболочки-личины, следа, — простодушная приманка нашего мышления, надувавшего связь со свободой. Мы пытаемся сделать ее подчиненной необходимости, ибо этим самым мы заразим через связь со своей личиной саму свободу эпидемией необходимости. Однако эта эпидемия закончится летальным исходом не только для свободы, но и для самой необходимости, которая, упразднив свою причину и основу, этим самым ликвидирует и себя саму. Упраздняя же саму себя в попытке поймать свободу, необходимость упраздняет и саму эту попытку. Иными словами, свобода не постигается через связь со своей личиной, которая стала необходимостью. В лучшем случае свобода оказывается той целью, которая манит и зовет нас в бесконечный путь познания. Этим самым, кстати, свобода спасает мышление от всезнания догматизма, от остановки в движении в процессе познания.

Итак, мы видим, что связь со свободой, если мы идем от ее следа, который так или иначе подчинен необходимости, также оказывается непостижимой, она оказывается, как и свобода-ничто, отсутствием в мире, сама связь-ничто свободы-ничто с ее личной-бытием не заражает свободу необходимостью и наличием (но не присутствием, ибо свобода как раз присутствует в бытии, дает бытию стать со-бытием) в бытии. Мы видим, что своими перерождениями свобода, как старец Протей, дарует жизнь самому постигающему мир и свободу мышлению. Мы видим следы свободы, но

никогда саму свободу. Ближайшее невидимо, глаз никогда не увидит сам себя, в лучшем случае отражение-двойник в зеркале, который симулирует под глаз, лишь образ глаза. Свобода — это тотальная бесконечность, бесконечность бесконечностей. Она есть то, что можно окликать как Абсолют, ничто, ибо она со-гласуется с ними.

Свобода творит мир как со-бытие, и прежде всего человеческое со-бытие. В этом смысле она формирующая причина исторического движения. История предстает перед нами как иллюстрация при-сутствия свободы. Мы можем через познание со-бытия истории, постоянно держа в уме ее феноменальную оболочку — необходимость, прийти к ощущению при-сутствия свободы, ибо никакие открытые<sup>28</sup> законы не сделают свободу (которая, участвуя в со-бытийности события истории и потому не принадлежит какому-либо из трех времен) в истории необходимым законом. Она в со-бытийности вырывается из времени, ибо, являясь формирующим началом, формирует тотальность времен. Таким образом, любые попытки через историю как, казалось бы, ее вотчину прикоснуться к ней, познать и сразу же через познание сделать ручной, доступной и, следовательно, необходимой, также терпят неудачу. Все утопии, которые навязчиво преследуют мыслителей от Платона («Государство») до Маркса (коммунизм) и христианских мессианских ожиданий Страшного Суда, — иллюстрация сказанному. История как ставшее, прошедшее, а не как процесс постоянного и бесконечного движения — это свалка оболочек-личиц свободы, т.е. необходимость. Проникновение в свободу истории может быть дано лишь тогда, когда история оказывается не прошлым, а со-бытийно настоящим и будущим, когда проживающее настоящее становится одновременно прошлым и будущим, а прошлое — настоящим. Чаще же всего действие мышления таково — если что-то произошло в истории, если что-то мы зафиксировали, пред-ставили перед нашим мыслительным взором, значит, оно необходимо. Если, наконец, что-либо существует, значит, оно необходимо и, следовательно, имеет достаточные основания для своего существования. В со-бытийности же необходимость случайна и связана со сферой свободы, а случайность — необходима.

Но так или иначе, в историческом движении даже через обо-

---

<sup>28</sup> Открытые — выпущенные на простор со-бытия.

лочку-эманацию свободы проглядывают следы ее самой. Это уже упомянутая случайность. Она преследует нас на каждом шагу Истории, опровергая и уничтожая необходимость, необходимость как тотальность истории. Недаром О.Шпенглер предостерегал от понимания истории как необходимости, предлагая взамен «ощущение судьбы», которое в противовес причинности (читай: необходимости) дает возможность вступить в экзистенциальное поле со-бытия и через это экзистенциальное поле со-бытийности прикоснуться к открытости свободы.

Это касается и истории философии. Да, конечно, был и есть целый ряд мыслителей, которые пытались так или иначе ликвидировать свободу в том пространстве, где она находит свое сущностное обоснование — в философии. Это происходило как попытка дать определение/о-пределивание свободы или как попытка, например, Гегеля или Маркса, вписать свободу в общую схематику функционирования системы. Но дело в том, что свободу невозможно определять/о-пределивать, а наоборот, через свободу происходит определение/о-пределивание со-бытийности, поэтому движение должно идти от свободы к свободе через герменевтический круг, захватывающий тотальность со-бытия, а не просто к свободе, что реально оказывается путем от необходимости к свободе, в результате которого мы имеем путь от необходимости к необходимости же. Вписывание свободы в общую схему — более корректный путь интеллектуального движения, но и при нем движение должно идти от свободы, которая формирует общую схему системы через со-бытийность всего сущего.

Показательно при этом само осмысление историко-философского движения. В этой сфере также осуществляются постоянные попытки увидеть необходимость движения развития в философии. Наиболее, наверное, поучительна в этом отношении система Гегеля, где каждая система философии, существовавшая до него, через соотношение с логическим развитием идеи оказывается необходимой. Таким образом познанное историческое движение в философии оправдано и совершенно, но одновременно завершено. Но и здесь зияет лакуна, разрыв, через который можно увидеть при-сутствие свободы. Прежде всего — «злополучное» завершение исторического движения идеи. История философии не завершилась, и этой незавершенностью опровергается сам метод Гегеля. Наконец, подозрительна сама идея преемственности историко-

философского процесса, пусть даже преемственность выступает как снятие (*Aufhebung* — упразднение и сохранение одновременно — довольно неудачно переводится как *снятие*). Каждый мыслитель, «работающий» в пространстве философии, как уже было рассмотрено, оказывается в ситуации нелокализованного пространства, т.е. начинает заново и момент знания и усвоения предыдущего развития, конечно, присутствует, но не является единственным, решающим и определяющим, поскольку опять же речь идет о со-бытийности исторической ситуации. Историко-философское движение, особенно когда это касается переломных этапов, меняющих метод, проблематику, даже словарный инструментарий, лишь с известной натяжкой можно рассматривать как сквозной процесс. Таким образом мы могли бы поступать, если бы философия являлась полностью обособленной сферой, настолько трансцендентной иным областям реальности, что идеальный мир Платона оказывался бы по сравнению с этой сферой «плотно-материальным». Но в этом случае мы, во-первых, как люди, принадлежащие к ситуации мира, ничего бы не могли сказать, а, во-вторых, философия в этом случае лишалась бы любого значения и смысла. История и история философии, в частности, совершенна в своей незавершенной открытости, интенциональным броском в будущее и через этот бросок — в иное измерение времени.

Итак, в истории философии мы можем «увидеть» утверждение открытости свободы, разрушающей любые попытки определения, которое так или иначе идет от необходимости.

#### 4.2. Со-гласование, со-бытие и свобода

Но вернемся назад и окинем взором путь, который мы проделали в поисках свободы, чтобы двинуться далее. Человеческое познание, овладевая универсумом, идет к свободе и формируется ею же, поскольку именно свобода дает открытое пространство для совершенно незавершенного движения. Но при этом человеческое познание пытается описать универсум как тотальную необходимость, тотальный детерминизм, поскольку мышление, не открыв в себе еще свободу, которая зачеркнет все предыдущее движение, выступает как мышление-как-необходимость. Но мышление-как-необходимость ликвидирует само себя, лишь следуя по этим тропам. Путь, который оно должно пройти, путь необходимости, закругляясь в герменевтическом круге (еще раз подчеркнем, что речь

идет не о традиционном герменевтическом круге, когда общее познается через единичное и т.п.; герменевтический круг — как используется это понятие в данной работе — это «собирательное название» для необходимого кругового движения познания в различных сферах), дает нам предельно застывший детерминизм, который в своем предельном напряжении «рассыпается» и освобождает место для свободы.

При осуществлении первого круга мышление следует скорее «апофатическим» путем, приходя к существованию свободы через отрицание результата движения. Познавая мир как необходимость, мышление, по сути, не выходит из самого себя, и этим самым ликвидирует само себя, ибо изначальная интенциональная открытость мышления при данном рассмотрении не учитывается. Но свобода оказалась при этом полностью трансцендентной миру и человеку, а необходимость является своеобразной эманацией свободы. Однако связь эманации свободы и самой свободы столь же проблематична и непостижима, как сама свобода, и оказывается по сути самой свободой.

Теперь вернемся немного назад. Мы говорили, что мышление «видит» следы присутствия свободы, и эти следы предстают перед ним как необходимость. Но что же такое необходимость? Это — «не обходимость», или невозможность обойти на пути к свободе или «необходимость», как то, что насущно требуется для этого пути? Или вместе два значения — насущность невозможности миновать этот путь? Скорее всего, динамика движения говорит, что мы должны «использовать» оба значения, слитые воедино. Пойдем далее. Следы свободы являются необходимыми, т.е. они не только оказываются необходимостью, но и говорят о том, что сама необходимость насущно требует свободы и ее присутствия. Но присутствие свободы не дает нам предугадать, каковы будут следующие ее шаги, следующие следы, свобода вырывается из-под подчинения трем временам, ибо ее присутствие как открытости разрывает любую жестко заданную схему, и прежде всего схему трех времен. Но вступление в это открытое пространство довольно опасно: мы тогда признаем полную Тотальную свободу и — ничего более. Но полная свобода не даст нам и шагу ступить, ибо разрушает любые определения, любые замкнутые схемы, этим самым лишая нас какой-либо почвы для пути. В то же время признание свободы тотальной и единственной, по сути, эту свободу уничто-

жает, ибо сразу же говорит о невозможности иного, а следовательно, делает из свободы необходимость.

Получается в конечном итоге следующее. Либо есть необходимость и связанная с ней свобода. Но при этом допущении необходимость так или иначе подчиняет себе свободу, что приводит нас к удушению свободы и самой необходимости. Путь явно тупиковый. Либо есть одна необходимость, свобода же возникает в результате незнания или безграничности пространства и времени и их познания. В этом случае мы также приходим к тому же результату, что и в первом допущении. Либо есть «независимая» от необходимости, т.е. от любой связи с ней, свобода. В этом случае свобода становится полностью трансцендентна миру, аналогом Ничто, о котором и говорить-то нечего, ибо молчание об этом изначально вписано в данную диспозицию, ибо свобода не будет уловлена никакой связью и никаким словом. Вдобавок при этом решении «внутри» самой свободы мы «увидим» одну только свободу, которая теряет любые определения, а значит, и говорить о ней можно что угодно. Либо свобода есть непостижимость, связь которой также непостижима. А необходимость есть непостижимо след этой непостижимости и полностью «подчинена» Свободе. В этом случае свобода так же упраздняет саму себя, ибо Тотальность свободы ничуть не лучше тотальности необходимости.

Таким образом, все варианты — тупиковые, они ни к чему нас не приводят. Попробуем еще раз рассмотреть непостижимость свободы. Если мы говорим о непостижимости свободы как о своеобразной закрытости, закрытости к постижению, то мы действительно попадаем в тупик. Следует по-иному понять непостижимость свободы. Непостижимость в данном случае говорит об открытости и о том, что нужны иные способы постижения ее присутствия, прежде всего как со-при-сутствия.

Путь, по которому мы пытались до сих пор идти, следующий: мы подошли к Свободе как непостижимости, ускользаемости как к вечно открытому вопросу. Мы, по сути, старались вывести ее за «рамки» всего сущего и даже упразднить всякую связь с ней, ибо связь со свободой, познание свободы, нам казалось, упраздняют саму свободу, делают ее подчиненной необходимости. Мы, по сути, должны на этом пути оставить любую надежду на вступление с ней в любой контакт. Но так ли она недостижима, трансцендентна? Если допустить такое, то и говорить о Свободе нечего, как, впро-

чем, и о самой возможности присутствия ее.

Но мы мыслим о Свободе, мы о ней думаем, и никто, даже «сама свобода», не может нам в этом предприятии воспрепятствовать. Мы делаем свободу объектом своей мысли, некой мысленной реальностью, наконец, говорим о свободе воли, о свободе человека и т.п., т.е. делаем ее неким сущим, или неким способом бытия сущего. В нас ли, в наше мышление ли мы «поселяем» свободу, или сами вступаем этим жестом во владения свободы — от этого суть дела не меняется. Мы заставляем ее относиться как-либо к нам, вступать с нами в контакт. То, что при этом мы впадаем в противоречия, это другое дело и не говорит о невозможности со-отнесения со свободой. Подобным образом мы должны были бы встать на позицию Зенона, который опровергал движение, про-рисовывая апорийность последнего.

Итак, мы все же можем говорить о связи со свободой, так же, как мы можем говорить о со-бытии бытия, поскольку бытие, постигнутое как независимое от нас, столь же нам трансцендентно. Возможно, свобода и пытается при этом ускользнуть от нас, но мы раз за разом ее «отглавливаем», заставляя ее со-присутствовать в нашем общем пространстве со-бытия. Мы в мышлении ли или в нашей экзистенции обретаем со-присутствие со свободой, которое делает нас свободой, а свободу делает нами. Мы — со-участники в пространстве. Мы, таким образом, определяем/о-пределиваем свободу и ее обозначаем. О-пределявая же и обозначая свободу, мы даруем смысл свободе, а поскольку дело разворачивается в со-бытии, свобода дарует нам самим смысл. Как бы то ни было, даже если ее определение оказывается лишь ее оболочкой, личной, сброшенной и ненужной, ее имя, что мы ей от века и на веки дали, оказывается ее столь крепко держащим, что она у нас всегда «в рабстве», от которого не в силах избавиться. Таким образом, став именем, она становится нашей со-участницей.

Постоянное сбрасывание личин свободы есть игра в утаивание, которая есть сущностная черта самой свободы. Мы пытаемся уловить, постичь свободу. Но она утаивает себя. Куда мы не бросим свой мысленный взгляд, она оттуда сразу же изгоняется, ибо это место оказывается тем пространством, где она уже утаиться не может. И тогда она оказывается изгнанной из всех пространств, из всех сфер бытия, поскольку в противном случае мы ее фиксируем в принадлежности Бытию и этим самым делаем определяемым су-

щим.

Но почему сущностно свобода есть утаивание? Почему мы стремимся за ней следовать повсюду в этой вечно повторяющейся игре в прятки?

Наконец, поддавшись этой игре в утаивание, не загипнотизированы ли мы свободой, которая, зачаровав нас этими безуспешными поисками, сделала нас своими рабами: рабство свободы. Свобода, которую мы полагаем для себя целью, телосом нашего движения, делает нас рабами: свобода есть рабство.

Но, наверное, мы ошибались с самого начала, делая ее своей целью, которую стоит искать в конце пути. И ощущение свободы, которое нам дается изначально, экзистенциально, как раз говорит о том, что свобода если и является причиной бытия человека (см. четыре причины у Аристотеля), то никак не может быть лишь только телосом. Изолирование одного момента в со-бытийности извращает всю «картину» в целом.

Теперь подойдем с другой стороны. Свобода, которую мы ищем, не есть «обычное» сущее, которое нас окружает и каковым является, например, стол, стул или иной предмет. Свобода — абстрактное понятие, т.е. понятие, денотат которого не дан непосредственно. Свобода говорит о бытии сущего, о том, каково это сущее. Если мы воспользуемся теми выводами, которые мы получили, рассматривая проблему бытия, то применение их к проблеме свободы даст нам следующее. Поскольку свобода «сказывается» о бытии сущего, а не является непосредственным сущим, т.е. она «сказывается» о со-бытии. Свобода всегда, говоря о бытии, говорит о со-бытии, т.е. речь идет о со-отношении, связи в общем *пространствии* со-бытия. И это отношение прежде всего наше личное отношение, ибо пространство со-бытия формуется прежде всего экзистенциальностью. Но это личное отношение возникает между чем и чем, ибо, говоря об отношении или о со-отношении, мы всегда имеем, по крайней мере, два полюса, которые и связываются этим отношением, этой связью. Один полюс — это, без сомнения, мы сами.<sup>29</sup> Но другой полюс, каков его тонус? Есть ли это внешний мир?

<sup>29</sup> Для определенной симплификации анализа человек в данном месте берется как субъект, т.е. как нечто «точкообразное», что по сути есть лишь предпосылка, которую дальнейшее рассуждение должно опровергнуть — см. ниже раздел, посвященный человеку.

Рассмотрим этот вариант. Внешний мир обладает некоей неподатливостью, «несокрушимостью» своего бытия, при соприкосновении с ним мы должны, по крайней мере, с этой неподатливостью считаться, да еще изобретать ту конфигурацию в положении вещей во внешнем мире, которая даст нам возможность существовать. Но, даже выполняя и исполняя нашу волю, внешний мир сохраняет свою сущностную непроницаемость и неподатливость, т.е. речь идет о своеобразном «сопротивлении материала». Решение, которое, как правило, мы находим (речь идет о преимущественно «европейском подходе»), следующее: мы «сталкиваем» между собой внешние предметы, законы природы, чтобы этим самым добиться исполнения нашей воли. Металл сам по себе не будет летать, но приняв определенную форму и будучи снабжен двигателем, он становится самолетом или космическим аппаратом, который не только преодолевает сам земное притяжение, но и помогает нам его преодолеть. Но нарушаем ли мы при этом внешние законы, изменяем ли мы изначальное предназначение и свойство предметов? Ответ однозначный. Внешняя реальность, предметы, законы природы выполняют нашу волю как бы во вторую очередь, «между строк», следуя своей природе. Наше «техне», или то, каким образом мы используем природу, следует за природой и не может ей противоречить. Мы ставим внешний мир в такие условия, при которых она «заодно» выполняет нашу волю. Мы не вторгаемся сущностно в «природу» вещей, а действуем, руководствуясь римским правилом, «*divide et impera*». Внешний мир при этом не «идет на компромисс», оставаясь непроницаемым. Внешний мир сохраняет свою замкнутую автономность. И отношение, которое связывает внешний мир и нас самих, говорит о том, что именно здесь возникает необходимость, реальность, которую не обойти никогда. И если мы имеем отношение, которое есть свобода, то оно никак не может быть обретено, лишь будучи связано с внешней реальностью, когда определяющим фактором является этот внешний мир. Свобода идет не от внешнего мира, а привносится в этот мир человеком. Внешний мир же «давит» на нас своей необходимостью, и самое удручающее, что он «давит» на нас прежде всего изнутри, ограничивая нашу свободу в самом ее стержне, внутри нас самих. Мы, как часть этой реальности, изнутри терпим насилие этого мира, который заставляет нас сужать горизонты нашей свободы.

Таким образом, мы не можем отыскать свободу вовне нас самих, ни в отношении с внешним миром, когда «движение» в рассматриваемом отношении идет от внешней реальности. Свобода не рождается как указанная связь с реальностью. Связь с реальностью при доминировании внешней действительности выявляет, скорее, необходимость. Нам остается попытаться найти свободу в нас самих или на том полюсе отношения, который находится в нас самих. То есть мы помещаем свободу в нас самих, в наше со-бытие. Мы делаемся свободой, а свобода делается нами. Иными словами, мы должны отказаться от пути, который определяет/о-пределивает нашу свободу извне нас самих. Отказ от внешнего определяющего есть обращение определяемого к себе самому и осмысление определяющего как свойства своей внутренней структуры.

Но тогда мы отказываемся от любого вида «не-Я», которое есть внешний мир, т.е. повторяем движение гуссерлевской феноменологии, помещающей внешнюю реальность за скобки интенционального субъекта. И с неизбежностью приходим ко всем сложностям и неувязкам системы Гуссерля, в особенности к трудности конституирования интерсубъективности. Без сомнения, это было бы так, если бы речь шла о свободе как некоем «простом», «обычном» сущем, а не как об отношении, со-отношении, связи. Речь идет о том, чтобы обнаружить свободу в той связи, которая возникает либо между Я и Я, внутри личности, обращающейся к самой себе, либо если речь идет об отношении Я — внешний мир, на том полюсе, который идет от Я.

Для этого мы обратимся к Кьеркегору, который так определяет человека: «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это я. Но тогда что же такое Я? Я — это отношение, относящее себя к себе самому, иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, т.е. Я — это не отношение, но возвращение отношения к себе самому».<sup>30</sup> В этом возвращающемся к себе отношении содержится свобода, та свобода, которая через человека привносится в мир.

То, что уловил Кьеркегор, существенно для постижения свободы. Я, дух не являются чем-то изначально данным, а представляют из себя отношение. Но не просто отношение, а отношение, которое возникает как возвратное отношение к себе самому или

<sup>30</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С.255.

отношение отношения. Если применить к этому положению интенциональную направленность, то мы могли бы сказать, что отношение, которое возникает в схематике Кьеркегора, обязательно должно быть осмыслено интенционально или как отношение, конституирующее самого себя. Отношение направлено на создание отношения, т.е. оно получает определенный субстанциональный статус лишь как интенциональный и самоустанавливающийся процесс. Интенциональность же отношения говорит нам не только о том, что есть направленность на ... и прежде всего направленность на самоудостоверения, но, прежде всего, об открытой схематике данного процесса. Отношение, которое конституирует само себя, есть открытое отношение, отношение, которое не замкнуто лишь возникающей в конце и конституируемой связью, приобретшей субстанциональный статус. Открытость или незамкнутость процесса положения отношением самого себя есть сущностная черта этого отношения, т.е. сущность этого отношения, формулирующая самое это возвратное отношение. Причем это касается не только отношения, которое рассматривает Кьеркегор, а именно отношение, возникающее по поводу отношения Я к Я. Дело в том, что даже в подобном отношении Я обладает статусом внешности. Я, положенное в соотношении с самим собой, сразу же обладает статусом не-Я, что было уже показано Фихте. Отношение, которое возникает между Я и Я, тождественно по своей структуре и содержанию отношению Я к внешней реальности. Причем если речь идет именно об отношении, которое овнешняет Я, а не о со-бытийном и интенциональном отношении, то мы никогда не найдем в нем свободу и открытость, поскольку Я, становясь не-Я или внешней реальностью внутри себя самой, опять же восстанавливает уже рассмотренный вариант, а именно когда движение идет от внешней реальности и налагает печать детерминизма как на само это отношение, так и на его оба полюса. Речь, таким образом, идет о том, чтобы постигнуть отношение между Я и Я, как то отношение, которое не овнешняет Я, не делает его внутри самого внешним самому себе.

Посмотрим еще раз на «связь». То, что мы только что рассматривали как связь или отношение, имеющее два полюса, не проявляет самой сути связи, как она образуется в со-бытийном интенциональном процессе. Связь, возникающая «после» связывающихся или связывающих полюсов, демонстрирует традицион-

ную логику Субъекта и Предиката. При данном подходе мы имеем два сущих, которые связываются через «есть»: S есть P. Связка «есть» в данном случае выполняет служебную роль и конституируется «после» полагания этих двух сущих, и это мы уже рассматривали. При подобной схематике мы утрачиваем истинную картину бытийствования и о-пределивания/определения сущего, поскольку сначала полагаем субстантивированные сущие и затем — субстантивированное бытие. Бытие положено как со-бытие и этим самым положена открытость, незамкнутость в самое начало, вернее, в изначалие. Подобное же можно сказать и об интенциональном движении полагания Я. Отношение, которое относит себя к себе же и посредством этого возвратного движения полагает самого себя, не есть то отношение, которое имеет как свою схему два полюса и связь, которая «цементирует» это отношение. Интенциональность возвратного процесса отношения лишь в самом этом процессе конституирует оба полюса отношения, т.е. Я не есть нечто изначально данное, так же как не есть нечто данное внешний мир, или, наконец, субстантивированная связь. Эти три компонента отношения выявляются даже не как результат процесса отношения, а лишь как постоянное интенциональное движение конституирования. То, что говорит Кьеркегор, истинно лишь в том смысле, что Я не дается как простое полагание Я или полагание связи или отношения, а само это отношение полагает себя, само конституирует себя, и лишь затем мы можем говорить о субстантивированном, положенном Я или субстантивированном отношении.

Изначальная открытость, незамкнутость полагания отношением самого себя, которая проявляется как интенциональная характеристика этого отношения, сущностна и говорит о том, что именно она конституирует процесс положенности полюсов связи. Полюсов связи, которые конституируются в этом процессе, конечно, не два. Поскольку речь идет о со-бытийности, полюса, которые производятся как незамкнутые со-бытия, мультиплицируются и субстантивируются. Кстати, этому движению субстантивации и мультипликации подвержена и сама связь, само отношение. Открытость же, которую мы проявили в этом процессе и которая есть истинная изначальная положенность, и есть то отношение, которое может осуществлять возвратное движение и приводить к постоянному конституированию Я. Но это изначально открытое отношение выявляет и саму суть Я, т.е. изначальную и незамкнутую

со-бытийность человеческой эк-зистенции. Иначе говоря, это то, что приводит в постоянном интенциональном положении и конституировании человека к самому себе, делает человека именно человеком в ряду других сущих, отличая и выделяя его в особый род сущего. Это то, что отсекает от человека внешний мир как непроницаемый или подавляющий необходимостью, даруя то, что мы постоянно ощущаем в себе и что позволяет нам говорить о нашей Свободе.

Свобода и есть эта открытость, которая приводит нас к своей собственной сущности, т.е. постижению себя как изначальной и конституирующей себя открытости в со-бытии бытия. Свобода «лежит» внутри нас, вернее, мы как свобода полагаем себя свободными, и полагаем через со-причастность в общем пространстве со-бытия, через незамкнутость всей «внешней» реальности. Сама реальность через нас открывается и получает свой голос в со-гласовании со-бытия бытия.

И эта открытость есть причина со-бытийности бытия и человеческой эк-зистенции в частности. Свобода — это причина, данная в своем существо, сущности, и поэтому причина со-бытийности, описывающая и формирующая открытость и незамкнутость самого пространства со-бытия. Как свободная причина она есть необходимость, но полагает необходимость в ее истине, т.е. в открытости. Иначе говоря, свобода есть открытость в со-бытийности необходимости, даруя ей основание, конституируя ее, полагая ее как интенциональное и трансцендентно-со-бытийное движение.

### 5. Четыре причины Аристотеля: со-бытие

Свобода — это причина со-бытийности по существу своему, или то, что формует само причинение в со-бытийности. Нам поэтому необходимо рассмотреть проблему причинности. Для этого рассмотрения мы воспользуемся анализом причинения, который осуществляет Аристотель.

Аристотель выделяет следующие рубрики причины, и если бы он более ничего не сделал, то и этого с лихвой хватило бы, чтобы войти в историю мысли: «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало);

другой причиной мы считаем материю, или субстрат (υποκειμενον); третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противолежащую последней, а именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)».<sup>31</sup>

Таким образом, Аристотель выделяет четыре причины сущего, т. е. сущность, которая есть, в конечном счете, определение сущего и вид, вторая — материя или субстрат, третья — начало движения и последняя — телос, который в системе Аристотеля есть благо. Все эти причины суть то, что формует сущее, делает сущее сущим.

Однако в другом контексте той же «Метафизики», а также в «Физике», в трактате «О душе» Аристотель иначе рассуждает о причинности, перечисляя все время разное количество причин, а также разные соотношения между причинами (началами).<sup>32</sup> Так, в книге пятой, в I главе он выделяет шесть значений начала, а именно: «началом называется [1] то у вещи, откуда начинается движение ... [2] то, откуда всякое дело лучше всего может удасться ... [3] та составная часть вещи, откуда как от первого она возникает ... [4] то, что, не будучи основной частью вещи, есть первое, откуда она возникает, или то, откуда как от первого естественным образом начинается движение и изменение ... [5] то, по чьему решению движется движущееся и изменяется изменяющееся ... [6] то, откуда как от первого познается предмет, также называется его началом».<sup>33</sup> Ниже в этой же книге он приводит иную классификацию, которая повторяет уже цитированное учение о четырех причинах. А еще

<sup>31</sup> Там же. С. 70.

<sup>32</sup> Аристотель не всегда четко различает причину и начало, употребляя их подчас как синонимы. Так, цитируемый отрывок из пятой книги завершается фразой: «И о причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала (курсив мой. — Б.С.)». Возможно, это следствие «отстаивания» терминологического словаря, который в трудах Аристотеля можно обнаружить повсюду. Наша позиция, которой мы придерживаемся в данном разделе книги и которая будет заявлена ниже, состоит в том, что подобное «смещение» есть следствие той ситуации, что Аристотель, пытаясь дать дистинктивное определение причины (впрочем, как и любого другого сущего), был изначально поставлен в «патовое» положение.

<sup>33</sup> Аристотель. Метафизика. Собр. соч. В 4 т. Т. I. М., 1976. С. 145. — Данный отрывок можно, конечно, свести к той рубрике о причине, которая говорит нам о «том, откуда движение».

ниже заявляет: «Однако всех таких разновидностей причин по числу шесть, причем о каждой можно говорить двойным образом; в самом деле, во-первых, они причины либо как единичное или его род, либо как приводящее или его род, либо как их сочетание, либо как взятые отдельно; во-вторых, все они причины как сущие или в действительности, или в возможности».<sup>34</sup> В книге двенадцатой он так говорит о причине: «Итак, причин три и начал три, два из них — это противоположение, одна сторона которого — определение, или форма, другая — лишенность, а третье — материя».<sup>35</sup> В других местах он говорит о природе как о причине, добавляя еще одну причину в ряд уже упомянутых: «ведь и природа принадлежит к тому же роду, что и способность; она начало движения».<sup>36</sup> Примеры, когда Аристотель (признанный систематизатор знания) дает различные варианты классификации причин, можно привести много. Иногда, и это обстоятельство выступает решающим для многих комментаторов Аристотеля, он дает нам и своеобразную редукцию всех значений причины к двум: материи и форме.

Конечно, можно попытаться свести воедино все вышецитированные подходы, произвести редукцию к двум причинам — форма, материя — или же заявить, что внутри корпуса сочинений Аристотеля присутствует развитие, или (касательно «Метафизики») что данная работа — «рваная», составлена Андроником Родосским, и неудачно скомпонована из фрагментов Стагирита, взятых без контекста и т.п. Но дело, здесь, конечно, не только в этом.

Аристотель выделяет несколько причин, и делает это совершенно правильно. Причина — это то, что призывает к существованию сущее, т.е. то, что формует сущее. Сущее, напомним, у Аристотеля есть конкретное. Само формование сущего происходит как со-бытийность бытия сущего. Сущее, которое дается как со-бытие, а не как «субстантивированное» бытие, не может быть призвано к существованию одним лишь «фрагментом» со-бытия, а с неизбежностью захватывает в процессе формования сущего все со-бытие. Со-бытие как формующее есть «тотальность» причин, которые одновременно и взаимосвязанно определяют сущее к существованию и о-пределявают в этом формовании само сущее. При этом, даже если есть «привилегированная» причина, т.е. та причина,

<sup>34</sup> Там же. С. 148.

<sup>35</sup> Там же. С. 302.

<sup>36</sup> Там же. С. 244.

которая, по нашему мнению, является «доминирующей», то она через со-бытийность с другими причинами их захватывает в процессе формирования сущего. Возможно, именно поэтому Аристотель не только дает всегда разное количество причин, а также различные соотношения между причинами, но иногда и пытается свести одну с другой. Сам «материал», объект исследования Аристотеля — причины — вызывает необходимые и постоянные «корректировки». Причины бытия сущего демонстрируют стремление не только к взаимопереплетению, но и к взаимообоснованию, взаимоконституированию, и поэтому Аристотель «имеет право» сводить одну причину к другой, расчленять один род причинения на виды. В этом он следует за конкретностью сущего, со-образуясь с реальным и со-бытийным положением сущего, и со-образуя причины сущего между собой. Мы рассмотрим этот процесс лишь исходя из Аристотеля, т.е. позиция Аристотеля есть лишь стартовая точка нашего анализа.

Начнем же движение с причины-начала. Эта причина распадается на несколько «рубрик». Аристотелевское деление начала, по сути, на несколько начал, без сомнения, не является исчерпывающим, но истинным в своей интенции. Благодаря этому делению показывается принадлежность началу таких причин, как форма, содержание, телос, а также то, что все вышеперечисленные причины формируют «природу», «фюсис». И форма, и начало, и телос, и материя сущего принадлежат единому движению причинения «фюсиса», про-явлению этого «фюсиса». То есть и форма, и материя, и телос, и «откуда движение» есть внутри себя причина природы сущего. Причинение как «фюсис» через 4 рубрики выявляет несколько уровней связей — между материей и причинением вообще, между формой и причинением вообще, между телосом и причинением вообще и, наконец, между «откуда движение» и причинением вообще. После нахождения этих связей возникает соблазн рассматривать отношения между 4 рубриками и причиной вообще в виде отношений род-вид, где 4 рубрики причинения есть подчиненное причине вообще. Но это не совсем так, ибо эти 4 рубрики причинения не являются замкнутыми сущностями, т.е. такими, которые отделены друг от друга непроницаемостью деления. Форма не является «некой абстракцией», рядоположенной наряду с другими «видами» причинения, она как раз демонстрирует обратное: постоянный переход в другой «вид» причинения, свечение в

другом и проявление в другом. Это особенно рельефно проявляется не у Аристотеля, а в гегелевской диалектике, в которой дается диалектическое развитие и превышение связи форма-содержание. Однако гегелевской диалектикой здесь дело не исчерпывается, ибо она также лишь один из временных срезов развития и проявления в мышлении этой связи. Также можно говорить о том, что цель не является самой по себе замкнутой формирующей причиной сущего. Она, как и все другие виды причинения, дается в ситуации и ее формирует, она также со-бытийна. Поэтому можно говорить о том, что цель есть и не есть «то, откуда движение» (начало движения), а «то, откуда движение», одновременно есть и не есть цель. Цель и начало движения со-относятся друг с другом и про-являют друг друга в со-бытийности человеческой ситуации, поскольку являются «видами» причинения.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть: Аристотелевские 4 рубрики не являются исчерпывающими. Каждая историческая эпоха добавляет свои рубрики в учение о причинах. Эти рубрики-причины являются своеобразными направлениями, посредством которых о-пределивается незамкнутость или замкнутость горизонта событийности в ситуации человеческого присутствия, которое как раз и делает ситуацию открытой, незамкнутой.

Таким образом, мы можем говорить о той цели причинения, которая не является целью, а является началом. Но и одновременно как свободная цель, она является бес-цельностью. И также причина движения, «то, откуда движение», является целью, и одновременно ею не является, а про-являет открытость горизонтов происходящего и открытость горизонта присутствующего в этом происходящем человека. Эта причина причин является свободой, которая формирует открытость каждого «вида» причинения, а также его со-бытийную незамкнутость.

Динамику со-бытийности демонстрирует и тот «вид» причинения, который обозначен у Аристотеля как начало. Рассмотрим же мы начало не как «пустую» абстракцию, а как начало философствования, тем более, что само рассмотрение понятие причин было предпринято нами с целью понимания базовых понятий философии/метафизики, которое дает нам понимание основной цели данной главы, а именно понимание философии/метафизики.

### 6.1. Начало/начала

Итак, начало. Начало и начала философии, т.е. с чего начинается и чем начинается философия. Начало — это, пожалуй, самое трудное. Вспомним, как Аристотель определяет философию как науку о первоначалах. Следовательно, если речь идет о науке о первоначалах — то это вдвойне трудное предприятие, поскольку мы должны исследовать начало начал или начинать с начала в буквальном значении этого выражения. Кроме того, начало в данной области, претендующей на предельность, должно быть исследовано предельно и осмотрительно или «предельно осмотрительно». В метафизике, являющейся стержнем и, следовательно, началом философии как науки о первоначалах начал, начало — это начало начал или то, что является формирующим, определяющим и о-пределивающим не только само это начало, но и все дальнейшее движение. Поэтому первый шаг чаще всего и есть вопрошание как о первоначалах, о самом акте начинания, так и о дальнейшем движении, или вопрос о методе — размерении шагов пути дальнейшего следования.

Прежде чем приступить к выяснению того, что же является подлинным началом философствования, следует сразу же ограничить значение «начала», т.е. определить то, о чем, собственно, мы поведем сейчас речь. Начало, которое мы сейчас будем исследовать, является началом в следующем значении: это начало именно философствования, а не начало вообще, в том смысле, в каком оно употребляется, например в Евангелии от Иоанна: «Вначале было слово...» То есть речь будет идти о чисто гносеологическом начале, не касаясь и не затрагивая онтологического или онтического начала. Проблема онтологического начала может быть поставлена лишь после того, как будет пройден путь феноменологии и герменевтики метафизики. Иначе говоря, маршрут следования будет следующий: от начала метафизики и философии к метафизическим и философским началам. Именно поэтому предлагаемая работа, как уже указывалось, может быть иначе именована — пролегоменами к метафизике, поскольку в ней осуществляется предварительная для построения метафизики задача, имеющая своим объектом метафизику, в то время как метафизика имеет своим объектом со-бытийность бытия философии.

Теперь обратимся к самой проблеме начала метафизики и философии. Прежде всего, в области метафизики и философии мы

должны говорить о начале не конкретно какой-либо системы философии, а о начале и началах философии вообще. Это же можно сказать и о начале философствования, или первых шагах в этой области. Делая свои собственные шаги, мы не делаем их в обычном значении слова «свой», мы сразу же утрачиваем свою «свойственность», «собственность». Стоит сразу обратить внимание на то, что еще даже не сделав ни «одного» шага по направлению к исследуемой проблеме начала, мы уже настроились и размышляем совершенно особым образом, а сама эта «настроенность» (эта настроенность имеет своим коррелятом интенциональность, но интенциональность не в гуссерлевском смысле) может быть уже смыслена как «первоначало», ибо уже даже вскользь указанное направление «настроенности» указывает направление, дешифрует весь дальнейший маршрут следования: мы уже философствуем, и это, скорее, и есть подлинное начинание философии. «Настроенность» — это уже не абстракция, абстрактное понятие, а переживание сущего человеком. Собственность, свойственность (можно употребить и единичность, а также экзистенциальность), которая, кажется, утрачивается в поле философствования, на самом деле одушевляет все движение. Индивидуальность человеческого существа переживает тотальность сущего и его со-бытийность.

Но вернемся опять к значению слова начало. Начало — это, при первом приближении, то, откуда все сущее про-исходит, движение про-исхождения сущего. Это то, что дает любому сущему его бытийствование, существование и толчок к дальнейшему движению. Соответственно, начало философствования говорит нам о про-исхождении, возникновении метафизики и философии, но это про-исхождение дается не как нечто статическое, «совершенное», окончательное, но совершающееся, движущееся в интенционально открытой перспективе. В первом же акте мышления мы уже увидели настроенность на философствование как сплавленность индивидуально-личного, всеобщего и со-бытийного, таким образом, нам сразу дан пучок связей, а не обособленное начинание или абстрактное понятие. Начало философствования не дается изолированно, но может быть помыслено лишь вместе со всей тотальной со-бытийностью сущих, т.е. нам дается определенная со-бытийная тотальность начинания. Эта тотальность начала философии, переживаемая интенционально, есть вместе с тем переживание тотальности начала, тотальности всего сущего в его начинании и про-

исхождении и со-бытийности. В первом же моменте мы обнаружили не пустую абстракцию (подобно бытию у Гегеля), которая «го-нится» или определяется своей пустотой к движению, а изначально-ную данность и наполненность.

Далее, начало всегда вводит нас во временность, ибо обыденное (т.е. откуда мы идем и где обретаем настроенность философствования) понимание начала (и следовательно, начала философствования) всегда имеет в виду временное начинание. Конечно, временность начала — лишь предварительный взгляд, но нужно помнить, что обыденное понимание начала «имеет» его «в виду», т.е. всегда оглядывается на него. Предварительно нам нужно отметить, что это «имение» «в виду» никогда не исчезает из понятия начала, а всегда ассоциируется с ним, даже если мы будем настраиваться на временность идеальности. Именно здесь происходит соприкосновение с бытием как временем. Начало — сплавленность временности и вневременности, бытийствования и существования, это то, что разворачивается как о-пределение/определение пространства и времени. Иначе говоря, начало философствования дается как со-временное, т.е. одновременно присущее определенному времени, а также выступающее в идеальную сферу, в которой мы «имеем» другое время, вневременное время со-бытия.

Теперь вернемся к первой связи, которую мы сразу же обнаружили в начале философствования — связи начала и осуществления, начала и дальнейшего движения. Эта связь может быть осмыслена как причина и действие этой причины. Таким образом, в начале может быть вычленен момент каузальности. Поэтому здесь необходимо сразу рассмотреть этот момент каузальности. Вопрос, который будет рассматриваться, следующий: «Может ли быть начало осмыслено лишь с каузальной точки зрения?». Этот вопрос имеет коннотацию с третьей антиномией Канта: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы».<sup>37</sup> Решение Канта своеобразно — это антиномия разума или противоречие трансцендентальных идей, которую мы не сможем ни доказать, ни опровергнуть, вернее, можем это сделать с одинаковой достоверностью

<sup>37</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С.278-279.

и истинностью, поскольку разум, лишаясь опытного основания, не может претендовать на «безгрешность» и «истинность». Упоминание о кантовской антиномии — лишь коннотация, поскольку данный вопрос мы не будем рассматривать. То, что нас интересует на данный момент, это то, что данная проблема изначально вписана в структуру философии.

Изначальная вписанность данной проблемы в само начало философствования с необходимостью ставит задачу обоснования начала движения философского вопрошания, которую мы сейчас и рассмотрим.

## 6.2. Обоснование и круг доказательств

Существует большой соблазн начать с нечто простого и потом выстроить путем дальнейшего развертывания этого простого начала всей дальнейшей системы. То есть идти путем, как это называл Николай Кузанский, а затем и С. Франк, соизмеряющего постижения, когда от познанного и простого путем постепенного прибавления приходят к более сложному: «Но самый замысел познания как ориентирования в мире остается при этом все тем же: уловить в новом и незнакомом повторение уже знакомого и привычного, воспринять его как только «кажущееся» новое — как «вариант» уже знакомой темы. В этом заключается то, что мы называем «понять» что-либо в мире: «понять» значит «узнать», т.е. в новом распознать знакомое, старое».<sup>38</sup>

Это движение от простого к более сложному, которое в действительности есть то же самое простое, поскольку не выводит нас за пределы предметно данного), не есть собственно философский акт, ибо оно, это движение, во многом повторяет схематику математического построения, который так мил естественнонаучному знанию и является для этой области ностальгическим идеалом. Сама же схематика матезиса не может быть образцом для науки, которая претендует на обоснование не только своих предпосылок, но и начал других областей человеческого знания. Кроме того, этот путь требует выбора или нахождения начала как несомненного, а это несомненное также должно быть поставлено под вопрошание, ибо философия отличается прежде всего от других наук тем, что ставит свои основания под постоянно углубляющийся вопрос. Ес-

<sup>38</sup> Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 187.

ли же мы будем руководствоваться выбором определенного начала, которое волевым актом признаем за несомненное, то в этом случае мы имеем всего лишь субъективный критерий, т.е. критерий, где основой его выступает интеллектуальный вкус или интеллектуальное мнение. Но вкус — это не гарант всеобщности, а мнение — всегда *мне-ние*, мое. Хотя как проявление в этом мнении событийности вопрошающего оно, без сомнения, раскрывает истину в горизонте или угле зрения этого вопрошающего.

Движение от несомненного или наиболее простого, по сути, демонстрирует аксиоматический путь математики и во многом ему подобно, поскольку, как мы уже видели, мы все равно рано или поздно приходим к необходимости нахождения начала, которое недоказываемо и принимается за несомненное. Это несомненное может на первый взгляд показаться лишь *мне-нием*, или недоказанным. Но нужно учесть, что в дальнейшем движении этого «простейшего» положения к более сложному оно подвергается постоянной верификации. Если бы простейшее допущение было бы изначально ложно, то и в дальнейшем (пусть через несколько логических шагов) было бы видно, что оно не согласуется с реальным положением дел. Но этим самым мы ликвидируем линейную схематику движения и оказываемся включенными в круговое движение. Это круговое движение может быть осуществлено различными способами. Круговое построение мы видим в диалектике Гегеля. Гегель говорил о том, что абсолютная идея доказывает сама себя своим диалектическим движением, т.е. результат оправдывает свои посылки, которые, в свою очередь, вызывают сам этот результат.

Круговой маршрут мы видим в естествознании, где функциональную роль «результата» играет эксперимент, оправдывающий чисто интеллектуальные «посылки» теории. Однако если истинность посылок можно проверить в физике или геометрии при обращении к реальности,<sup>39</sup> то как же обстоит дело в таких областях деятельности человеческого духа, который может или не обращаться к реальности, ее отвергая, или конструировать ее, предписывая ей законы и формуя ее саму? Наконец, когда реальность ничем не отличается от внутренних данностей или может быть к ним так или иначе сведена? Тому пример область этики. Мы смо-

<sup>39</sup> На самом деле мы имеем не тотально чуждый эксперимент, который верифицирует теорию, а скорее соотношение внутри предпосылаемых результатов и самой теории.

жем удостоверить почти любое этическое правило, ибо критериями истинности этих посылок будут, в конечном счете, сами эти посылки.

Наконец, то, что даже в геометрии (как, казалось бы, наиболее приспособленной для этого способа логического движения) этот путь может быть оспорен, стало ясно после построения альтернативных геометрий Лобачевского и Римана, в особенности после триумфального успеха эйнштейновской теории относительности. Вызывает сомнение применимость данного метода и в философии. Тем не менее попытаемся еще раз всмотреться в этот путь.

Подобное математизированное построение системы использовал Декарт. При этом линейная схематика все равно «закругляется». Несомненное, очевидное (в системе Декарта, подчеркнем очевидное) доказывает, удостоверяет и оправдывает (о-правдывает) само себя в результате своего движения. Даже если подобный способ доказывания и удостоверения ставится под сомнение, мы в увидим, что несомненное (аксиома, первоначальное положение, априори и т.п.) затем приходит к себе же, т. е. мы оказываемся в той же самой «точке» отправления. Движение фактически идет от первичного положения к нему же. То есть мы движемся по кругу, можно даже сказать, по порочному кругу, когда нечто доказываем чем-то другим, а потом это другое основываем на этом же нечто. Называя уничижительно подобное движение «порочным» кругом, не учитываем, что этот порочный круг может очерчивать и описывать весь «круг земной».

Подобная ситуация с круговым движением «порочного круга» была проанализирована М.Хайдеггером в работе «Исток художественного творения», где с самого начала рассуждения о связи искусство-творение Хайдеггер указывает, что искусство определяется творением, а творение в свою очередь определяется через искусство: «Что такое искусство — это надо извлечь из творения. А что такое творение, мы можем постигнуть, только исходя из сущности искусства». Обычный рассудок стремится избежать подобного замкнутого движения, поскольку «порочный» круг доказательств представляется ему как вопиющая логическая ошибка. Но мудрость и мужественность Хайдеггера состоит именно в том, что мыслитель не боится пройти и по этому «дурному пути»: «Сила мысли в том, чтобы ступить на этот путь, и тождество мысли в том, чтобы не свернуть с этого пути, если предположить, что мыш-

ление есть своего рода ремесло». <sup>40</sup> В подобный «порочный круг» впадает герменевтика, когда определяет всеобщее через особенное и единичное, а единичное и особенное через всеобщее (герменевтический круг). Движение по этому кругу не есть умаление или бессилие разума, а наоборот, подступ к пределу обыденного рассудка. По сути, это есть единственный способ удостоверения. Но этот способ удостоверения говорит нам как раз о взаимном формировании сущего или о со-бытийности сущего.

Теперь вернемся немного назад. Когда мы говорили о связи начало-дальнейшее движение, мы видели, что происходит постоянное возвращение к начальному положению, основанию. В движении от простого к сложному сложное представляет собой модификацию простого или начала, и поэтому начало действует постоянно «скрыто» или «изнутри» этого «сложного». В аксиоматическом построении нужно еще отметить, что возвращение к началу имеет место на любых ступенях движения, поскольку кроме «скрытого» «внутреннего» действия начала происходит постоянное своеобразное цитирование первоначальных положений, обращение к аксиомам, постулатам или определениям. В гегелевской системе начало (бытие) также постоянно присутствует в снятом (иначе говоря, в сохраненном в своей истине) виде. Иначе говоря, мы видим, что начало постоянно присутствует в любом известном способе построения дальнейшего движения. Следовательно, начало тесно связано с дальнейшим движением не только потому, что осуществило «первый толчок», оно продолжает действовать изнутри самого процесса движения. Можно даже сказать, что начало, будучи неудоверяемым и неопределяемым, постоянно удостоверяется и оправдывается в ходе дальнейшего движения. Данное положение дел напоминает отношение субстанция-акциденция, когда субстанция не просто является причиной акциденции, но и постоянно поддерживающей ее причиной.

Далее. То, что на дальнейших ступенях начало действует и присутствует, показывает, что, по существу, движение идет от начала к началу же. Это движение по кругу может быть описано не как гегелевская спираль или ницшевское круговое «возвращение тождественного», а как движение по спирали Мебиуса — где другая плоскость оказывается таковой лишь оптически, на самом деле

<sup>40</sup> Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С.52.

мы имеем лишь одну поверхность. Сравнение движения начально-дальнейшее движение со спиралью Мебиуса имеет еще то преимущество, что демонстрирует парадоксальность и «оптическую эффектность», а также то, что другое, иное (другая плоскость), изначально является тем же самым началом, мыслится внутри него и исходя из него. Сейчас мы еще раз вернемся к «герменевтическому кругу», кругу, на необходимость движения по которому указал Хайдеггер.

В отличие от аксиоматического движения, сохраняющего постоянное присутствие начала, герменевтический круг нам дает возможность присутствия другого, т. е. налицо изначально дуальность. В аксиоматическом движении, как мы увидели, «внешней» дуальности фактически нет, есть лишь развитие изначально. Конечно, в аксиоматике может присутствовать дуальность или множественность изначально, но вот внешней изначально множественности нет. Обратимся еще раз к хайдеггеровскому ходу: искусство определяется через творение, а творение — через искусство. И искусство и творение выступают изначально поляризующим моментом. Динамика движения такова: переход от одного к другому возвышает и одно и другое (лучше всего это демонстрирует знаменитый хайдеггеровский спор земли и неба, в движении которого одно сущее возвышает другое). В аксиоматике же, по сути, начало само себя толкает на движение. «Идеальным» моментом поэтому будет сочетание внутренней и внешней множественности (или, может быть, дуальности), которое позволит сохранить и внешнюю и внутреннюю динамику движения и метода. Кроме того, необходимо удержать и свободу движения, иначе все дело сведется лишь к отiranному моменту: зная его, мы знаем и результат, и весь маршрут следования. Конечно, неким иным, поляризующим и, следовательно, придающим динамику движению, может выступать метод, который, в свою очередь, должен быть исследован более обстоятельно.

Таким образом, проблема начала уже «изначально содержит» в себе проблему размерения дальнейшего движения, или проблему метода.

### 6.3. Метод: со-гласование

Со времени Декарта и Бэкона проблема метода становится базисной проблемой, ибо именно методическое следование приводит

нас к истине. Обладать несомненным началом недостаточно, необходим метод, чтобы развернуть движение. Без метода мы не сдвинемся с места, а если и сдвинемся, то ничто нам не гарантирует правильность, на каждом шагу будет необходимо новое обоснование. Метод же гарантирует правильность маршрута, как и правильность достигнутого на любой ступени результата.

Декарт так определяет метод, который он рекомендует использовать: «Под методом же я разумю достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать».<sup>41</sup> И далее: «Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Мы будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих».<sup>42</sup> Таким образом, методология Декарта предельно проста, поскольку он не предлагает нам ничего иного, как «легкие и достоверные» правила, ведущие к правильности. Кроме того, метод способствует не только приближению к истине, но и экономии усилий ума. Движение метода также просто и незамысловато: двигаться от запутанного к достоверному и очевидному (но вот вопрос: где найти это простое и достоверное и насколько оно достоверно и просто?), а затем путем нарастания сложности прийти к самому сложному. Путь метода, конечно, предусматривает конечную иерархизацию сущего. Но иерархизация ли сущего является следом методического прохода мышления или наоборот, метод про-являет первичную иерархизованность сущего? Наконец, достоверность «достоверных и легких» правил метода остается ли достоверной, когда метод как установление человеческого духа обращается вовне и исследует чуждое и внешнее ему?

По сути своей метод, как его представлял себе Декарт, да и другие мыслители, есть репрессия мышления, которая «подминает» под себя любую данность. «Внешний» же мир, да и «внутренний», в свою очередь сопротивляются этому навязыванию любой методо-

<sup>41</sup> Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 86.

<sup>42</sup> Там же. С.91.

логии, которая, как бы не была на первый взгляд правильна в своих посылках, представляет собой навязанное реальности предположение вещей. Результат — приходится менять методологию, а с ней и всю систему в целом.

Не избежал подобного хода рассуждения и Гегель, который говорит в «Феноменологии духа» о методе следующее: «Ибо метод есть не что иное, как все сооружение в целом, воздвигнутое в его чистой существенности».<sup>43</sup> Диалектический метод Гегеля также базируется на определенной предзаданности: действительное разумно. Вернее, все действительное в себе разумно, а поэтому содержит разумное как внутреннее и существенное. Именно на этой предпосылке строится все разворачивание системы Гегеля: разум видит в природе, внутри ее, свое иное, идею в инобытии, и поэтому может познать ее столь же очевидным образом, как и самого себя. Действительно сущее (им оказывается и природа и «царство духа»), поскольку содержит в себе движение иден, повторяет это движение. Остается бездоказательным само утверждение, что действительно сущее разумно.

Может быть, стоит поставить вопрос о необходимости самого метода: так ли уж необходим метод в области метафизики? Метафизика две тысячи лет обходилась без метода и достигала определенных результатов. Другое дело естественные науки, в которых введение метода сразу же дало значительные результаты. Однако в современном естествознании метод уже не является столь существенным и определяющим. Естествознание, отказываясь от любых философских включений, отказывается и от метода (в обычном значении этого слова), предпочитая «голый» матезис и иногда статистику.

Что же дает метод для метафизики? С одной стороны, введение метода вносит момент необходимости и предустановленности в само построение метафизики. Метод, если он есть именно метод, сужает поле возможных альтернативных ходов. Кроме того, возникает своеобразная зачарованность определенным методом, которая уменьшает специфику самого предмета исследования. Метод оказывается хорошо замаскированным насилием над предметом. Особенно это поучительно (и даже комично) в системе Спинозы, где геометрический метод используется в области, которая не

<sup>43</sup> Гегель. Феноменология духа. СПб., 1992. С.25.

предназначена для этого, или в структурализме. Поэтому любой метод должен подвергаться модификации и со-гласованию с предметом исследования или интеллектуальным ландшафтом рассматриваемой области, т.е. репрессивная структура метода через со-гласование оказывается направленной и против того, кто ее применяет. С другой стороны, метод «гарантирует» истинность, а также определенную уверенность и, наконец, саму методичность продвижения или непрерывность, размеренность изучаемого.

При анализе метода нужно учитывать, что метод про-являет само начало и может даже быть этим началом. В любом случае метод может быть со-гласован с началом. Мы не отступим от истины, если скажем, что сколь метод должен формировать начало и движение, столь же начало формует метод. По сути, метод является этим самым началом, а начало является методом, их отношение может быть рассмотрено как отношение «двух» плоскостей спирали Мебиуса или как отношение форма и содержание в гегелевской диалектике. Начало как начало формует себя и разворачивает себя в движении, что делает само начало методом. В свою очередь метод, являясь формой движения, является и началом. Таким образом, философский или метафизический метод и начало философствования нераздельно связаны и по сути представляют целостное единство.

Но нужно вслушаться в само понятие методологии как логоса метода. Оно нам говорит, что метод не может быть насильем, а должен состоять в согласовании — со-гласовании, в дарении все-му существу голоса. Это дарение голоса всему существу насколько не умаляет голос самого человека, его разума. Речь, скорее, идет о вышеупомянутом споре в духе Хайдеггера, когда одно сущее поднимает другое и удерживает его в напряженном движении. Но что это за голос, как он звучит — в «словах» ли или в молчании, насколько он близок человеческому голосу и где звучит — это пока лишь открытые вопросы, на которые здесь не место отвечать. Нужно лишь удержать их в их напряженности.

Осталось сказать о необходимости «удержания» свободы и открытости в отношении метода. Со-гласованность метода и предмета этого метода может дать нам со-гласованность двух необходимостей, зазор между которыми принимает вид свободы. Поэтому вопрос об удержании свободы может быть поставлен либо как вопрос о произвольном, внезапном упразднении метода, либо как

помещение свободы внутри функционирующего метода. Вместе с тем осмысление метода как со-гласования, как со-единения «субъективных данностей» и «объективного» изначально «заражает» свободой применение метода. Даже если внешний мир или его звучание в голосе познающего подчинен каузальности, то и тогда, поскольку речь идет о со-бытийствовании со-гласования, свобода человеческого голоса придаст свободу реальности. Но это придание свободы реальности не может быть дано как совершенный, застывший момент, а только как углубляющееся и трансформирующееся движение свободы. Это движение есть движение освобождения и потому протекает как бесконечное упразднение любой данности. Метод со-гласования должен быть изначально свободен не только потому, что не может быть дан как застывшее и преднайденное, но и поскольку является путем приведения нас к свободе.

### 7. Жизненный мир

Итак, мы пришли от рассуждений о начале к самому началу. Движение, которое мы прошли, — это круговое окружающее движение. Но движение окружения, которое имеет телосом свободу, определяет/о-пределивает иным, чем детерминированность, образом. Это определение/о-пределивание открытостью в со-бытии и со-бытием же. Начало является со-бытийным, т.е. нам дается тотальность со-бытия, которое мы формуем, и которое в равной мере формует нас. Но поскольку речь идет о формировании со-бытия, то в этом формировании участвуют все сферы реальности, иначе говоря, подлинное начало философствования — это жизненный мир. Жизненный мир — это не просто первая ступень, которую необходимо будет привести к философскому «звучанию» или даже нигилировать как область спутанного и несущественного. Жизненный мир не нуждается ни в каком «эпохе». Он вступает своей со-бытийностью в пространство философии, т.е. он сущностным образом философичен.

То, что сущностно для философии и что требуется от нее при подобном осмыслении начала, и, соответственно самой себя как со-принадлежащей этому пространствию со-бытийности — это удержание со-гласования со-бытийности жизненного мира. Это удержание со-гласования есть осмысление, которое осуществляется

человеческой эк-зистенцией как процесс понимания. Человек занимается и захвачен философией как тем делом, которое ему дарует понимание, то, которое позволяет ему именно со-бытийствовать, т.е. удерживать свою автономность и, одновременно, со-гласовываться с со-бытием бытия.

## ГЛАВА III

### МЕТАФИЗИКА ПОНИМАНИЯ

Герменевтика метафизики осмысливает и пытается понять в метафизике ее смысл, а следовательно, ситуацию современного пространства последней. Но постижение смысла метафизики, которая есть предельное вопрошание, протекающее в пространстве, должно с необходимостью заняться вопрошанием и о самом понимании, т.е. о том, что обеспечивает и, по сути, формирует движение герменевтики. Вопрошание же о понимании разворачивает и другие, связанные с данной проблемой, области, а именно область смысла и область языка, в котором завершается-начинается понимание, соответственно и те вопросы, которые будут рассматриваться в данной главе: понимание, смысл, язык. Но поскольку мы рассматриваем все сущее через схематику со-бытийности, то и в данной главе будет рассмотрена со-бытийность в данной сфере.

#### 1. Платоновское понимание/припоминание

*Итак, повторяю, одно из двух: либо все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать.*

Платон. «Федон».

Вначале остановимся на довольно давней концепции понимания, которая была выдвинута Платоном, а именно, концепции понимания как припоминания. Это обращение — не дань традиционному историко-философскому введению в проблематику. Концепция Платона говорит о существенном в этой проблеме, ибо раскрывает перед нами схематику, которая может быть в переосмысленном виде применена к вопрошанию о понимании. Вообще, западноевропейская метафизика следует во многом путями, которые продумывались Платоном и Аристотелем. Несмотря на многовековое отстояние этих философов, их мысль (конечно, это звучит патетично и банально) со-временна, т.е. вне- и внутри-временна. Мы попытаемся еще раз вспомнить Платона, вспомнить,

чтобы понять, понять-вспомнить... Итак, платоновская концепция познания-припоминания...

Концепция познания как припоминания, выдвинутая Платоном, не столь наивна, как это может показаться на первый взгляд. Но все же рассмотрим подробнее сам диалог, где Платон выдвигает данную концепцию, удерживая и буквальный смысл сказанного и тот смысл, который конфигурируется общим контекстом платоновской мысли. Удержание буквально понятого, что иногда идет вразрез с общей схематикой контекстуальности — мы это уже видели («в случае» сократовско-платоновского определения философии — порой выражает больше и лучше суть проблемы. Контекст фиксирует сказанное в определенном временном и личностном пространстве. Буквально же понятое, поскольку вступает более «открыто» в идеальное пространство, иногда более осмысленно, т.е. сразу вписывается своей открытостью в со-бытийность.

Концепция познания как припоминания выдвигается первоначально Платоном в диалоге «Менон»,<sup>1</sup> где речь идет прежде всего о добродетели и о возможности научиться одной. Для иллюстрации данной концепции Платон использует сократовский метод майевтики, когда раб, выбранный как «объект» интеллектуального эксперимента, обнаруживает в своей душе скрытые истинные знания, которые он первоначально не мог манифестировать. Вопросы, которые задавал Сократ рабу, подталкивали его к поиску ответа, который он находил в самом себе, а «ведь найти знания в самом себе — это и значит припомнить».<sup>2</sup> Знание, которое пребывало в «сонном» состоянии, было разбужено посредством вопросов. Причем знание «находится» изначально в душе все целиком, что обеспечивает возможность бесконечного научения, и это научение есть научение у самого себя. Бессмертная душа хранит знания, которые она лицезрела в те «времена», когда была причастна миру идей и которые «забыла», воплотившись в телесность. Таким образом, Платон манифестирует полноту присутствия *всего знания*, ее изначальную данность, но некую потенциальную данность. Потенци-

<sup>1</sup> Дальнейшее развитие данной концепции мы можем проследить в «Федоне», да и в более поздних диалогах Платона, ибо данная концепция, объясняющая генезис знания, является одним из стержневых и фундирующих оснований платоновской системы, обеспечивающей ее «нормальное» функционирование.

<sup>2</sup> Платон. Собр. соч. В 4 т. Т.1. М., 1990. С.595.

альность знания может актуализоваться, стать присутствующей в настоящем.

Такова в общих чертах концепция Платона. Но нас интересуют сейчас, скорее, те следствия, которые мы можем вывести из этой концепции. Во-первых, знание есть нечто, что обладает вневременностью и изначальной данностью. Вневременно, поскольку потенциально пребывает в нас самих как способное актуализоваться с помощью припоминания, и поскольку указывает на вневременные или неподвластные временному изменению истины. Поскольку же речь идет о потенциальном присутствии в нас вневременных истин, наше воспоминание, приоткрывающееся в нас самих, а следовательно, связывающее нас самих с вневременностью, обнаруживает внутри нас самих вневременность как фундалирующую нас основу: ведь именно благодаря знанию мы есть люди, т.е. уникальное существо, т.е. мы есть уникальные сущие, поскольку можем приоткрывать в себе самих — изменяющихся и пребывающих — неизменную и непреходящую основу.

Схема, предложенная Платоном, содержит в себе еще следующий важный момент, объяснение самого функционирования процесса познания. Конечно, речь не идет о концепции, которая может быть применена в нашем исследовании, а о схеме данной концепции. Прежде всего мы остановимся на отношении знания и понимания знания, принимая данную схему, конечно, с двумя поправками. Во-первых, у Платона скорее всего необходимо различать два вида знания, которые, конечно, суть нечто единое: знание, которое есть некая данность в мире эйдосов, и знание, которое достигается воспоминанием в этом реальном мире. Во-вторых, знание, которое есть данность в мир эйдосов и которое есть истинное знание, по-является/вспоминается в знании, доступном человеку в этом мире, есть неизменяемая тотальность всего знания, т.е. обладает неизменяемостью во всех своих частях.

Сама же схема, которую можно обнаружить у Платона, представляет собой следующее:

1) знание, которое изначальное и неизменно и которое локализовано в сверхъестественном мире эйдосов, или эйдетическое знание, которое есть сверхъестественная (по ту сторону природного) и не зависящая от нас данность;

2) знание, которым мы можем обладать и которое раскрывается как припоминание изначального знания, всегда неполно. Неизмен-

но оно в той мере, в какой оно «корректно» отображает эйдетическое знание, локализация его — наш ум;

3) процесс раскрытия эйдетического знания или собственно припоминание. Это есть процесс связывания эйдетического знания:

а) с нашей внутренней субъективностью, которая оказывается посредством этого связывания вневременной, и б) со знанием, которое получается в результате раскрытия и обнаружения в нас самих эйдетических структур.

Нас интересует в этой схематике следующий момент: динамика раскрытия знания, которая протекает как припоминание. Этот момент раскрытия, открытия, обнаружения, про-явления знания есть то, что сущностно для процесса понимания. То есть познание протекает как раскрытость, открытость нашей субъективности, может, даже разорванность, свособразный разлом-выход, посредством чего мы внутри себя самих обнаруживаем и про-являем истинный мир, истинное знание, или истину саму по себе. Наконец, субъективность в данной схематике приобретает совершенно уникальное измерение, и это также является тем моментом, который необходимо удержать. Прежде всего, субъективность является тем местом, где происходит со-прикосновение и про-явление эйдетического мира. И не просто про-явление: это есть место взаимодействия той же самой субъективности и досубъективного мира эйдосов. Причем это взаимодействие, которое протекает как взаимо-открытость, со-открытость может быть ословлена, может стать Логосом. Далее, субъективность оказывается обладающей своеобразной интенциональной структурой, она направлена на мир идей, и именно эта направленность конституирует ее саму, но, правда, эта направленность нацелена в конечном счете на ликвидацию самой субъективности, поскольку дает место до-субъективному миру эйдетических сущностей.

Кроме вышеуказанных сущностных моментов концепция Платона довольно плодотворна при анализе человеческого сознания как того *про-странствия*, где происходит процесс понимания и возникновения и рождения знания. Речь идет о месте памяти в структуре человеческого сознания. Понимание, которое есть припоминание, по-иному заставляет рассматривать саму память.

Понять или припомнить можно то, что уже содержится в памяти. Память, таким образом, есть базис для познания. Но это не есть лишь просто некая данность: это не склад, на котором хранятся

нужные для наших целей разложенные или беспорядочные (в зависимости от индивидуальности) воспоминания, это и не своеобразная почва, на которой как растение возрастает наше сознание, хотя, конечно, это имеет место. Память, которая демонстрирует у Платона интенциональную открытость, есть само познание. Но память в схеме Платона не есть способ связи с прошлым. Платон, употребляя термин припоминание, отдает себе отчет, что речь не может идти о прошлом в отношении Идей. Припоминание в данном случае лишь символизация, наподобие тех, когда мы говорим о сущности, как нечто скрытом, внутреннем, или об идее как обитающей в заоблачной выси. Даже если с точки зрения человека как «падшего» существа речь может идти о прошедшем времени, то в отношении акта понимания речь идет о постоянном и изначальном наличии идей. Идеи вневременны и постоянно присутствуют в этом мире (ибо мир существует через причастность идей) и лишь несовершенство языка аллегорически описывает неналичное присутствие как отнесенное в прошлое. В данном контексте отнесенность в «прошедшее время» означает, скорее, постоянное и формирующее присутствие. Память, как со-отношение с эйдетическим миром, демонстрирует, скорее, архетипичность в том смысле, как ее понимал К.Юнг. Память — процесс раскрытого функционирования познания, память конституирует сознание, поскольку в процессе припоминания осуществляется та со-открытость и со-присутствие субъективного и «досубъективного», которые даруют и производят смысл как «базис» сознания и познания. Память есть «место встречи», вернее «место передачи» со-присутствия всех сфер реальности. Это «место» встречи, но опять же, вернее, не тоπος, а *пространствие* самой человеческой мысли.

Наконец, поскольку познание есть припоминание, но припоминание того, что содержится в нас, оно есть самоприпоминание. Поскольку же это припоминание осуществляется в *пространствии* интенциональной открытости и со-бытийности, все сферы со-бытийности оказываются со-присутствующими в самом акте самоприпоминания.

Таким образом, память, через открытый и интенциональный процесс припоминания, есть и познание, и сознание. А как самоприпоминание, она есть также самопознание, но это самопознание

говорит об «изначальном»<sup>3</sup> присутствии в со-бытии. Со-бытие же есть прежде всего со-присутствие сфер сущего. И это нам следует более подробно разобрать. Но прежде всего обратимся к самой проблеме понимания, учитывая, конечно, то, что мы выяснили в процессе анализа платоновской концепции понимания как припоминания. Нижеследующий анализ понимания носит предварительный характер и лишь очерчивает маршруты движения и определяет задачи, пункты дальнейшего анализа, которые и приведут нас, через анализ сфер сущего, смысла, интенциональности, к более обстоятельному рассмотрению понимания.

## 2. Понимание (постановка проблемы)

Понимание есть всегда понимание чего-то, т.е. понимание обладает уже на первый взгляд интенциональными характеристиками. Далее, понимание не есть нечто статичное, понимание есть процесс, движение. Наконец, мы имеем «то, что понимаем», и это «то, что» есть некая данность нашего сознания. Мы не рассматриваем пока, является ли эта данность некоей субстантивированной данностью или является, скорее, «свойством», «измерением» и т.п. нашего сознания. Эта данность понимания говорит нам о смысле, ибо когда мы понимаем что-либо, то речь идет именно о смысле. Смысл и есть эта, пока еще неопределимая нами, данность.

Поскольку смысл есть цель понимания, ибо мы всегда стремимся что-либо понять для того, чтобы обнаружить смысл, то смысл «вынесен» в «конец» процесса понимания, т.е. является финальной причиной (телосом). Но поскольку именно он является тем, что «приводит в движение» сам процесс понимания или поиска смысла, то он также является и «тем, откуда движение» процесса понимания. Наконец, понимание «имеет» своим «содержанием» смысл, ибо именно смысл делает процесс понимания именно пониманием. Смысл в этом случае «является» и «материальной» причиной. Смысл также является и формующей причиной процесса понимания, ибо именно он «конфигурирует» само движение понимания, придает форму, с которой данный процесс со-образовывается. Следовательно, мы можем говорить, что смысл является формующим началом понимания, являясь его телосом, начальной, «мате-

<sup>3</sup> В смысле постоянного и формующего присутствия.

риальной» и формальной причиной. Смысл формует понимание, но формует его со-бытийно и интенционально.

Уже с самого начала нашего анализа понимания мы можем утверждать, что понимание есть процесс, который обладает интенциональной структурой, что у этого процесса понимания есть «данность», которая является его формующей со-бытийно и интенционально причиной, и эта данность есть смысл. При этом мы сразу же попадаем в «объятия» «герменевтического» круга, а именно, понимание должно предшествовать смыслу, ибо как раз нахождение смысла является «результатом» понимания или понимание «определяет» смысл, но поскольку «смысл» является формующей причиной самого процесса понимания, то именно смысл «определяет» понимание. Наличие же схематики «герменевтического круга»<sup>4</sup> говорит не о недостатке или неудачности данного анализа, а, скорее, о том, что данный анализ касается «базовых», «фундирующих» сфер метафизики.

Далее, понимание есть прежде всего понимание смысла,<sup>5</sup> но сам смысл не может быть дан (даже если мы еще осуществляем предварительный анализ смысла) как некая субстантивированная данность. Смысл всегда есть смысл чего-то. Не только понимание обладает интенциональной структурой, сам смысл, который определяет и определяется пониманием, также интенционален. Но что есть это «что-то» смысла и каким образом оно есть? Наконец, когда мы говорим о смысле чего-то? Иначе говоря, каковы «свойства» смысла, или когда, при каких «условиях» мы можем говорить о смысле какого-либо сущего?

Сначала мы должны установить, когда мы можем говорить о смысле какого-либо сущего. Может ли любое сущее обладать само по себе смыслом? Вопрос предельно расширенный и отвечать на него следует, разделив все сущее по определенным «классам». Прежде всего, можем ли мы говорить о неживом предмете как обладающем самим по себе, в себе и для себя смыслом? Очевидно,

---

Как и ниже, понятие «герменевтического круга» толкуется здесь расширительно, как общее название для процесса обоснования, имеющего схематику традиционно понимаемого «герменевтического круга».

Понимать можно и значимость и ценность какого-либо события или сущего, но тогда и значимость, и ценность вступают в сферу осмысленного постижения этой ценности или значимости, т.е. определяются в конечном счете смысловым горизонтом со-бытийности.

нет. Понятно, что мы не можем говорить о смысле какой-либо неодушевленной вещи или какого-либо предмета. Камень не обладает сам по себе смыслом, в лучшем случае мы «впускаем» этот предмет или вещь в пространство человеческого «со-бытия». Или, как говорил Кант, «примысливаем» нечто к предмету, наподобие того, как мы при познании какой-либо вещи примысливаем телос вещи, сама же по себе вещь им не обладает. Вообще, неодушевленный предмет может «получить» смысл, если будет осмыслен как обладающий целью, т.е. если будет осмыслен как принадлежащий к телосу, но поскольку он сам по себе не имеет телоса «внутри» себя, то этот телос он может получить лишь со-присутствуя в человеческом при-сутствии. Предмет может «получить» смысл, камень может стать «жертвенником», но наделение смыслом происходит лишь тогда, когда он вступает в общее пространство со-бытийности. В этом отношении все, что вступает в поле «зрения» человека, и через него в со-бытийность, оказывается могущим быть наделенным смыслом. При этом предмет не только оказывается выполняющим «волю» человека, но оказывается вовлеченным «в орбиту» человеческого присутствия, участвует «на равных» в этом присутствии, делая его со-присутствием, а также «проникает» и со-присутствует в остальных сферах сущего.

Вместе с тем если мы не можем говорить о смысле «самого по себе» неодушевленного предмета, то мы все же говорим о понимании «самого по себе» неодушевленного предмета, т.е. о понимании того, каков данный предмет сам по себе. Иначе говоря, неодушевленный предмет может не обладать самим по себе смыслом, но при этом мы не отрицаем, что он вступает в то «поле», в котором происходит понимание, и он становится «предметом» для понимания, его объектом. Но в данном случае мы имеем в виду следующее: «понимая» какой-либо «сам по себе» неодушевленный предмет, мы пытаемся понять его структуру, строение или его положение в ряду других предметов, в ряду других сущих. Мы понимаем его, каков он, каково его место в универсуме. При этом мы скорее познаем этот предмет, чем понимаем его «смысл». Если же мы пытаемся приписать исследуемому предмету смысл, то это не смысл данного предмета, данного самого по себе. Это всегда — наше осмысление знания об этом предмете. Знание о предмете дается в эйдетической сфере, т.е. либо предмет вступает в идеальную сферу и в ней дается, либо эта идеальная сфера в нем про-является. Таким образом, не-

одушевленный предмет может «обладать» смыслом, но этот смысл дается как про-явленность через человеческое при-существование, которое со-при-существует в предмете эйдетического при-существования. При этом предмет со-бытийствует с этой сферой, а значит и со всеми другими сферами со-бытия.

Еще Аристотель говорил о том, что живое есть то, что имеет цель внутри себя. То есть если мы не можем говорить о смысле «самого по себе» неодушевленного предмета, то в отношении живого существа, которое обладает своим телосом, который лишь «привходящим» образом может быть «совмещен» с телосом при-существования человека, мы должны были бы признать, что наличие этого телоса наделяет живое существо своим собственным смыслом.

Но смысл, который есть (здесь мы вынуждены утверждать то, что будет дано как результат анализа) открытое со-присутствие всех сфер, не может быть дан при их хотя бы частичном отсутствии. Поэтому мы не можем говорить о живом существе как об обладающем смыслом в себе самом, для себя самого, разве что как о потенциальном со-при-существовании смысла, которое может быть дано через человеческое со-при-существование. Не стоит приписывать смысл тому, что им не «обладает», и этим «принижать» понятие смысла. Для того чтобы обладать смыслом самим по себе, вовсе не достаточно демонстрировать целеполагание (причем это целеполагание скорее примысливается человеком, чем есть у животного самого по себе).

Таким образом, мы уже очертили тот круг проблем, который необходимо подвергнуть анализу, чтобы определить/о-пределить понимание: смысл и интенциональность.

### 3. Сферы со-бытия сущего

Для того чтобы соединять, подчеркивает Маритен, необходимо сначала осуществить разделение, провести четкое разграничение: «... никто также не знает истинное единство, если не знает также различие. Любое усилие метафизического синтеза, особенно если оно применяется к обширным комплексам познания и духа, должно, следовательно, различать для того, чтобы объединять».<sup>6</sup> Мы последуем совету французского мыслителя и постараемся произве-

<sup>6</sup> Maritain. Les degrees du savoir. Paris. 1954. P. VII.

сти первоначальное разделение сфер со-бытия. Но прежде всего мы выделим три основные сферы со-бытия, которые в дальнейшем мы будем разделять<sup>7</sup> на «подсферы», или рубрики. Для именованя трех основных сфер мы выбрали достаточно условные названия, которые имеют довольно много коннотаций в истории философии и поэтому могут вызвать не всегда желательные ассоциации. Тем не менее мы остановились на этих наименованиях.

Прежде чем перейти к предварительному рассмотрению этих сфер, еще раз подчеркнем условный характер их разделенности. Эти сферы не могут быть даны как безусловно различные по многим причинам. Прежде всего, поскольку речь идет о *процессе понимания* в со-бытийности, любое расчленение и выделение, которое к тому же стремится приобрести некий субстанциональный статус, не всегда корректно. Все три основные сферы формуруются в процессе «со-бытийности», поэтому они не являются чем-то полностью отделенным, выделенным, а скорее формуют друг друга, изначально открыты друг для друга. Они не есть нечто субстанциально данное или нечто, что может быть «непроницаемо» разделено по нескольким причинам. Они конституируются в процессе взаимосвязи, и могут быть представлены как способ взаимопроникновения основных трех сфер, как способ их со-бытийствования. Эти выделенные сферы не формируются лишь исходя из собственных «данностей» или из собственного развития. Каждая из них есть постоянно действующая результирующая других. Каждая конституируется самой собой и другими сферам, каждая действует и формирует саму себя и другие сферы. Они «положены» одновременно, нельзя говорить о возможном существовании их отдельно друг от друга, ибо, еще раз подчеркнем, что в данной главе речь идет о понимании сущего, поэтому и описание всех сфер дается как попытка описания процесса понимания, т.е. мы с самого начала по-

<sup>7</sup> Разделять сферы со-бытия сущего на «подсферы» можно довольно условно. Как и три основные сферы, «подсферы» участвуют и формуруются в «со-бытийности», поэтому они не являются чем-то полностью отделенным, выделенным, а скорее формуют друг друга, изначально открыты друг для друга. Кроме того, выделяемые «подсферы», лучше их назвать рубриками, «обслуживают» взаимосвязь и со-бытийность основных сфер, и могут быть представлены как функция связи, функция взаимопроникновения основных трех сфер, способ их со-бытийствования в общем странствии со-бытийности.

мещены в мышление и язык. Иначе говоря, разделение, которому мы будем следовать, довольно условно. Эти сферы со-бытия можно именовать и как сферы со-при-сут-ствия, ибо как конституирующие друг друга, они участвуют в «сути» друг друга и ею являются. Выделяемые в дальнейшем «подсферы» также демонстрируют изначальную открытость и незамкнутость, ибо принадлежат одновременно всем сферам.

Теперь перечислим эти сферы. Первая сфера — это сфера реальности, предметности, но одновременно в нее включено то, что можно означить как «человеческий мир», «жизненный мир», «человеческая реальность», в которую входит и история как сформовавшая этот жизненный мир, и как влекущая индивида в определенном историческом движении сила, а также сформованное и данное социальное пространство и т.п., или то, что не является, по сути, своей предметной данностью, а лишь которая дается как «допытная» сфера «реально» сущего, того, что «реально окружает» человека «извне». Мы ее так и будем условно называть сферой реальности.

Вторая сфера — это сфера субъективности или внутренняя сфера человека, сфера, формулируемая как субъективностью, «внутренне-индивидуальной», так и экзистенциальным положением человеческого существа. Но вместе с тем индивидуальность сама формуется эйдетической сферой как социальная детерминированность ли, или как эйдетическая заданность познания и т.д., а также той предметной данностью, которая, вступая в процесс конституирования самой человеческой субъективности, в ней также со-присутствует.

Третья сфера — это сфера эйдетических сущностей, или сфера понятий, абстракций, та сфера, в которой происходит собственно «умственная деятельность» человека. Но эта сфера есть также место, где и откуда «действует» социальность, историчность по преимуществу, наконец, то «пространство», в котором получает свою истину и логос сферы реальности. Иными словами, эта сфера не столь идеальна, как можно было бы судить по ее названию. Она и не вневременна, в смысле полной отделенности от временности и изменения.

Теперь перейдем к более подробному рассмотрению сфер со-бытия, а также к тому взаимоопределяющему и со-присутствующему движению, которое формирует эти сферы.

### 3.1. Сфера реальности

#### *Предметная данность*

Прежде всего к этой сфере принадлежит то, что мы чаще всего именуем как предметная данность, или вещи, предметы, которые нас окружают. Они составляют так называемый «физический» горизонт сферы реальности. Но предметная данность не дается как отдельный предмет, она есть со-присутствие и со-определенность всех реальных предметов. Это со-присутствие разворачивается как сериальность вещей, причем сразу же стоит говорить о «синхронической» сериальности, когда мы «фиксируем» одновременность со-присутствия, некоем мгновенном «срезе», а также о временной последовательности, о «диахроническом» измерении разворачивания этого со-присутствия. И синхроническое и диахроническое со-присутствие дается как действие на нас, вернее, со-действие, и поэтому совершенно прав Шопенгауэр, подчеркивающий, что реальность корректнее именовать как актуальность, т.е. то, что действует, а поскольку мы имеем дело с со-бытийностью, то то, что со-действует на нас и с нами. Предметная данность, разворачиваемая в серию, включает и нас как физические предметы среди прочих предметов реальности в свои серии и этим самым мы также со-присутствуем в ее со-действии, со-гласуясь и со-подчиняясь сериальному разворачиванию синхронии и диахронии. Но поскольку мы именно со-бытийствуем, так же, как и вещи, предметы со-бытийствуют вместе с нами, мы можем налагать на них эйдети-ческие характеристики, выявлять законы, постигать вневременность времени в самих вещах. Нам не даны лишь отдельные предметы, а дана, скорее, сериальность предметов, воспринимаемая нами как физический горизонт в нашем присутствии. Выделяемый предмет или вещь именно *выделяются* в ряду других вещей или предметов, т.е. одновременно отделяются и соединяются в общем физическом пространстве. Изолирование предмета, попытка его описания или познания как изолированного и самодостаточно-субстанционального просто невозможна. Предмет дается как обладающий какими-либо ему присущими свойствами, т.е. как вступающий в общее пространство со-присутствия. Эти свойства одновременно сколь «принадлежат» предмету, столь «принадлежат» и другим сущим.

Далее. Необходимо подчеркнуть: любое сущее, поскольку оно мыслится и представлено в языке, изначально нам дано в связи, в той связи, которая и позволяет в конечном счете нам что-либо мыслить или что-либо высказывать. Поэтому те сферы, которые мы первоначально выделим, уже говорят нам не о «реальном» существовании предмета, а о его со-присутствии. Предмет,<sup>8</sup> вещь, дается в мышлении, и поэтому он кажется «трансцендентным» и непроницаемым. Однако это не так, ибо и он, поскольку вступает в со-бытие, обретает вместе с мышлением и с помощью мышления и речи свое истинное место, топос в общем про-странствии со-бытия всего сущего. Именно благодаря открытому при-сут-ствию в со-бытийности предмета, мы можем преодолеть кантовскую нумеральность вещи. Вещь, которая вне нас и с которой невозможно любой контакт, связь, есть то, о чем говорить просто невозможно. Вещь сама по себе просто не существует для нас, вещь дается всегда как вещь для нас, вернее, как вещь, со-бытийствующая с нами. Другое дело, что порядок в сфере реальности обладает своей автономией по отношению к человеческому познанию, что также необходимо учитывать. Как раз эта автономность сферы реальности (впрочем, как и любой другой сферы) позволяет осуществлять акт подлинной интенциональности, ибо интенциональное отношение невозможно при отсутствии определенной независимости, автономности, в противном случае интенциональность не будет обладать «иным», т.е. речь будет идти скорее о рефлексии, подобной развертыванию Я — не Я у Фихте.

Наконец, необходимо подчеркнуть следующий момент, который довольно пронизательно подметил А.Шопенгауэр: понятия реальности и действительности представляются для нас как синонимы. Однако понятие действительности (актуальности) описывает реальность как действие, активность. И на самом деле реальность есть, прежде всего, действие, предмет, вещь, которые даются нам лишь в той мере, в какой они действуют на нас. Но действие в

<sup>8</sup> Мы употребляем термины «предмет» и «вещь» в данном случае как синонимы. Термин «предмет» оказывается не совсем удачным, поскольку сразу же коннотирует с тем анализом «представленности» объекта, который дал М.Хайдеггер в отношении новоевропейского способа мышления. Именно поэтому термин «вещь» иногда оказывается более предпочтительным, хотя и он обладает определенной историко-философской смысловой нагруженностью.

данном случае — это не только активность вещей; мы, поскольку существуем в со-бытии, не являемся пассивными получателями, реципиентами действия реальности, мы столь же активны, сколь пассивны. В пространстве со-бытия данная дистинкция довольно условна, поскольку речь идет скорее о взаимо-действии, со-действии.

Автономность вещи действительности обеспечивает не только возможность интенционального отношения, которое возникает в сознании человека и конституирует этим самым само сознание, она также позволяет разорвать солипсизм любых чисто умозрительных спекуляций, которые пытаются исходить лишь из данностей сознания, или, например, схематику, которая базируется на Я, субъекте и т.п. Вещь включена в со-бытие как действующий, вернее, со-действующий агент, она разрывает чисто умозрительные построения, гарантируя этим самым, что реальность *действительно* представлена в сознании.

Автономность предмета говорит, прежде всего, об автономности действительности, о том, что она «организуется» согласно собственным «законам» или сериям. Эти автономные серии организации вещей действительности дают нам другое определение/о-пределение вещи, которое не является мысленным определением/о-пределением вещи, а лишь со-гласуется с операциями сознания. Таким образом, мы уже предварительно можем говорить об автономном «контексте» вещей реальности. Вещь в сфере реальности также автономно со-бытийствует со всей данной сферой реальности. Она со-бытийствует прежде всего как совокупность своих свойств (но свойств до-чувственного и до-мыслительного определения/о-пределения), которые могут принадлежать различным «срезам» реальности. Но это мы будем разбирать немного позднее.

Таким образом, мы можем выделить уже две сферы бытия предмета реальности:

1) собственно предмет реальности, т.е. то, что обладает автономностью по отношению к мышлению или другим способам «со-прикосновения» с окружающей нас реальностью, нечто подобное кантовской вещи-в-себе. Отличие от кантовской вещи-в-себе состоит в том, что он также принадлежит со-бытию, обеспечивая его открытость и возможность интенциональности, кантовская же вещь-в-себе полностью отделена от мышления, выступая лишь

демаркационным понятием, ограничивая сферу притязаний рассудка и чувственности.

Автономность предмета в реальности позволяет постоянно взламывать завершенность со-бытия;

2) предмет, который мы *мыслим* как принадлежащий реальности, как реальный предмет, уже со-бытийствующий в общем пространстве со-бытия, поскольку он со-принадлежит реальности, которая нами мыслится как реальность, а не «реальности-самой-по-себе».

### *Жизненный мир*

Мы уже упоминали, что эта сфера может быть означена и как «жизненный мир» человека, иными словами, в эту сферу входят не только предметы реальности, но то, что может быть поименовано как человеческая реальность, реальность человеческого окружения. Изначально мы заключены в человеческий мир.<sup>9</sup> Даже предметы, окружающие нас, есть знак нашего, человеческого, присутствия. И речь идет не только о рукотворных предметах, которые окружают нас в наше время по преимуществу, ибо мы сталкиваемся в нашей жизни преимущественно именно с ними. Любой неодушевленный предмет, камень, текущая вода реки *уже часть* человеческого ландшафта, т.е. даны и принимаются нами как человеческая реальность, хотя мы и мыслим их как обладающие своей автономностью. В этом ландшафте человеческое присутствие дано как организирующая его часть: постоянно видимые части нашего тела, например рука, соизмеряющая непосредственную близость человека. Наконец, окружающий нас мир сразу же воспринимается нами как наша окрестность, в которой мы пролагаем свой путь, с которой мы должны согласовывать свое движение, свое положение, даже свое облачение. Эта часть предметной реальности является лишь как рядоположенность фрагментов общего целого, куда заключа-

<sup>9</sup> Рассуждения о том, как «было» до существования человека, что есть мир без человека, наконец, что есть мир сам по себе безотносительно человека, лишены в данной области знания смысла. Мы должны «работать» с данностями, т.е. с тем, что налично нам дано. Данность же говорит о помещенности человека в современное пространство, которое есть прежде всего историческое и социальное.

ются те предметы, которые специально созданы человеком, или хранят, как, например, сад или полевая тропа, следы человеческого присутствия.

Другая часть, которая также вписывается в общее сериальное пространство физического горизонта, уже непосредственно создана человеком, рукотворная ли часть, подручная ли, хранящая ли наше прошлое, материализующая ли наши желания, потребности или дополняющая наши способности, т.е. часть реальности, отражающая нас самих, удваивающая наше присутствие. Вместе с тем эта часть не просто удваивает нас, она прежде всего сохраняет прошлое нашего присутствия: предмет, созданный человеком, уже в прошлом, но в том прошлом, которое проективно присутствует в настоящем и ориентирует нас в определенное им будущее. В этой части реальности нет сопротивляющегося нас противостояния иного, а в лучшем случае противостояние, обнаружившееся в нас самих.

Однако лишь предметной данностью эта часть со-бытийности не исчерпывается. Именно поскольку она со-бытийна, то ей принадлежит то, что формируется другими областями со-бытийности, а именно субъективностью и эйдетическим миром.

Вначале о том пространстве, которое формируется субъективностью. Любой контакт с «внешней» реальностью говорит о взаимодействии, т.е. в нее включен субъект как воспринимающий ее. Реальность, таким образом, «встраивается» в субъективным образом организованное внешнее пространство, образуя горизонт, центральной и организующей центральной точкой которого является эго. Предмет, вещь, виден мне с определенного угла, который задан моим наличным положением, он дается в согласии с моими физическими и конститутивными психическими данностями-особенностями (например, близорукость, скрупулезность, рассеянность, мечтательность и пр.). То есть внешняя реальность дается всегда как согласованно-личная.

Через «личное восприятие» в мир «допускается» все, что связано с эйдетическим миром, ибо само мое положение как личности, как человека, является определенным теми моментами, которые «принадлежат» не только мне. Я не являюсь субстанцией в смысле *causa sui*, а являюсь именно человеческим существом, т.е. видовой особью, сформованной родом, и содержащую поэтому родовые способы познания, включенности в мир и т. п.

Наконец, мир, который меня окружает и который по праву может быть назван жизненным миром человеческого присутствия, не может быть ограничен предметными данностями. Кстати, сами предметные данности, которые суть создания человека, впускают в мир вместе со своим бытием со-бытийность исторического и социального. Эти предметы служат какой-либо цели и являются ее средствами. Они, когда мы приходим с ними в контакт, «властно встраивают» нас в это телеологическое пространство. Реальность, которая нас окружает, прежде всего социальная реальность, где господствует лишь привходящим образом материализованное идеальное сущее — например, обычаи, правила, образование, государство с его установлениями и институтами, обладающими бесконечными претензиями на тотальность, наконец, язык и т.д. Это есть также то, что принадлежит горизонту нашего присутствия и что «внешне» нам. Поскольку мы являемся частью физического мира, столь же верно, что мы включены в социальные структуры, и именно поскольку мы им принадлежим, мы являемся людьми. Наконец, к этому же горизонту принадлежит то, что является историческим развертыванием человеческого общества. Эти социальные горизонты человеческого присутствия являются формирующими причинами человеческого существования, т.е. определяющие нас формально, материально, начально и телосно.

Таким образом, та сфера, которая представляется нам как нечто внешнее нам, не является самодостаточной и субстанциальной сферой, это — сфера присутствия и со-бытийности. Она формируется и конституируется как исходя из себя самой, развертываясь в сериальность со-седства, так и другими сферами, демонстрируя движение «герменевтического круга», поскольку здесь, как, впрочем, и в других сферах со-бытия, нельзя говорить о том, исходя из чего мы можем осуществить определение, что «первично», а можно лишь осуществлять взаимоопределяющее и взаимоконституирующее движение. Сфера «внешней» реальности выделяется лишь условно, и в себе самой демонстрирует бесконечный отсылочный процесс герменевтического круга.

Кроме того, то, что было сказано о предметной сфере реальности, также верно и для той части, которую мы обозначили жизненный мир. Мы так же должны выделить две «подсферы» бытия человеческого жизненного мира:

1) жизненный мир, который обладает автономностью по отношению к мышлению или другим способам «со-прикосновения» с окружающей нас реальностью, «жизненный мир сам по себе», или нечто подобное кантовской вещи-в-себе, т.е. то, что мы постоянно допускаем как «автономность от нас». Эта подсфера как принадлежащая общему пространству со-бытийности, также изначально демонстрирует открытость и возможность интенциональности. Его автономность позволяет постоянно взламывать завершенность со-бытия;

2) жизненный мир, который мы уже *мыслим* как принадлежащий реальности, как реальность, окружающая нас и со-бытийствующая в общем пространстве со-бытия, поскольку она вместе с нами со-принадлежит реальности, которая нами мыслится как реальность, а не «реальности-самой-по-себе».

### 3.2. Сфера субъективности

Сфера, условно называемая нами сферой субъективности, занимает своеобразное и уникальное место, соответствующее в целом уникальному положению человеческого существа. С одной стороны, она есть некая промежуточная область, между реальным внешним жизненным миром и эйдетической областью. С другой стороны, и жизненный мир и эйдетическая область являются лишь «ее частью». Она есть некое пересечение двух сфер, но одновременно является тем «образованием», которое сформовано двумя сферами, находящимися «внутри» нее самой. Сама же она, как субъект, не есть нечто субстанциально данное,<sup>10</sup> а есть динамичный процесс конституирования и самоконституирования. Наконец, как человеческое бытие эта сфера изначально интенциональна, и сам процесс конституирования есть интенциональный процесс, данности которого определяют результат конституирования.<sup>11</sup> Эта сфера есть своеобразный угол зрения, точка зрения, но и этот «угол» и эта «точка» есть «пересечение» сфер. Именно поэтому свой анализ данной сферы мы будем строить как анализ конституирования

<sup>10</sup> См. раздел о «топосе» человека.

<sup>11</sup> Напомним, что результат в данном процессе не есть нечто данное и застывшее, результат есть лишь способность и возможность продолжения движения и лишь через эту способность — интенционально открытую — обретающий свою «чтойность».

Этой сферы, который происходит как интенциональный процесс человеческого при-сутствия (нахождения при суги вещей, сама же «суть», «сущность», дается как эйдетическая данность).

Движение анализа данной сферы мы начнем с двух позиций. Первая — это формирование субъективности через предметную данность, но это формирование одновременно затрагивает и другую позицию, а именно движение, идущее из эйдетической сферы.

### *Предмет в чувственности*

Еще со времен мыслителей Нового Времени подчеркивалось, что представленный в сознании предмет мы получаем из опыта. Девиз — «ничего нет в сознании, что не было бы первоначально в чувствах» — хрестоматийная, банальная для философии данность. Стоит добавить, в том числе из опыта, поскольку не один опыт является «поставщиком» содержания нашего сознания. Но все же опыт дает нам те предметы, которые мы как раз и называем реально существующими вещами. Но предмет, который мы получаем в результате вступления его в сферу со-бытийности чувственности, отличен от реального предмета. Прежде всего именно как действительный (действующий) предмет, он оказывается в данной сфере, причем действующий на нашу чувственность. Но, как показал еще Кант, предмет, дающийся чувственностью, оказывается уже в сфере человеческой априорной деятельности, поскольку дается прежде всего как принадлежащий пространству и времени, или в форме пространства и времени, которые суть априорные формы чувственности субъекта познания.

Предмет предстает перед нами как совокупность своих свойств, которые есть прежде всего действие предмета, или со-бытийность его в данной сфере. Свойства предмета, которые «затем» попадают в формулирующую и объединяющую деятельность сознания, даются в этой сфере еще как разрозненная интенциональная данность, т.е. данность, которая может субстантивироваться в предмет сознания. Эта сфера полностью интенциональна и интенциональна в экзистенциальном измерении со-бытия. То, что «потом» оказывается единым предметом, единым представлением предмета, единым понятием предмета, есть «промежуточные» результаты и само движение интенционального конституирования предмета. Но это

интенциональное конституирование протекает как со-бытийственное интенциональное конституирование.

Предмет чувственности также обладает автономностью, и, следовательно, данная сфера также автономна, несмотря на то, что она представляется как некое промежуточное звено между реальными предметами и человеческой субъективностью, организующую реальные предметы по своим законам и в своих формах. Автономность данной сферы проявляется в том разрыве в определенности, которую можно обнаружить в сфере данности предмета в любых сферах субъективности. Не только реальный предмет «сопротивляется» своеволию и спонтанности человеческого сознания, но и та сфера, через которую этот предмет «проникает» в сознание, вернее, благодаря которой предмет экзистенциально конституируется через процесс интенциональности в сознании.

#### *Чувственный образ предмета*

Предмет, который изначально дается и конституируется через сферу чувственности и в этой же сфере начинает обретать свою завершенность, т.е. предстает как нечто единое в образе предмета. Однако единство предмета или вещи — это не только «наложение» на него субъективной деятельности человеческого существа или вписывание его в априорные схемы человеческого познания, как это представлено в системе Канта. Единство предмета или вещи достигается через определенность предмета. Но поскольку определенность предмета — это также интенциональный и со-бытийный процесс, она не есть лишь наложение на предмет неких априорных характеристик нашего сознания. Прежде всего предмет как чувственный образ так же является и дается, как свойства данного предмета. Свойства же образа предмета являются не только «принадлежностью» этого предмета, они, скорее, «говорят» о том, что предмет вступил в общес пространство. Зеленый лист «обладает» зеленым цветом. Но зеленый цвет не есть «уникальное» свойство данного листа. Лист «вступает» в «цветовость» и «зеленость», которые сколь отделяют этот лист от коричневого цвета стола или синевы неба, столь и сочленяют его с «цветовостью» последних и «зеленостью» других «зеленых» предметов. То есть единство предмета дается как вступление его в со-бытийность всего сущего, через единство с окружающим миром и одновременно разделенность, выделенность из мира. Но эта выделенность из мира других сущих

дается прежде всего как инкорпорированность в этот самый мир посредством свойств, которые «говорят» о принадлежности предмета миру сущих. Здесь же необходимо указать и на то, что процесс конституирования предмета, проходящий через, сквозь различные сферы сущего, не может быть осмыслен через схематику форма-содержание, согласно которой чувственность представляет нам содержание ощущения, а рассудок накладывает на это содержание формы или, если мы воспользуемся кантовским языком, — предмет дается посредством чувственности, а мыслится посредством рассудка. Мы имеем, скорее, отношение, которое может быть лучше описано в схеме форма-форма, или в схеме, предложенной еще Аристотелем.

Далее. Единство образа предмета или вещи не есть деятельность нашего сознания еще по следующим причинам. Образ предмета или вещи конституируется интенциональностью, которая «начинает действовать» еще в сфере чувственности. Ощущение, которое и «воспринимает» свойство предмета, обладает, как и многие структуры человека, интенциональностью или оно есть «ощущение чего-то», оно не дается как нечто субстантивированное и лишнее отношения как сущностной своей характеристики. Ощущение направлено на «объект» ощущения и им конституируется. Без предмета, объекта ощущения мы обладаем лишь возможностью оно, т.е. ощущение уже раскрывает в себе ту интенциональную структуру, которая является сущностным свойством человеческого существа. Рассмотрение ощущения как интенционального по своей сути, кстати, позволяет проявить генезис человека, ибо животные также имеют ощущения, т.е. интенциональность как таковая есть «принадлежность» живого существа. Иначе говоря, анализ сфер бытия сущего позволяет нам не только дать дистинктивное описание функционирования и со-бытийности этих сфер сущего, но может дать ключ к постижению возникновения того уникального сущего, которое именуется человеком и которое постигает самого себя и остальные сущие.

Поскольку же единство чувственного образа предмета дается в схематике интенциональности и со-бытийности, то оно не является завершенным и результативным, т.е. единство предмета есть постоянно конституирующийся процесс, «приостановка» которого дает нам некий всегда промежуточный результат, постигаемый нами как чувственный образ предмета. Эта приостановка возника-

ет не только как необходимое следствие или внутренняя динамика процесса, начинающегося в чувственности, некий обязательный маршрут с более или менее запланированными остановками. Поскольку мы имеем дело с со-бытийностью всех сфер бытия, мы должны учитывать именно со-бытийность, т.е. «со-делание», «со-присутствие» иных сфер в любой другой сфере. Иными словами, чувственный образ не есть лишь данность чувства, а в нем со-бытийствуют другие сферы и прежде всего сфера эйдетических существ. В этом мы еще раз можем увидеть как отличие человеческого существа от любого другого живого, так и их родство: чувственный образ предмета или вещи дается и животным, но эта положенность у человека со-бытийна.

### *Образное представление предмета*

При анализе данностей сознания чаще всего отождествляют чувственный образ предмета и образное представление, которое уже «целиком» принадлежит сознательным сферам. Мы настаиваем на разделении этих двух сфер, а именно: чувственный образ есть прежде всего данность чувства и качественно отличается от образного представления, хотя и чувственный образ и образное представление могут настолько «совпадать по времени», что довольно трудно отделить одно от другого. Чувственный образ целиком ситуационен и зависим от конкретного положения человеческого существа, он может исчезнуть при изменении этого положения. Следовательно, он всегда находится в изменении, поскольку человек находится в постоянном движении и изменении. Поворот головы, шаг в сторону и т.д. меняют мое положение и «точку зрения», которой соответствует чувственный образ. Образное же представление о предмете, как принадлежащее к субъективности и эйдетическому миру, не меняется с изменением моего положения и сохраняется даже при исчезновении этого предмета. Образное представление — это, по сути, то в предмете, что «полностью» включается в сознательный процесс и что постигается нами как форма, схема предмета или вещи. Образное представление есть, прежде всего, деятельность сознания, способ сохранения и «манипулирования» вступившей в сознание предметной реальности, и поэтому сам предмет как образное представление оказывается, будучи формой, принадлежащим эйдетической сфере. Кант говорил, что реальность составляет нам «материю» ощущений, но мыслится предмет

исходя из таких априорных данностей, как «субъективные» формы — пространство и время, а также благодаря категориям и схемам. Априорное, доопытное есть по сути своей эйдетические «образования», применяемые субъективностью в отношении реального мира. Субъективная сфера и есть эта промежуточная область процесса познания, где «субъект» «накладывает» эйдетические сущности на реальный мир.

Образное представление — еще не последняя данность на пути к эйдетическому миру внутри субъективности, ибо она содержит еще непосредственную и «неочищенную» форму, сохраняющую чувственность, правда, в субъективно-эйдетическом виде. Предмет «зримо»<sup>12</sup> представлен как обладающий определенным, соотносимым с «реальностью» цветом, положением и прочим, т.е. он конкретен в гегелевском смысле этого понятия и представляет собой единство *единичного, особенного и общего*.

### *Предметный мир*

Рассмотренное нами в данной сфере обладает следующим недостатком, который мы для удобств анализа вынуждены были оставить в неприкосновенности. Мы избегали пока «расширения» предмета до мира предметной данности, т.е. мы изолировали предмет от его окружения, что изначально неверно. Предмет не дается как отдельно взятое и изолированное сущее. Он всегда дается в горизонте предметного мира, он всегда сериально со-бытийен, т.е. встроен в общее пространство предметов. Предмет субстантивируется через включенность в общее пространство предметной

---

<sup>12</sup> Чтобы отвести возможные упреки в «визуализме», который можно выдвинуть автору, сразу же отметим, что рассуждение о предмете, которое мы ведем постоянно, используя зрительный ряд, — лишь наиболее легкий и наглядный способ. Представление о предмете, в частности, не может замкнуться, без сомнения, на тех его характеристиках, которые «принадлежат зрению». Мы постоянно настаиваем на со-бытийности, и было бы странным, если бы мы изначально ограничивали анализ лишь одним, а именно зримым, срезом нашего присутствия. К тому же «визуализирование» реальности объясняется тем обстоятельством, что это есть «неустрашимый порок», «способ» рефлексирования, когда любая данность — зрительная, сенсуальная или звуковая — субстантивируется сознанием в зрительную данность.

данности. Свойства предмета, которые есть этот процесс субстантивирования, как раз и «вовлекают» его в общее пространство. Корректнее было бы, но, конечно, не столь «наглядно» для описания схемы конституирования субъективной сферы со-бытия, начинать именно с мира предметной данности, как она представлена в субъективном процессе, а потом конституировать субстанциальность предмета как постоянный и многонаправленный процесс взаимоконституирования, конституирования и самоконституирования.

Дело в том, что интенциональность нашего сознания, и в целом человеческого бытия, не представляется как интенциональность изначально избранным образом и произвольно ориентированная. Интенциональность направлена на «вообще», т.е. не обладает изначально избирающим и произвольным направлением. Если бы интенциональность обладала избирающим и произвольным характером, то она не была бы «базисным свойством» человеческого сознания и человеческой экзистенции вообще, поскольку была бы «активно-произвольна». «Активно-произвольной» же она была бы лишь как следствие или манифестация нечто более глубинного, что было бы «завязано» на «произвольно» положенном субъекте и его активности. Интенциональность как направленность на «вообще» обладает «пассивным» характером; «активность» есть то, что конституируется «затем», «потом», а, вернее, то, что со-бытийно взаимоконституируется. Соответственно, предмет в сфере конституирования субстанциональности, выступающий как нечто субстанциональное, как определенная «чтойность», именно конституируется, т.е. изначально не дан как отдельная сущность. Он конституируется «вместе» с самим субъектом, и, соответственно, с активностью, изначально дана лишь «пассивная структура», пассивная данность интенциональности. Но это не значит, конечно, что мир — это и есть то, откуда идет «активность», а человеческая экзистенция лишь только «пассивна». Мы употребляем понятие «пассивности» и «активности» в кавычках, чтобы подчеркнуть, что эти понятия в данном случае употреблены не в буквальном значении этих слов. В той области, анализ которой мы сейчас предпринимаем, говорить о пассивности и активности можно лишь условно, ибо эта область есть то «место», где зарождается и пассивность и активность, и мы имеем лишь неоформленные «образования», заключающие в себе и свое иное. Экзистенция человеческого существ-

ва есть именно эк-зистенция, т.е. содержит момент превосходящего и направленного вовне движения, которое скорее «активно», чем «пассивно». Но одновременно эк-зистенция как интенциональность, может быть охарактеризована как «пассивность». То есть мы имеем дело с «до-пассивным» и «до-активным» характером интенциональной эк-зистенции человеческого существа.

«Пассивная данность» интенциональности есть мир вообще, т.е. жизненный мир, мир со-бытийный, который затем в субъективности обретает свою «предметную» положенность. И эта положенность есть «результат» движения, которое также имеет интенциональную структуру, но направлено из жизненного мира и эйдетической сферы.

### *Жизненный мир в субъективности*

Конституирование субъективной сферы происходит не только «из» предметного мира, оно также, и по преимуществу, исходит из пространства, обозначенного нами как жизненный мир, «частью» которого является предметная сфера. Жизненный мир есть «пространство», горизонт которого формуется тем, что было названо человеческим жизненным миром, т.е. то «пространство», которое есть по преимуществу социальная сфера. Социальная сфера же есть сфера по преимуществу взаимодействия. Гуссерль, который идет от конституирования субъективных эйдетических данностей, испытывал сложности, когда пытался перейти к интерсубъективности. Эти трудности — необходимое следствие той интеллектуальной позиции, которая так или иначе идет от «субъекта». Если мы исходим в своем движении от субъекта, то мы не можем «интеллектуально корректно» подойти к сфере, которая в гуссерлевской терминологии именуется как интерсубъективность. Лишь полагая, что интерсубъективность (т.е. фактически социальность) наличествует изначально в самой структуре человеческой эк-зистенции, мы можем «корректно» «вводить» социальность. Мы и пытаемся идти именно таким путем.

Итак, жизненный мир в субъективности. Он есть, прежде всего, генетически изначальная данность, которая формует человеческую экзистенцию. Мы рождаемся как индивиды социального целого, и это социальное целое формует нас, делает людьми. Здесь не место обсуждать, каким образом происходит само это формование, — через подражание ли, через научение, усвоение социальных ролей и

т.д. Скорее всего, все концепции, которые рассматривают индивидуальный генезис человека, являются не противоречащими друг другу, а со-бытийно дополнительными, т.е. они оправданы как части единого пространства хотя бы потому, что не являются лишь спекуляционными образованиями, но сами непосредственно участвуют в формировании индивида, формируя общие стратегии воспитания. Но так или иначе именно социальное пространство задает нам способы включенности в социальный организм, способы постижения и со-гласования с реальностью, наши цели и т.п., а именно задает пространство (*пространствие*) и горизонт нашего бытия и, следовательно, со-бытия.

Со-бытийность в данной сфере есть прежде всего коммуникативная включенность в социум. Но коммуникация в данном случае говорит, скорее, не об интенсубъективной коммуникации, а об изначальной со-бытийной коммуникации, об общем пространстве коммуникации, которое дается *до* индивида, а сам индивид представляет собой процесс конституирования в этом со-бытийном пространстве коммуникации. Коммуникация в целом — это интенциональность, которая «идет» от двух «полюсов» — от социума и от личности, причем оба эти полюса изначальны не даны, не присутствуют субстанциально, а конституируются в этом интенциональном процессе как нечто субстанциально данное в движении «герменевтического круга» «взаимообоснования». Поскольку же речь идет о коммуникации, то мы включаемся в языковое пространство.<sup>13</sup> Человек погружен изначальны в язык, который, как и другие эйдетические структуры, дается одновременно с человеческой экзистенцией. Языковая символизация есть со-бытийность в коммуникационном пространстве, которое включает в себя со-при-сутствие всех сфер реальности. Сама же языковая символизация есть прежде всего форма со-бытийствования, т.е. в любом случае, если даже мы говорим только о коммуникации, мы оказываемся перед проблемой формы, которая есть интенционально открытый и незавершенный «результат» со-бытийного движения и, одновременно «формирующая причина» этого движения, которая как раз всегда и «говорит» о со-бытийности, вернее, проявляет то «движение», которое идет как от эйдетической сферы, так и от реальности жизненного мира человека.

<sup>13</sup> Язык, и это стоит сразу же подчеркнуть, не является *лишь* коммуникативным средством.

### 3.3. Эйдетическая сфера

Нам осталось рассмотреть лишь эйдетическую сферу со-бытийности человеческой эк-зистенции. Наше краткое рассмотрение данной сферы мы попытаемся осуществить не посредством описания этой сферы, ее данностей, а как процесс со-бытийности, который, «выходя» из данной сферы, захватывает все другие сферы со-бытия человека.

*Топология эйдетических образований. Интросубъективность, социум, эйдетические структуры и сфера субъективности*

Эйдетическая сфера, как сфера «жизни» форм, «принадлежит» человеческой эк-зистенции, можно сказать также, что именно ею вырабатываются/конституируются и применяются эти формы, организуя общее пространство со-бытия. Иными словами, топос эйдетической сферы может быть «первоначально» локализован в сфере субъективности. Но сама субъективность, как мы уже неоднократно подчеркивали, не есть нечто субстанционально данное, она представляет собой постоянное интенциональное движение, которое конституируется прежде всего социальной сферой, которая есть также эйдетическое образование. Это на первый взгляд противоречивое утверждение (эйдетическая сфера принадлежит субъективности, которая, в свою очередь, ее же и конституирует) говорит не о «порочном» круге, а о неоднократно рассмотренной схематике «герменевтического» круга взаимообоснования и взаимоконституирования.

«Помещенная» предварительно «в» субъективность, эйдетическая сфера, «следуя» движению человеческой эк-зистенции, выходящей за свои собственные пределы, также всегда одновременно «в» и «вне» этой субъективной сферы. Человеческая эк-зистенция, помысленная как выступающая за свои собственные пределы и этим устанавливающая свою собственную определенность и конституирующая совместно со всем сущим таким образом себя, есть изначально эйдетика. Эк-зистенция в «тот же самый миг», когда она «положена», полагает вместе с собой всю сферу эйдетических данностей. Этим самым сама эйдетическая сфера «атопична» и «нелокализована» в своей первоначально заданной локализованности.

Человеческая экзистенция таким же образом взаимно локализована вместе с социальной сферой. Кроме того, человеческая экзистенция одновременно положена с социальной сферой, и эта одновременность опять же конституируется по герменевтическому кругу взаимоопределения. Иными словами, социальная сфера изначально «включена» в человеческую экзистенцию, так же как и человеческая экзистенция изначально «включена» в социальное пространство и ею формируется/определяется.

Социальная область, как область intersубъективности, изначально включенная в человеческую экзистенцию, представляет собой эйдетическое по своему существу образование. Возможно, это обстоятельство позволило Гегелю рассматривать социальные образования как собственную сферу абсолютной идеи. Intersубъективность положена в субъективности, так же как сама субъективность положена и погружена в intersубъективности и не может вне ее существовать. Так же как бытие изначально есть со-бытие, так и субъект есть изначально intersубъективность. Поскольку же со-бытие дается как со-участие всех сфер реальности, субъективность со-существует и взаимоформируется и сферой предметной данности, которая получает через со-гласование свой «голос» в общем «многоголосии» со-бытия. Через со-бытийное со-гласование социальная сфера обладает предметностью и личностной наполненностью. Она имеет свое «объективное» бытие, как государственность, мораль, религия, искусство, т.е. в отличие от собственно эйдетических данностей обладает «зримым» существованием, подчиняясь историческому изменению.

Социальная подсфера, область эйдетической сферы, настолько существенна по своему статусу, что имеется соблазн выделить ее в отдельную область наряду с эйдетической сферой, тем более что «реальное» существование социальных образований этому спешествует. «Подчиняя» социальную область эйдетической сфере, мы исходили из того, что эта область выполняет ту же роль по отношению к субъективной сфере, что и собственные эйдетические образования.

Эйдетические структуры суть «формальные» образования, и когда мы говорим об эйдетической сфере, то мы имеем в виду прежде всего форму. Все, что относится к форме, есть эйдетика. Но сама форма не есть что-то, что «добавляется» к процессу развертывания содержания, материи и т.п., она изначально присутствует в

со-бытии. Форма есть изначальная рядоположенность сущих в со-бытии, поэтому она не есть нечто, что может быть добавлено к содержанию, или, как в гегелевской диалектике, что является результатом развертывания какого-либо процесса. Форма дается изначалью, поскольку бытие, осмысленное как со-бытие, есть и рядоположенность иных сущих, целого мира сущих, а следовательно, оно есть изначалью форма. Иными словами, если положено бытие, то этим самым дается со-бытие и форма, которая и есть со-бытие, а значит, — бытие. Любое бытие поэтому оформлено, поскольку оно дается всегда как форма.

Если мы это применим к человеческой экзистенции, то мы увидим, что в самом «содержании» сознания и человеческой экзистенции дается «возможность»<sup>14</sup> эйдетической сферы или «возможность» формы. Любое содержание сознания, даже если оно получено из чувственности, является эйдетическим. «Эйдос» приходит из любой данности, с которым имеет дело сознание, но при этом необходимо учитывать, что сами эйдетические образования обладают автономностью и могут быть предметом сознания, и тогда происходит «обратный» процесс, когда эйдетические образования, или форма, по преимуществу, становятся данностями сознания или приобретают статус «предмета» или интенционального объекта.

Предмет, как данность, получает через со-гласование в человеческой экзистенции, а значит, и в субъективной сфере, свой голос, который суть прежде всего форма, эйдос. Любой предмет реально-сти поэтому со-бытиен. Но одновременно сама эйдетическая сфера через этот же процесс со-гласования изначалью «имеет» в предмете свой топос. Именно поэтому предмет может быть подвергнут процессу понимания.

#### 4. Понимание (продолжение)

Даже научное познание, которое имеет дело с внешними объектами, идет прежде всего путем соразмеряющегося постижения. Именно это еще отмечал русский философ С.Л. Франк: «Но самый замысел познания как ориентирования в мире остается при этом все тем же: уловить в новом и незнакомом повторение уже знакомого и привычного, воспринять его как только «кажущееся» новое

<sup>14</sup> Возможность в данном случае не есть нечто потенциальное или нечто, что может быть затем актуализовано, а «неотделимый признак».

— как «вариант» уже знакомой темы. В этом заключается то, что мы называем «понять» что-либо в мире: «понять» значит «узнать», т.е. в новом распознать знакомое, старое». <sup>15</sup> В процессе этого научного познания мы соразмеряем нас самих с внешней реальностью.

Кроме того, любое познание, и прежде всего научное, базируется на допущении постижения мира. Очевидно, что без этого допущения невозможно научное познание. Это есть своеобразное научное априори. Иными словами, мы изначально допускаем и стремимся к соразмерению, согласованию нас самих и внешних объектов. Но познание не есть соразмерение, согласование, а то, что делает это соразмерение возможным. А сами внешние объекты, насколько они «внешни», насколько они противопологаются нам, даже если мы не рассматриваем их как со-бытийные?

Еще Фома Аквинский отмечал, что в этом месте научного познания нас подстерегает ошибка номинализма. Наука имеет дело с необходимостью, которая возможна лишь в сфере идеальных сущностей. Внешний мир партикулярен, единичен. Он не дает нам необходимости, ибо он подвержен случайности. Всеобщие и необходимые законы научного познания говорят о неких идеальных сущностях, реальное существование которых просто невозможно. Даже нестрогие законы статистики, достижения которой, кстати, используются в физике микромира, не могут ничего конкретного сказать о поведении отдельного индивида, а говорят скорее о тенденции. Таким образом, в науке мы имеем дело не непосредственно с реальными объектами, а с их идеальными образами. Задача научного познания заключается в том, что мы пытаемся согласовать реальное (как нам кажется) поведение объектов с идеальными конструкциями, в рамках которых и происходит научное постижение. Сфера науки, если она претендует на этот статус, — сфера всеобщности и необходимости. В этой связи можно напомнить, что И. Кант, говоря о признаках априорности, отмечал, что признаками априорности, доопытности служит всеобщность и необходимость. Иными словами, мы, вступая в сферу всеобщности и необходимости, оказываемся в сфере априорности. Но что же такое эта сфера априорности, где она может быть локализована? Иными словами, мы должны дать ее топологию. Топология априорности и

<sup>15</sup> Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 187.

необходимости, как дающая слово, логос топосу, есть идеальность, но это лишь один момент топологии. Априорность и всеобщность, как и всякая идеальная данность, мета-субъективна, т.е. одновременно принадлежит и выступает в экзистенциальном движении за пределы субъективности. Но даже в этом отношении сфера субъективности оказывается обладающей идеальными данностями. То есть мы имеем дело, без сомнения, со сферой «субъективности», но той «субъективности», которая открывает и проявляет в себе идеальные конструкции, это та область, где законодательствует наш разум.

Таким образом, даже «строгое», «точное» научное познание соотносит в лучшем случае мир идеальных, сконструированных, «открытых» научных сущностей и мир реальный, или, вернее, то, как этот реальный мир нам является. Наука со-гласовывает реальный мир с нашей способностью познания, используя «мир идеальных сущностей», который есть законы нашего мышления и который согласуется с нами самими. Отличие так называемых строгих наук от более «мягкого» по методологии гуманитарного знания состоит в том, что «строгая ориентированная» наука использует матезис, т.е. со-присутствие идеальных сущностей и реальных сущностей физического и социального мира в идеальном мире математических сущностей,<sup>16</sup> которые становятся мерой и со-присутствия. При этом подходе «извращается» реальная со-бытийность всего сущего, ибо реальная со-бытийность как раз должна со-гласовать все сущие (в том числе и человеческую экзистенцию). При этом все равно строгое научное познание, добываясь априорности и всеобщности познания, использует саму субъективную схематику, поскольку априорность и всеобщность «субъективных» в своей идеальной значимости.

Но если научное познание столь «субъективно», что же говорить о философии и о так называемых гуманитарных науках, в которых исследуется сам человек и горизонт его бытия? Это касается прежде всего философии. Даже если мы будем подходить к философии как науке наук, методологии науки, науке о наиболее

<sup>16</sup> При этом забывается, как правило, само происхождение самих математических сущностей. Так, например, измеряя время секундой, забывают, что это — удар нашего сердца. Иными словами, мы соизмеряем, думая, что используем «чистую», антропологически очищенную меру, все мироздание с биением нашего, «слишком человеческого» сердца.

общих законах развития ... то и в этом случае в рамках философии мы будем иметь дело с «идеальными сущностями» в «степени», т.е. выстраивать еще дополнительный ряд идеальных сущностей, наподобие «третьего человека» у Платона.

Субъективная положенность идеальных сущностей придает самому субъективному положению человеческой экзистенции, как взгляда из пространственно и временно определенной точки, объективную и идеальную значимость. Человеческая субъективность включает в себя и объективный и идеальный мир. Само познание внешней реальности оказывается при этом не только идеальным, но и самопознанием и самоконституированием. Мы можем говорить о том, что познание внешнего мира, даже если это научное познание, есть в том числе и прежде всего самопознание, самопостижение, еще и постольку, поскольку в процессе постижения мира мы постигаем мир «идеальных сущностей», который благодаря своей всеобщности и необходимости (априорности) непосредственно соотносится со сферой нашей внутренней субъективности. В свою очередь эта внутренняя «субъективность» как непосредственно соотносящаяся со всеобщностью и необходимостью мира идеальных сущностей имеет внешний, «объективный» статус.

Вернемся на непродолжительное время к решению Платоном проблемы познания. Концепция понимания как припоминания оказывается возможной лишь постольку, поскольку «идеальные сущности» существуют до и по ту сторону их реального воплощения. Они вневременны. В процессе познания-припоминания человек вспоминает свое вневременное «прошлое», когда он лицезрел мир идеальных сущностей. В миг понимания человек как бы становится прозрачным и может видеть «внутри» себя самого истинный облик вещей, эйдос сущего, который благодаря этой зримой явленности становится понятным. Возникает мгновение истины, и это мгновение раскрывает человека для постигаемого сущего. Это мгновение есть «алетейя», как пытался ее помыслить вслед за древними греками М.Хайдеггер. Познающий вступает в область несокрытости и зримости истины сущего, но эта зримость истины сущего делает зримой и несокрытой также самого познающего, открывается для познания истины себя самого.

Момент понимания, который открывает себя самого, не оставляет человека прежним; происходит изменение, которое есть углубление в себя и одновременно трансценденция себя самого, чего,

конечно, нет в концепции Платона. Понимание выводит нас на более «высокий» уровень, который есть одновременно углубление в себя: «Понять, — говорит Ж.-П.Сартр, — значит измениться, превзойти самого себя...».<sup>17</sup> Иными словами, мы лишь когда понимаем, следуем и согласуемся с нашей сущностью, которая есть интенциональная экзистенция. Но при этом само «возвышение» есть «углубление», выход «вовне» есть вступление в наиболее «внутреннюю», сокровенную область нашей самости, которая, к тому же, оказывается идеально значимой. И наоборот, идеальное оказывается в процессе понимания нашим сокровенным. Акт понимания есть сплав трансценденции и углубления, поскольку в акте понимания трансценденция, выход вовне и изменение понимающего, и углубление в себя самого есть одно и то же. Трансценденция-превосхождение и углубление в себя самого как бы «говорят» (проявляют) одно и то же, но разными «словами». Проявление же раскрывает истинность и тождественность субъективного, того, что обретается индивидуальным актом понимания, и идеально-объективного вневременного мира сущностей. Понимание есть всегда движение мета, которое мы разбирали ниже, т.е. то движение, которое одновременно вне, внутри, через и т.д. К этой характеристике движения акта понимания необходимо добавить, что: поскольку оно со-бытийно, оно демонстрирует схематику взаимобоснования герменевтического круга.

Мы имеем здесь следующую онтологическую структуру: «внутренний», субъективный мир отождествляется с «внешним», объективным миром в области идеальных сущностей. Оба эти мира имеют свою истину во вневременном и внепространственном мире идеального. Мир идеальных сущностей включает в себе и субъект и объект. Эта сфера идеальных сущностей, положенная «сначала» как субъективная, до-субъективна и до-объективна. Одновременно она транс-субъективна и транс-объективна. Субъективное и объективное отождествляются постольку, поскольку причастны этой идеальной сфере. Само же отождествление про-исходит в акте понимания-вспоминания. Мы употребляем термин «про-исходит», поскольку он наиболее рельефно отражает в русском языке момент возникновения и то, «откуда» осуществляется этот процесс — прошлое, про-шедшее. Поскольку эта сфера включает-объединяет в

<sup>17</sup> Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1994. С.21.

себе и внешний мир бытийствования и внутренний мир человека, наполненный словом, она есть сфера онто-логии, бытийствования слова и о-словленное бытие.

Сам же термин «онтология» может означать учение, науку о бытии и, одновременно, как онто-логия — бытие-слово или бытие, ставшее или становящееся словом. Эти два значения греческого слова «логос» подчеркивают следующее: логос есть одновременно слово и учение, наука, т.е. сфера познания изначально словесна, а слово научно в той же самой степени, что и естественнонаучные формулы. Мы можем это утверждать, так как слово принадлежит к той же самой сфере, миру идеальных сущностей, оно выполняет ту же самую функцию, функцию сохранения и отождествления-со-единения мира внутреннего и внешнего в сфере идеальности.

Как указывалось выше, тождественность «внутреннего» (априорного, субъективного) и «внешнего» (реальный, объективный мир) про-является в акте понимания. Но что же гарантирует эту тождественность? На чем основаны наши уверения о тождественности этих двух сфер и, следовательно, утверждение о том, что понимание внешнего мира есть также самопознание, а самопознание содержит в себе познание действительности? Сам акт понимания является гарантом их тождественности. Если хоть раз в мире произошло понимание, то оно самим своим осуществлением гарантирует соотнесенность и тождественность внутреннего, субъективного и внешнего, объективного. Сам этот акт говорит о том, что внешнее тождественно внутреннему. Этот же акт гарантирует «бытие» мира идеальных сущностей. Акт хоть раз происшедшего понимания гарантирует и со-бытийность сущего, ибо если есть понимание, то есть и со-бытие сфер реальности, есть положенное со-при-сутствие этих сфер.

Понимание осуществляется как рефлексия. Однако само понимание есть более первичное, то, что дает возможность или «завершает» рефлексивный акт. Иначе говоря, понимание есть «дорексивный уровень», который как раз и дает возможность осуществления рефлексии. Понимание неуловимо рефлексией, рефлексия не может стать гарантом возникновения понимания, рефлексия может как вызвать, так и не вызвать понимание. Мы имеем здесь более глубинный уровень.

Понимание не происходит в сфере идеальных сущностей, оно осуществляется в момент соотношения сферы идеальных сущно-

стей и внутренней субъективности. Это можно увидеть и в платоновской схеме, когда понимание осуществляется как «субъективное» (и одновременно до-субъективное) припоминание. Необходимо добавить, что сфера идеальных сущностей уже включает в себе «образы», «эйдосы» или «схемы» реального мира, но, как мы уже выяснили, эти образы, схемы, т.е. то, что в целом может быть постигнуто как форма, не есть субстанциональные единства, а со-бытийны, или взаимоконституирующиеся области сущего. Рефлексия осуществляет соотношенность всех трех основных сфер, однако она гарантирует лишь знание, а не мгновенный и вневременный акт понимания, но остается «внешней» самому акту понимания. Поэтому и знание, которое закрепляет и результирует понимание, не дает гарантию пониманию, оно не дает возможность проявления, а лишь может обеспечить условия возникновения понимания. Знание может быть повторено, но для того чтобы оно стало пониманием, необходимо восстановить весь процесс понимания, т.е. понимание должно возродиться заново.

Кроме того, рефлексия — это сфера активности, спонтанности, следовательно, мы можем рефлексировать произвольно, чего нельзя сказать о понимании. Рефлексия сохраняет лишь субъективность, утаивая экзистенциальность человека, она принадлежит сознанию, и не может вторгнуться в те слои человеческой экзистенции, которая формует само сознание. Поэтому невозможно только произвольно, по собственному желанию, нечто понять, нельзя также и заставить понять. Если даже мы приравняем познание к припоминанию (буквальное прочтение платоновской концепции), то и здесь мы вынуждены признать, что вспомнить можно не все и не каждый способен осуществить полное воспоминание: мы находимся в ситуации «амнезии» различной степени.

Возможно, понимание как нечто неактивное сопоставимо, поэтому, с благодарью, поскольку мы не можем предсказать с уверенностью условия его возникновения. Вместе с тем это — не сфера пассивности, корректнее будет описать понимание как до-активное и до-пассивное состояние. Дело в том, что понимание по своему статусу принадлежит самой сущности человеческой экзистенции, а значит конституированию самого субъекта. Конституирование же субъективности, субъективной сферы, протекает как открытое интенциональное движение, которое со-гласовывает все сферы

реальности, даруя им возможность истины и слова, т.е. речь идет о до-активном и до-пассивном архи-синтезе со-бытийности.

Что же такое понимание, когда мы можем сказать, что «поняли», постигли какое-либо сущее (сущее может быть нашими субъективными переживаниями, внешним миром, обществом, текстом и т.д.)? Мы стали открыты, дали простор для соотнесенности нас самих и сферы идеальных сущностей, и через эту открытость мы раскрываем также соотнесенность сферы идеальных сущностей и реального сущего. Со-отнесенность сферы идеальных сущностей и реального сущего в свою очередь возможна лишь постольку, поскольку реально сущее может быть открытым для идеального. Вместе с тем идеальная сфера также дает простор для открытости истины реально сущего, которая таковой становится лишь через соотнесенность со сферой идеальных сущностей. Акт понимания есть момент открытости всех этих трех сфер и их взаимопроникновение. Понимание есть вневременный и, одновременно, овремененный через субъективность миг раскрытия сущего в его событийности и со-отнесенности. Именно как взаимооткрытость акт понимания до-субъективен и до-объективен. До-субъективность и до-объективность есть возможность дальнейшего разделения на субъект, объект и возможность рефлексии. Этот «чистый акт» можно сравнить с хайдеггеровским Бытием, которое, в отличие от сущего, неререфлектируемо. Акт понимания также неререфлектируем, поскольку именно он дает возможность осуществления рефлексии.

Но почему именно акт понимания? Акт — это конкретное действие, и именно поэтому возможно было бы корректнее говорить о чистом акте понимания. Но дело в том, что этот акт не есть принадлежность познающему индивиду. Этот акт есть акт со-бытийности. В нем участвуют все сферы реальности, т.е. он есть изначальное со-действие и это изначальное со-действие разворачивается в любое конкретное действие. Именно он есть тот акт, который делает возможным все другие действия. Если же мы будем понимать под конкретным<sup>18</sup> не что-то единичное, а сопряженность всех трех сфер, то понимание оказывается наиболее конкретным действием, а то, что обычно считается таковым, — лишь аппликацией действия.

<sup>18</sup> Конкретное, как данное в схематике (именно в схематике, а не «буквальным образом» как сплав единичного, особенного, всеобщего) Гегеля.

Акт понимания, как про-являющий взаимооткрытость трех сфер, про-являет посредством себя сущностные характеристики этих сфер и их взаимоперешлетения, т.е. их со-бытийность, или речь идет о той ситуации, когда сущностные характеристики одной сферы становятся сущностными характеристиками другой, формуя друг друга «изнутри» в общем пространстве со-бытия. Платоновская концепция познания как припоминания уже включает в себе возможные пути для раскрытия взаимопроникновения и взаимооткрытости этих сфер. Но в системе Платона, а именно в его царстве идей, нет места для подлинной со-бытийности, со-причастности, со-присутствия, ибо речь идет в его схематике об онтологическом подчинении, онтологической репрессивности идеального. Но его концепция намечает возможные пути следования. Эти пути были развиты позднее, через много веков после смерти Платона. Мы выделим основные «маршруты» следования схематики древнегреческого философа, но развернем эти маршруты исходя из возможностей самой схемы, а не исходя из исторического движения.

Прежде всего, понимание осуществляется конкретным индивиду, который участвует в этом акте всем своим существом, а не только мышлением. Более того, в этот процесс оказывается включенным и то, что формирует ситуацию познающего: это историческая основа, реальное положение индивида, язык, в котором происходит процесс познания, общество и т. п. Все вышперечисленное благодаря этому приобретает онтологический статус и оказывается про-явленным как в сфере идеальных сущностей вообще, так и в той проекции, проявленности реально сущего в этой идеальной сфере. Сама же субъективность, даже помысленная как субстанциональность, приобретает благодаря этому процессу взаимного формирования вневременность и всеобщность и становится внутри себя самой этой идеальной сферой. Субъективность, благодаря про-явленности внутри себя идеального, может быть отождествлена с реальным сущим и, следовательно, про-являть истину объективно сущего. Субъективность есть среда, в которой может быть познана объективность, или, иначе говоря, она оказывается внутри себя со-тождественной объективности. Субъективность как сформованная двумя другими сферами со-бытия — внешней реальностью и идеальными сущностями (соответственно, и социальной областью), может их в себе репрезентировать и, следовательно, познавать, причем познавать «изнутри» как со-бытийное бытие

данностей этих сфер. Поскольку же речь идет об открытом, интенциональном формировании, субъективность человека есть экзистенция, захватывающая в своем повторяющем «первичный» акт понимания движения все сферы сущего. При этом все сферы сущего также становятся экзистентными.

Человеческие чувства или то, что получило название экзистенциальных характеристик человеческого существа, также есть проявляющая внешний мир среда. Таким образом, экзистенциальные характеристики человека как среда и как внутри себя могущее познать истинно-объективное приобретают онтологический статус: именно поэтому возможна феноменологическая редукция. Феноменологическая редукция, обретающая идеальные смыслы и эйдетические сущности внутри подвергнувшегося эпохе сознания, лишь тогда может дать истинное, если само сознание в своей внутренней субъективности обладает со-бытийностью как с реально сущим, так и с идеальной сферой. Это же применимо также к экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Экзистенциалы лишь тогда могут стать проявляющими человеческую экзистенцию, если они со-бытийны, т.е. имеют своими со-формующими основаниями как идеальную сферу, так и сферу реально сущего.

Субъективность в акте познания вступает в мир идеальных сущностей и проявляет их в себе. Идеальные сущности обладают вневременностью, всеобщностью и необходимостью, поэтому сама субъективность становится обладающей внутри себя вневременностью, всеобщностью и необходимостью. Именно это позволило Платону отождествлять процесс познания с припоминанием. Познанное, как вневременное в сфере временности, можно только припомнить (как нечто уже предданное), ибо оно не может быть создано во времени, во вневременном идеальном мире сущностей, познанное как бы «явилось» один раз и навсегда.

Но сам мир идеальных сущностей, обладает ли он тогда изменением? Если мы признаем полностью независимое существование этого мира, как это делал Платон, то, конечно, любое изменение невозможно. Однако в процессе познания, который только, собственно, и проявляет и дает «существование» этому миру идеальных сущностей, происходит взаимопроникновение и взаимопереплетение всех трех миров: все эти три мира открываются друг другу и приобретают свойства друг друга. Сингулярность и временность субъективности вносит в этот мир диалектический момент измене-

ния, который протекает как, например, вневременное логическое развитие, что выявила гегелевская диалектика. Но, более того, эйдетические данности как со-бытийные с субъективностью и миром реальности «насыщают» характеристиками эйдетическую сферу. Она «теряет» свою «чистоту». Но именно благодаря этой потере она обретает конкретность и реальную наполненность, становится поистине эйдетической сферой, т.е. той сферой, которая не «отрезана» от других областей и сфер реальности, а со-при-сутствует с ними. Лишь в этом случае эйдетическая сфера может быть помыслена как формующая суть и как репрезентант остальных сфер сущего. Вневременность эйдоса со-бытийствует и со-при-сутствует времени. Вневременность оказывается временной, и лишь поэтому мы можем говорить о причастности реальной и субъективной сферы вневременности и возможности проявлять в них эйдос сущего.

Особенно это реально видно на той области эйдетической сферы, которая есть социальные образования. Эта область обладает в наибольшей степени со-бытийностью, которая проявляется в ее «реальной» осуществленности и предметной данности. Она своеобразно «паразитирует» на предметной данности и без нее не может вообще существовать, хотя смысл ее данностей чисто идеальный. Данности социальной области обладают всеми характеристиками субъективной сферы, она исторична, хотя имеет свой смысл во вневременности, она подвержена изменениям, хотя ее сущность остается неизменной. Она настолько переплетена, со-сформована со сферой субъективности, что ее можно по праву рассматривать как некий синтез субъективности и идеальной сферы.

В заключении этого раздела необходимо остановиться на соотношении временности-вневременности самого понимания. Понимание, осмысленное в схематике, развивающей концепцию Платона «понимание как припоминание», есть открытость вневременному миру идеальных сущностей. В этом смысле оно проявляет иное соотношение внутри временности человеческого времени. В момент понимания происходит раскрытие вневременности мира идеальных сущностей, в котором временность изменения представлена как логическое развитие. Исторические горизонты, которые о-пределяют как понимающего, так и понимаемое сущее, приобретают вневременное сосуществование и взаимооткрытость, взаимное «свечение» друг в друге в идеальной сфере. Акт понимания

приобретает вневременную необходимость и априорность, а постигнутое становится вневременно существующим и даже совершенным как не могущим быть подвергнуто изменению. Именно поэтому постигнутое в определенный момент, ставшее вневременным, теряет свою временную привязанность. То, что постигнуто, потом, в будущем, может быть только припомнено, но поскольку оно как постигнутое приобрело вневременность, то и сам акт понимания, который происходит в определенное время, уже в этот самый момент становится будущим припоминанием, а то, что постигается в настоящий момент, оказывается изначально уже познанным и потому могущим быть только воскрешенным в памяти.

Мы уже останавливались на памяти. В этом разделе необходимо еще несколько ремарок. Память совершенно справедливо рассматривают как базис сознания в целом. Однако ее обыкновенно понимают как некое «хранилище» прошлого. Но, обладая вневременностью (поскольку со-бытийность понимания делает постигнутое причастно эйдетической сфере в ее чисто вневременном виде) своего постигнутого содержания, память сплавляет в единство разделенность времен: она есть возможность воскрешения не только прошлого, но и будущего. Понимая, мы вспоминаем прошлое, которое во вневременном акте понимания есть настоящее и будущее. Нечто подобное мы видим в психоанализе Юнга, где архетипы бессознательного, которые, по сути, принадлежат уже прошедшему, есть реально настоящее и будущее.

Вместе с тем мы, понимая, вспоминаем будущее, которое в этом вневременном акте понимания есть прошлое. Пытаясь познать какое-либо сущее, мы вспоминаем, как, например, мы пытались это сделать в рассуждении, когда старались вспомнить-понять платоновское понимание-припоминание.

Понимание происходит как понимание смысла. Поэтому дальнейший маршрут нашего исследования — это проблема смысла. Но прежде чем мы подойдем к рассмотрению этой проблемы, мы должны остановиться на проблеме интенциональности, как мы ее понимаем, и как мы используем данное понятие в этой работе.

### 5. Интенциональность

Мы уже неоднократно на протяжении данной работы использовали понятие интенциональности. Теперь нам необходимо более

подробнее остановиться на данной проблеме. Но прежде чем подойти к самой проблеме интенциональности, нам необходимо осветить некоторые историко-философские моменты, связанные с данной проблемой.

Когда Гуссерль говорит о «интенциональности сознания» как о стартовой позиции феноменологии, т.е. о свойстве сознания быть направленным на какой-либо объект или быть сознанием чего-либо, он, по сути, *еще* ничего не говорит о самом сознании. Таким же образом мы могли бы говорить о ненависти, любви и любых других человеческих аффектах: ненависть всегда интенциональна или всегда направлена на свой объект, она есть ненависть, направленная на кого-то или что-то. Для того чтобы это «ничего-у-его-говoreние» приобрело смысл, Гуссерлю нужно было дополнить интенцию сознания целой феноменологической системой. Иными словами, сказать об интенциональности сознания — это слишком мало и одновременно слишком много. Мало — поскольку этим самым сознание никак еще не определено и не дистанцировано от других способов «вживания» человека в мир, много — поскольку подобным жестом мы выбираем довольно удачную стартовую позицию, ибо изначально вовлекаемся в довольно перспективное с точки зрения результатов интенциональное движение.

Мы уже рассматривали то, что любой аффект человека также демонстрирует интенциональность и поэтому стоит говорить о человеке как об интенциональном существе. Человек, по сути, вносит интенциональность в окружающий его мир, делает его интенциональным, и именно поэтому мы сами можем относиться к объектам мира и к себе как объекту интенционально, «конструировать» интенциональные синтезы и т. д. Но что такое все же интенциональность? Интенциональность не есть данность наряду с другими данностями, которая может быть зафиксирована и определена изначально «зримым образом». Человек как экзистенцирующее существо не дан нам ни как результат, ни как «стартовая позиция». Он «всегда в пути», и интенциональность человеческой экзистенции как раз и говорит нам о том, что человек находится в постоянном креативном процессе, который захватывает через него и весь мир. Сама же интенциональность должна быть также конституирована, т.е. фактически должна найти свою опору и оправдание в более глубоких «данностях». Иначе говоря, мы не можем допускать интенциональность как нечто данное, мы должны уви-

деть если не ее генезис, то, по крайней мере, такую «опору», которая делает возможным, и, следовательно, оправданным саму интенциональность. Возможность же интенциональности дается со-бытийностью. Именно поскольку бытие дается не как зафиксированное изначально, а как со-при-сутствие в со-бытии, мы можем говорить об открытости со-бытия, а следовательно, и бытия. Со-бытие дает возможность конституироваться бытию и сущему, сохраняя свою открытость в последних. Само же конституирование происходит как открытый процесс, который есть определение и достижение *открытой* определенности. Именно открытость есть та «ощора», которая позволяет нам онтологически допустить генезис интенциональности. Но поскольку речь идет о со-бытийности всего сущего, то этот процесс определения/о-пределывания демонстрирует схематику «герменевтического круга», лишь с тем различием, что в процессе движения по данной схеме мы не просто достигаем каких-то взаимоположенных данностей, но одновременно должны подойти к самому конституированию данной схемы, используя герменевтическое движение. То есть речь идет о герменевтическом круге «в квадрате».

Это же наращивание «сущностей» происходит и в отношении интенциональности как сущностной черты человеческой экзистенции. Интенциональность человека по своей сути есть интенциональность интенциональности, т.е. демонстрирует самоуглубляющееся и самоудостоверяющееся движение, которое захватывает все человеческое существо, а не только его сознание, это есть бесконечность цитации безосновностью самой себя и в этом процессе удостоверяющая саму себя.

Интенциональность в XX в. ассоциируется с именем Гуссерля, в крайнем случае Brentano, однако само возникновение осмысления человеческого сознания, а значит, и самого человека, через интенциональность, связано с другими авторами, на чем стоит остановиться. Динамика интенциональности во многом тождественна «воли к власти» Ницше и жизненному порыву Бергсона, которые, по сути, являются базисом понятия интенциональности, как она понимается в данной статье.

Рассмотрим это подробнее, ибо именно это понимание интенциональности как самоуглубляющегося и самоудостоверяющегося движения, которое связано именно с концепциями Ницше и Бергсона, поможет нам подойти к пониманию и пониманию смысла.

Ницшевская воля к власти говорит о том, что она сущностно бесосновна, т.е., являясь основой, отсылает в бездну самоуверенности. Воля к власти — это воля к преодолению другой воли, но и, прежде всего, воля, преодолевающая сама себя, как это показано в процессе движения к сверхчеловеку, уничтожающая до «приказа» и «подчинения» собственную свободу как рациональность. Сверхчеловек сверхрационален, наш разум становится «инстинктоподобным». Кроме того, человек не есть цель сама по себе, он скорее снимает себя в своей цели, которая есть сверхчеловек. Более того, именно эта сверхчеловеческая цель «зовущим» и «манящим» зовом делает, формирует человека как человека. Человек есть лишь тогда, когда он — в процессе постоянного превосхождения, он, по выражению Ницше, — канат между животным и сверхчеловеком. Определенность человека, таким образом, обретается как «поднимание»,<sup>19</sup> превосхождение, но на «животной», инстинктивной основе, которая восстанавливается в «конце пути». Отсюда проистекают, к слову, столь популярные в наши дни рассуждения о телесности текстов и идей Ницше.

Но для нас главное сейчас — это то, что человек становится человеком (или путем к сверхчеловеку), лишь когда *нацелен на цель*, т.е. когда в нем присутствует интенциональность цели. Но это не все, ибо начало «движения» происходит как очищение от любой привязанности (превращения верблюд-лев-дитя), кроме воли к власти, или волящей воли, преодолевающей другую волю и саму себя. Таким образом, человек — это движение, путь, а не застывшая данность. Человек обладает смыслом этого движения лишь как постоянным превосхождением, иначе говоря, человек обладает и продуцирует смысл, который понимается как интенциональное движение к цели.

Теперь выделим несколько моментов в системе Бергсона, на наш взгляд, помогающих понять интенциональность. В отличие от Ницше Бергсон удаляет из постижения жизни цель жизни как нечто, не соответствующее реальному положению дел (если есть цель-единство, то по мере приближения к ней должна быть явлена нарастающая гармония живого, чего, фактически, нет). Единство идет из начала как общее стремление — жизненный порыв. Этот жизненный порыв как сущностное свойство жизни вообще высту-

<sup>19</sup> NB Ницше писал Заратустру в горах.

пает как постоянное творчество новых форм, каждый «шаг» живого — это творение. Формующее начало живого, таким образом, «идет из прошлого», но постоянно восстанавливаемо каждым живым существом. Но самое главное для нас сейчас — это та дилемма между рациональностью и инстинктивной составляющей человека как живого существа. Сознание, рациональность, не может схватить сущность живого, поскольку ориентировано на конечный результат, застывшую и совершенную форму. Жизнь — не «твердое тело», и к нему неприменимы сознательные операции, которые фактически из нее это «твердое», застывшее тело делают. Наконец, постижение живого существа как «генератора» творчества новых форм, каждый шаг направлен на творение нового. Можно суммировать вышесказанное следующим образом, что позволит нам выделить несколько моментов, нужных нам для постижения интенциональности как свойства человека: 1) нет и не может быть цели как некоего единства в процессе эволюции живого, которая своей окончательностью или единством формовала бы движение детерминистским образом; 2) живое, а следовательно, человек, не могут быть схвачены истинно как нечто данное и не становящееся, при этом самое существенное уходит из поля зрения; 3) человек есть постоянное творческое движение по созданию нового.

Две концепции на первый взгляд обладают противоречащими составляющими. Но как взаимодополняющие, они дают нам «ключ» к постижению интенциональности. В концепции Ницше мы выделили постоянное превосхождение, которое вызвано нацеленностью на цель, сам же человек — это нечто подвижное, путь, а не результат. В системе Бергсона — это становление и творение живым существом (следовательно, и человеком) нового при каждом своем шаге.

Теперь применим эти «ключи», позиции двух мыслителей к концепции интенциональности. Однако стоит еще остановиться на концепции, которая также поможет нам выявить некоторые существенные моменты в интенциональной структуре смысла. Речь идет об антропологии М.Шелера. Философ говорит о человеке как об экс-центричном существе, т.е. как о существе, ставящем свой центр вовне себя. Благодаря этому возникает внутренняя натяженность, внутренняя «потенциальность», которая придает изнутри динамику человеческому существованию.

Теперь вернемся к собственно интенциональности, используя уже проанализированные моменты в системах Ницше, Бергсона, Гуссерля и Шелера. *Интенциональность* — это не просто нацеленность на объект, который «заполняет» сознание и который, поэтому, сознание заполняет. *Интенциональность* нацелена на самого человека, на цель, которая есть сам человек как интенциональное бытие. Поэтому мы можем говорить об интенциональности интенциональности, т. е. процессе постоянного удостоверения интенциональностью самой себя, своего движения и своей достоверности, ибо как интенциональность, так и человек — целиком в возможности, в проекте. *Осуществление* — это всегда впереди, в будущем. Причем это относится и к тому, что уже прошло. Прошлое так же проективно или направлено к определенности в будущее. И не только потому, что оно является фундаментом, на котором «вырастает» будущее. Прошлое проективно в будущее и потому, что человеческая экзистенция есть прежде всего конституирование смысла, которое захватывает открытостью, незавершенностью. Человек как самоуверяющая себя интенциональность, интенциональность интенциональности всегда в проекте, в будущем. Его завершенность отнесена в будущее, а не дана в настоящем. *Определенность* же в будущем дана в молуде свободы и творчества. И прежде всего свободы, интенциональности и творения смысла.

## 6. Интенциональность смысла

Теперь мы подошли к понятию смысла, но мы будем говорить об интенциональности смысла, ибо в отношении смысла говорить об его интенциональности — это не просто делать первый, предварительный шаг, который нуждается в дальнейшем развертывании, а, скорее, пред-усматривать цель данного рассуждения. Но смысл всегда вписан в процесс понимания и дан именно в нем. Понимаем мы всегда смысл, а то, что понимаем, оказывается наделенным смыслом. Даже бессмыслица, нонсенс обретают через понимание осмысленность, наделяются смыслом.

Вместе с тем проблема смысла и понимания смысла ставит перед нами проблему нахождения и передачи смысла, т. е. нам необходимо остановиться на том, что несет смысл, что его передает, и саму схематику и топологию движения, создания и передачи смы-

ла, для описания чего нам нужно будет рассмотреть, хотя бы в общих чертах, проблему языка. Мы, таким образом, вынуждены будем постоянно «рвать» общий поток рассуждения, чтобы рассматривать сюжеты, касающиеся не только смысла, но и языка, истины и т.п.

Гадамер, рассматривая проблему понимания, говорит о «совпадении горизонтов». Он имеет в виду, что интерпретируемое как своеобразный горизонт с неизбежностью вступает в горизонт интерпретатора. В результате этого процесса происходит наложение двух смыслов: смысл, который вкладывал автор, обретает новое измерение в считываемом интерпретатором смысле. Этот второй смысл является одновременно новым и старым. Образно говоря, это — новая разбивка старого пространства. В самом этом акте «разбивки» усматривается историческое отстояние автора и интерпретатора. Но этот процесс может быть осмыслен и по-другому, и, соответственно, мы можем воспользоваться иной метафорой. Интерпретируемое может быть представлено как заданное и рельефное пространство, с которым вынужден считаться и по-своему повторять его «изгибы» интерпретатор. Гадамер этот вариант учитывает, когда говорит об игровом характере процесса интерпретации. Это особенно видно, когда дело касается языка: язык представляет собой уникальную среду, которая со-изволяет что-то выразить, при этом формуя само выражение. В этом смысле Гадамер лишь продолжает мотив Хайдеггера: язык говорит через нас, а не мы используем его. Но это второй вариант, который по сути не совсем совместим с первым. Может быть и иной. Однако вернемся к первому варианту, а именно совпадению горизонтов, чтобы выйти к иному объяснению.

Новая «территория», возникающая в результате интерпретации, может быть образована, лишь поскольку горизонт автора и горизонт интерпретатора вступают, на самом деле, в «промежуточную» и совершенно уникальную область, которую можно охарактеризовать как область эйдетических сущностей. Совпадение горизонтов как пространственная метафора процесса понимания не совсем корректно. Дело в том, что область совпадения горизонтов есть, скорее, область совпадения и проявления проектов, т.е. эта область интенциональна по своей сути, интенциональна в вышеуказанном смысле направленности на направленность и творческое оформление этой направленности. Эта интенциональность в

области понимания демонстрирует раскрытие, открытость, проявленность истины. Но истины не как данности, но также как углубляющегося процесса интенционального движения. Итак, первое отступление — вопрос об истине.

## 7. Истина

Для анализа истины мы воспользуемся нашим «проводником» — Хайдеггером, а именно его работой «О сущности истины». Хайдеггер выбран не случайно, а как проводник, знающий уже пройденные в процессе историко-философского движения тропы.

Хайдеггер выделяет несколько «уровней» понятия смысла, а также определенную топологию движения «истины». В целом можно сказать, что Хайдеггера интересует глубинное измерение истины, то, что не просто делает что-либо истинным, а что делает истину истиной. Истину делает истиной несокрытость, или развернутый простор бытия сущего. Истина как «алетейя», как несокрытость, имеет внутри себя многоуровневый процесс развертывания. Прежде всего, базой для движения отыскания сущности истины выбран первый «уровень» истины, или то, что представляется привычным для не обремененного философскими изысканиями человека, а именно истина как правильность. Для этого определения сущности истины характерно согласование: «Будь это вещь или предложение, истинно то, что правильно, истинное — это согласующееся».<sup>20</sup> Но согласующееся правильное имеет свое основание. Это основание, или то, что дарует саму возможность согласования и правильности, есть свобода. Поэтому следующий уровень постижения истины — это свобода. Свобода допускает бытие сущего к его открытому предстоянию. Свобода же, в свою очередь, имеет суть своего бытия, которое раскрывается в динамике углубляющегося в основания всего сущего движения «вопроса об истине». На этом «уровне» истина есть «высвобождение сущего, благодаря чему (т.е. высвобождению) осуществляет себя простота (открытость)».<sup>21</sup> При этом первый уровень истины, истины как согласования, оказывается, по сути, утаиванием истины: «Однако согласующееся есть не ничто, а укрытие сущего в целом. Как раз тем, что допущение бытия в отдельном акте каждый раз допускает

<sup>20</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С.10.

<sup>21</sup> Там же. С.19.

бытие сущего, к которому оно относится, и тем самым доказывает его бытие, оно (допущение бытия) укрывает сущее в целом».<sup>22</sup> При этом Хайдеггер говорит о согласовании лишь как об отдельном акте допущения, которому, естественно, противостоит допущение сущего в целом. Лишь при допущении сущего в целом мы можем говорить, что несокрытость истины торжествует в своей «истине». Но, уступив место сущему в целом, человек в системе Хайдеггера осужден на пассивность и ложность «транспирования» присутствия сущего и бытия.

Теперь, разобрав в общих чертах схематику развертывания истины у Хайдеггера, мы, прежде всего, тоже выделим несколько рубрик, уровней истины, а также динамику движения конституирования истины.

В отношении истины истинно то, что тот же Хайдеггер говорит о гуманизме,<sup>23</sup> а именно то, что суть истины определяется положением вопрошающего о ней. В христианской традиции истинным является то, что согласуется с Богом, а следовательно, истиной является в конечном итоге сам Бог, а мы, люди, — в той мере, в какой нам доступно «согласоваться», «вписаться» в волю Божию. В системе Гегеля, где «роль» Бога выполняет абсолютная идея, согласование осуществляется со ступенями развертывания абсолютной идеи, с понятием. Для Гегеля истинно то, что соответствует своему понятию. В свою очередь для Ницше истина становится тем, что обеспечивает наиболее ценное развертывание воли к власти. Истинно то, что ценно, то, что согласуется в своем движении с движением воли к власти. Иными словами, мы видим, что существо истины для разных людей и разных мыслителей различное. Но при этом, все, что пытаются домыслить в своем различии разные люди и разные мыслители, тем не менее принадлежит к существу истины и проявляет нечто существенное для истины. То есть речь идет о том, как мы можем согласовать согласование, которое осуществляется как нахождение истины, увидеть истинное в движении истины.

<sup>22</sup> Там же. С.21.

<sup>23</sup> Напомним: гуманизм — это то, что «делает» человека именно человеком, на чем базируется само определение человека. Так, например, христианский гуманизм — это тот гуманизм, который «опирается» в конечном счете на Бога, который и делает человеческим человека.

Во-первых, сразу «бросается в глаза», что истина согласуется в своем движении с движением человеческой экзистенции. Прежде всего, она — «живая». Истина рождается. Она рождается как прерывание и опровержение другой истины. Она рождается в муках и в напряжении. Именно в момент рождения, когда она «юна» и когда преодолевает сопротивление устоявшегося, она и есть «собственно истина». Истина «взрослеет», становясь общепризнанной истиной, согласовывая с основной своей сутью все предлагаемое существо. Она получает властные полномочия и становится репрессивной структурой. Она становится правильностью и даже банальностью, банальной истиной, истиной, для обретения которой не нужно никакое напряжение. Этот момент утраты напряжения в динамике истины порождает последний этап ее «жизни». Став банальной истиной, она перестает быть истиной и должна уступить место зарождающейся другой истине. Конечно, истина может удержаться и продолжать быть «вечно юной», но для этого она должна заново рождаться в каждый момент. Динамика здесь не совсем тождественна гегелевской диалектике движения истины, когда каждый предыдущий этап ее развития сохраняется/упраздняется (*Aufhebung*), поскольку открытость со-бытия свободы и истины препятствует любой заранее заданной, а следовательно, репрессивной схеме развертывания истины.

Но в любой момент развертывания истины, даже когда она стала банальной истиной, сохраняется все же то, что позволяет нам говорить об *этапе истины*. Хайдеггер говорит об истине как об «алетей» несокрытости и многое улавливает в существе истины. Когда мы говорим об истине, то мы, однако, говорим скорее не о несокрытости, что является некоей негативной характеристикой, а об открытости. Истина есть прежде всего свобода, и в этом отношении Хайдеггер прав. Сама динамика движения истины указывает, что внутри истины «светится» свобода. Свобода есть открытость, открытость, базирующаяся на открытости, незамкнутости со-бытия. Истина следует в своем движении за свободой со-бытия и это движение есть интенциональная открытость. Свобода и, следовательно, истина обладают позитивным «содержанием», они утвердительно. Этапы «жизни» истины, поскольку речь идет о со-бытии, со-бытийственны движению человеческой экзистенции. Замкнутость истины, когда она становится правильностью или банальной истиной, базируется на том, что интенциональное дви-

жение протекает как движение конституирования. Конституирование же «схлопывает», замыкает и субстантивировует сущее.

Далее. Истина как открытость есть открытость в со-бытийности. Она, следовательно, есть то, что принадлежит к со-бытийности и дается также со-бытийно. Поэтому нет самой по себе истины, истины, которая трансцендентна любому сущему, она имманентна сущему, она со-причастна сущему и поэтому может быть про-явлена в и через (мета) человеческую эк-зистенцию.

Когда Хайдеггер говорит о согласовании как о первичном уровне постижения сущности истины, он также лишь улавливает направление движения, будучи не в состоянии из-за своих базовых посылок идти далее, и понимание истины как «несокрываемости» есть следствие этого. Истина должна про-явить «истинное положение дел», а не случайно выбранный акт согласования, в этом мы согласимся с Хайдеггером. Истина проявляет согласование и это согласование утаивает истину, поскольку речь идет об отдельном акте согласования. Мы же должны увидеть, что согласование хранит и про-являет со-гласование. Истина про-являет «истинное положение дел», когда проявляет со-бытийность бытия, т.е. открывает открытость бытия, взятого как со-бытия. Соответственно, она про-являет со-гласование со-бытия.

Что же такое открытие, раскрытие со-гласования, и чем оно, со-гласование, отличается от согласования, которое утаивает существо истины? Со-гласование — это не просто согласование, которое лишь его часть. Со-гласование говорит не только о согласии, оно говорит о взаимном согласии, согласии, которое рождается во взаимном процессе со-бытия. Но не только это. Со-гласование — это согласие и согласование сущих, которые взаимополучают и со-формируют общее пространство этого согласия. Это общее пространство есть голос, но не голос, который звучит «монологично» или как коммуницирующее средство. Голос со-гласования — это не просто общее пространство, это взаимо-формирующееся пространство, которое обретает голос, Логос, речь. Каждое сущее получает в этом пространстве свой голос, Логос, который со-гласуется с другими голосами. При этом необходимо отметить, что все эти голоса — голос человека. И поэтому попытки устранить «тембр» человеческого голоса, которые постоянно осуществляются из так называемого естественнонаучного знания (через матезис), не говорят о существовании дела, а извращают

положение дел, *неестественны*. Человек в своем голосе дает простор другим сущим высказаться, про-явить свой голос.

Итак, суммируем то, что мы выяснили о сущности истины. Истина есть про-явленная открытость, но не просто открытость, а открытость, которая открывает в себе открытость со-бытия. Со-бытие же раскрывается через со-гласование, которое происходит в голосе человеческом. Истина живет в голосе, который и осуществляет со-гласование всего сущего. Следующим шагом нашего исследования понимания будет рассмотрение сферы языка и речи, в которой «завершается» и закрепляется истина и понимание смысла.

## 8. Язык

Рассмотрение области языка ставит перед нами цель исследования сущности языка лишь в той мере, в какой это необходимо для описания и понимания процесса понимания и нахождения смысла, поэтому мы не претендуем на исчерпываемость, а также на то, что разберываем полностью динамику и схематику языка. Язык предстает перед нами как то идеальное пространство, в котором осуществляется со-гласование всех сфер сущего, где они со-бытийствуют, а также получают и взаимоформируют свой голос. Именно в этой области «закрепляется», «фиксируется» смысл, который соединяет и открывает, «фиксируется» лишь затем, чтобы сразу же исчезнуть в своей неуловимости и брошенности в проективное будущее.

Область языка — идеальная по своей сути область. Но в этой области происходит подлинное со-бытие сущего, ибо оно обретает свою «всеобщность», как со-при-сутствие всех сфер сущего. Язык, конечно, обладает определенной автономностью, своим строем и своими правилами функционирования, т.е. оказывается замкнутой областью. В этом отношении он конституируется как любое сущее, стремящееся обладать субстантивированным статусом. «Полностью» субстантивироваться языку мешает его особое положение, положение, в котором «звучит голос» всего сущего.

Мы будем осуществлять свой анализ языка преимущественно как анализ предложения, ибо именно оно является подлинно значимой и завершенной единицей языка. Только предложение выражает смысл: отдельные слова хотя и обладают значением и могут, иногда репрезентировать целое предложение, но подлинное значение слова может обрести лишь в предложении.

Итак, предложение. Мы говорим: данное предложение имеет смысл. Но, по правде, оно может иметь смысл, лишь когда мы улавливаем, схватываем смысл составляющих его слов. Смысл предложения не может быть понят как простая сумма составляющих его смыслов. Каждое слово, если мы используем выражение Витгенштейна, — это гнездо значений, гнездо смыслов. Предложение — это скорее раскрытие этого «гнезда», а лучше сказать, используя уже упомянутое выражение Гадамера, горизонта (вернее, интенционального, проективного горизонта) слова. Общий смысл формируется смыслами слов как интенциональное раскрытие этих горизонтов. Понимание есть, прежде всего, обретение истины как со-ответствия, со-гласования, т.е. оно происходит всегда в сфере говорящего сознания или имеет свой результат в нем.

Теперь обратимся к рассмотрению, что выражается в предложении. При первом приближении оно может быть рассмотрено как знак, знак, выражающий нечто. В этом знаке мы имеем сплавленность трех моментов, которые необходимо отдельно разобрать. Все эти моменты суть со-бытийность различных сфер в пространстве языка.

### *1. Денотация.*

Вообще денотация, или индикация, есть непосредственное указание на объект, который слово означает. Упрощенный вариант денотации — это непосредственно вещь или событие, которое выражается словом. Однако как слово есть часть предложения, так и то, что выражается, есть событие. Вещь конституируется лишь «потом», лишь исходя из «тотальности» со-бытия, так и слово, как обладающее определенным значением, определенным смыслом, мы выделяем в контексте предложения. Иными словами, мы имеем сериальность двух порядков: порядка слов, обретающих свою значимость и значение в предложении, и порядка со-бытия события. Порядок слов говорит нам о непосредственном соотношении высказанного к внешнему положению дел. Но этот порядок все же есть порядок, подчиняющийся регламенту и законам функционирования языка, где обязательно есть четкая схема взаимоотношений между различными членами предложения. Сразу же встает вопрос, насколько порядок языка про-являет реальное соотношение порядка вещей. Здесь мы должны говорить о со-бытийности порядка вещей, т.е. о со-присутствии его в порядке предложения, а

не о «буквальном» манифестировании порядка вещей в порядке слов. Язык, обладая интенциональной структурой, ибо он есть лишь выражение чего-то, а не чисто самостоятельное и «замкнутое» образование, есть все же автономная сфера. Вещь, порядок вещей, «получая» свой голос в языке, все же «получают» его со-бытийно, т.е. со-формируют свой голос, со-гласовывая его с другими сферами сущего.

### *2. Манифестация.*

Манифестация помогает проявить сам субъект, который высказывает что-то о положении дел, о вещах, о событиях. Через субъект в конечном счете осуществляется сама возможность высказыванию обладать существованием. Субъект связывает, исходя из собственного положения, порядок вещей и в этом порядке про-являет себя. Это может быть высказано как непосредственное отношение к сказанному, в модальности, наконец, в самой форме предложения, которая может иметь утвердительную, вопросительную и какую-либо другую форму. Одно и то же содержание может быть высказано по-разному, и лишь субъект выбирает наиболее ему подходящую форму. Но при этом, конечно, он должен со-гласовываться с реальным положением дел, с нормами, которые диктуются самим языком. Субъект, таким образом, участвует в со-бытии языка, со-гласуя в своем голосе, который одновременно принадлежит и не принадлежит ему, все сферы сущего.

### *3. Сигнификация.*

Сигнификация есть связь с другими сериями высказываний, а также с общими понятиями. Это есть серия, которая «полностью» принадлежит чисто эйдетической сфере. Она разворачивается как «бесконечное» отсылочное движение, когда одно сущее в идеальной сфере значимости определяется через другое, а также стремится свое место в общей схематике в идеальной сфере.

Денотация, манифестация и сигнификация и образуют пространство со-бытия языка. Они есть те измерения, в которых разворачивается со-при-сутствие со-бытийности языка, поскольку они сочлепляют и со-гласуют все сферы сущего: денотация дает возможность со-гласования со сферой реальности, манифестация — со сферой субъективности, а сигнификация — с собственно эйдетической сферой. Отдельно выделенные денотация, манифестация и

сигнификация настолько взаимосвязаны, что могут быть помыслены лишь одновременно и через со-бытийность друг другу. Исчезновение одной из областей в принципе делает бессмысленным само существование других, нарушая сам строй и суть языка. Именно поэтому попытки отказаться от манифестации в матезисе, или «отстраненное» «бессубъектное» научное познание выхолащивают суть реального со-бытия.

Пока мы не обнаружили здесь локализацию, место смысла, который, например, Ж.Делез помещает на поверхности, формуемой сериями денотации, манифестации и сигнификации. Мы поставим вопрос иначе, чтобы попытаться приблизиться к неуловимому топосу смысла: «Когда возникает смысл, когда мы, со-гласуя сферы сущего в языке, имеем дело с осмысленностью, смысловой наполненностью этого со-гласования?» То есть мы напрямую связываем появление смысла с процессом со-гласования.

Без сомнения, этот вопрос напрямую связан с проблемой истины, ибо когда со-гласование следует движению истины, тогда мы можем говорить, что со-гласование сбылось, свершилось. Истина же сбывается, когда осуществляется открытие и взаимопроникновение всех сфер сущего. Иначе говоря, когда мы имеем открытый интенциональный процесс взаимоконституирования и взаимоформирования всех сфер сущего, когда ни одна сфера не является замкнутой для других сфер, когда они образуют развивающееся и открытое пространство. Но чтобы понять, что это такое, необходимо рассмотреть два момента смыслопорождающего процесса, а именно смысл как статическое со-гласование и смысл как согласующийся с движением человеческой эк-зистенции, или смысл как спонтанный творческий процесс.

### 9. Смысл как статическое со-гласование

Любое действие человека является осмысленным, т.е. имеет свое основание. Человек обретает свое место в общем пространстве со-бытия, согласуясь с другими сущими, и это согласование осуществляется постоянно. Через действие человек манифестирует себя, а следовательно, любое действие может быть рассмотрено как означенное, т.е. обладающее «языковой» со-гласующейся природой. Даже произвольный «отказ» от согласия есть позиция согласования, когда субъективность «выступает на первый план. Но при этом такая позиция также прекрасно «вписывается» в общий план

согласования сущего, ибо согласование есть интенциональный процесс, который постоянно конституирует и автономизирует-субстантивирует сущие, участвующие в этом процессе.

Сказанное относится и к языковому пространству. В принципе любое предложение, высказанное человеком в здравом уме,<sup>24</sup> обладает хотя бы смыслом для этого индивида, даже если высказывание ложно или противоречиво, ибо посредством этой ложности или противоречивости определяется позиция говорящего. Ложность и истинность — не те категории, которые «контролируют» процессы манифестации говорящего. Однако мы говорим — «истинный смысл», и говорим так не без основания. Понятие истинности и ложности суть чисто логические понятия, которые не суть понятия истины вообще. Эти понятия обслуживают лишь часть процесса понимания и не применимы к самому смыслу. К понятию смысла применимо понятие истины как отражающее схематику нахождения смысла. Смысл, который мы здесь разбираем, а именно смысл как статическое со-гласование, обретается, когда происходит сам акт со-гласования в языке, но на данном уровне речь идет о статическом моменте, «всегда промежуточном» результате движения человеческой экзистенции. Дело в том, что в акте языка с неизбежностью происходит данный процесс со-гласования, ибо без этого со-гласования нет возможности говорить о самом языке. И денотация, и манифестация, и сигнификация суть со-гласования/согласования. Как указывалось выше, в процессе манифестации происходит преимущественно<sup>25</sup> согласование субъективной и эйдетической сфер, в процессе денотации — внешнего реального мира, и эйдетической сферы — в процессе сигнификации. Само же со-гласование интенционально по своей сути. Именно поэтому мы можем говорить об интенциональности смысла. Но на данном

<sup>24</sup> Высказанное не «в здравом уме» также есть характеристика манифестации говорящего и в этом смысле она так же оправдана, поскольку определяет манифестирующего себя субъекта, вписывая его высказывание в то смысловое пространство, которое принадлежит или «клинике», или «аффектному» состоянию, или различным стратегиям поведения.

<sup>25</sup> Еще раз подчеркнем, что указанные со-гласования в различных сферах не только затрагивают две сферы, как мы схематично для удобства анализа описываем, ибо речь идет об интенциональном и со-бытийном процессе, который с необходимостью затрагивает все сферы реальности.

этапе анализа смысла интенциональность дается как результат, ибо речь идет о статическом со-гласовании, которое, образно говоря, определяет лишь «синхронический», статический горизонт человеческой эк-зистенции.

### 10. Истина смысла

Вышеразобранный смысл не является «действительным» смыслом, поскольку не дает «истинную» картину истины человеческой эк-зистенции, ибо истинное со-гласование есть истина, или интенциональный и креативно-открытый процесс. Поэтому теперь мы подойдем ближе к «осмыслению» истинного смысла. Прежде всего, осмысление смысла — это придание смысла смыслу, рассмотренному нами ранее, раскрытие его в ином. Но «осмысление» смысла как придание смысла самому смыслу делает его иное его самостью. Значит, мы можем не выходить за рамки смысла и таким образом определить его? Ниоим образом, ибо смысл — интенционален, в нем внутри самости присутствует иное, иное, которое со-бытийно смыслу, т.е. проходит процесс взаимосогласования и взаимоконституирования. Интенционален смысл и как отвечающий и со-ответствующий в своем движении движению человеческой эк-зистенции, движению, которое постоянно преодолевает свою границу, свою определенность/о-пределенность.

В этом отношении смысл является проективным и постоянно обращен на превосхождение смысла как статической данности. Смысл постоянно «оживляется» мыслью.<sup>26</sup> Мысль — то, что не может быть уловлено в рамках рефлексии. Она либо есть, либо ее нет. Мы можем говорить лишь «апостериори», что мысль состоялась. Однако мы можем сказать о тех условиях, когда она, мысль, может состояться. Прежде всего, необходимо превосхождение, т.е. спонтанное выхождение за границу уже осмысленного. Спонтанное выхождение говорит о том, что началась сам процесс порождения новой истины, истины, которая преодолевает уже постигнутое и данное. Необходима в данной «позиции» позиция отстраненности от уже данного и осмысленного, т.е. нужно творческое отно-

<sup>26</sup> Многим дистинкциям и уточнениям, и прежде дистинкции мысль-смысл, я обязан плодотворному обсуждению данной проблематики в рамках лаборатории «Метафизических исследований», за что выражаю всем ее участникам искреннюю благодарность.

шение к тому, что так или иначе может быть достигнуто как традиция. Наконец, здесь имеется в виду и произвольное, т.е. обретенное субстантивированное положение человека. Но поскольку речь идет о выхождении за... то субстантивированность положена как преодоление этой субстантивированности. Это есть «новый взгляд». И, соответственно, подлинный смысл — всегда новый смысл. Повторение подлинного смысла невозможно, если же оно осуществляется, то должен быть восстановлен-пережит процесс первоначального созидания смысла, т.е. истинный смысл всегда рождается, даже если он возрождается.

Но что же референт, насколько он участвует в этом процессе обретения смысла. Референт, на который направлена наша мысль, просто бытийствует. К смыслу приобщается оно через нас, людей, именно мы ему придаем смысл, со-гласуя его бытийствование с движением превосхождения и креативности человеческой экзистенции. Человек и есть то осмысляющее существо, которое понимает и через это понимание дарует и создает смыслы. Опасность же здесь именно в превалировании человека, ибо всегда человек затмевает сам референт, предстоящий ему предмет. Познание другого поэтому может оказаться лишь самопознанием. Необходимо именно со-гласование, т.е. дарение и «слышание» слова иного, предмета, референта, сохранение его в своей инаковости, чуждости, уникальности. Необходимо удержание его автономности в со-бытийном пространстве. Это же относится и к сфере человеческой субъективности. Она также не должна быть «отстранена» от процесса смыслопорождения и понимания, что стремится осуществить, например, матезис.

Понимание, как говорил Сартр, — это всегда превосхождение. Можно добавить, что это есть интенциональное превосхождение себя в сторону предмета, которое протекает как интенциональный процесс бесконечного самоуглубления. Однако при со-гласовании, поскольку речь идет о сплавлении, даже если мы удерживаем инаковость другого, «голос» человека «заражает» своей сущностью-интенциональностью и сущность предмета, референта. Здесь уместно вспомнить выражение Ж.Делеза, что человек создает смысл. Человек как живое существо (Бергсон) есть постоянное творчество, которое есть прежде всего создание, творение смыслов. Но смысл не может быть дан как нечто навсегда застывшее, успокоившееся. Интенциональная природа человеческого сознания и самого чело-

века не дает возможности остановиться, оформиться. Постигнутый смысл приобретает черты замкнутости, обездвиженности, т.е. смерти. Смысл должен быть заново формуем в каждый момент, причем его формирование протекает как постоянное превосхождение. Именно это и означает интенциональность смысла, т.е. интенциональность, постигнутая как бесконечный процесс углубления и поиска собственной достоверности, сдвигающая традиционное прочтение времени как триаду прошлое-настоящее-будущее. Ибо интенциональность смысла есть всегда интенциональность события, постигнутого как со-бытийность. Но со-бытийность — это не рядоположенность, а процесс со-раскрытия проектов, процесс со-ответствия или отвечаия на фундаментальный вопрос о сущности вопрошающего.

Вместе с тем со-гласование таит в себе опасность, когда начинает доминировать один голос, голос человека. То есть речь идет об антропологизации всего постигаемого сущего. Референт, реальный предмет, конечно, обладает определенной «упорностью», «сопротивлением» антропологизации, он не может быть до конца «раскрыт» раскрывающим, при-открывающим движением мысли. Наконец, есть «сопротивление» самого слова, в котором «заканчивается» осмысление. Это сопротивление может протекать как абсурд, нонсенс. И этим самым и абсурд и нонсенс вписаны в движения наделения смысла, творения смысла. Однако все эти моменты лишь выявляют динамику смыслопорождающей деятельности человека, вписываются в нее. Они добавляют еще один оттенок интенциональности — внутреннюю напряженность, внутреннее натяжение, которое потому разворачивается в интенциональном движении смысла.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение нашего исследования рассмотрим положение философии в ряду других наук, ее статус и задачи. Без анализа «внешней» положенности философского знания понимание философии, а следовательно, понимание метафизики (герменевтика метафизики) будет неполным.

Для большинства ученых и интеллектуалов философия в наше время уже не является основанием всех наук. Можно сказать, в этом смысле сбылась мечта позитивиста Конта: как таковая метафизическая стадия преодолена, и мы видим, что философия «теряет» свои исконные «земли» — области знания, которые раньше являлись чисто философскими, а сейчас стали достоянием других наук и контролируются специальными («нефилософскими») методами, а сама философия вообще перестала вызывать всякий интерес и сохраняется обществом как некий «архитектурный памятник» мысли и духа, уже принадлежащий истории. Философия воспринимается как анахронизм и к ней потеряли всякий интерес. Мы же попытаемся показать в заключительной части нашего исследования, что внутри философии, а не вне ее, как нечто самостоятельное и чуждое действуют различные науки. Весь корпус наук формирует философию и сущностно включен в нее. Иначе говоря, философия может объединять и объединяет различные отрасли знания в общем пространстве со-бытия, поскольку самое существенное в науках принадлежит и используется философией. В свою очередь философия имеет права на объединяющую и осмысляющую со-бытие роль, и это право вызвано как раз этим обстоятельством. Следует также отметить, что есть определенное единство философского корпуса знаний, что позволяет говорить о разных видах философии как о нечто едином, несмотря на различия в предметах, подходах, темпераментах и построениях различных систем.

Для обыденного сознания философия лишилась в наше время своего привилегированного положения. Утрата философией своего «лидирующего статуса» является историческим процессом, а сам процесс можно проследить рельефнее всего в самой истории философии. История философии предстает перед нами как движение отпочкования отраслей знания, наук, причем новые «побеги» если вначале и сохраняют связь с «материнским стволом», то со време-

нем все более и более претендуют на самостоятельность. То, что во времена Аристотеля было отраслью философии по самой своей сути, — математика, космология (в современной конфигурации знания ее место занимает астрономия), психология, физика и т.д. — теперь целиком автономные области знания.

Можно проследить этот процесс на примере некоторых наук. Начнем с математики. В наше время как анекдот или забавная история звучит историческое свидетельство о надписи над входом в платоновскую Академию — «Да не войдет негеометр». Традиционно математика — область до репрессивности точная и строгая, в ней есть тоталитаризм доказательства, который дает определенную «твердую почву» под ногами и позволяет говорить о ней как об образце для построения всех наук, в том числе и для философии. В то время как философия — область «туманных спекуляций». Но, как свидетельствует история, математика и философия — две действительно близкие области деятельности человеческого духа. Прежде всего, математика сыграла существенную роль в философии. Можно вспомнить слова Гегеля, который говорит, что Платон и Аристотель украли у пифагорейцев плоды их изысканий: эйдос и Единое Платона, форма-сущность Аристотеля хранят архетип пифагорейства, хотя подчас названные авторы их и критикуют. Матезис играл и в дальнейшем значительную роль в философии — в большей или меньшей степени его можно обнаружить в различном виде почти у всех мыслителей: Декарт, Спиноза, Лейбниц, Паскаль, Кант, Гегель, Рассел, Витгенштейн и другие в той или иной мере использовали математический аппарат или математические методы исследования. Но и философия не остается «в долгу»: аналитическая философия выявила не только близость логики и математики, но именно и логические основы первоначал математики. Наконец, родство — до самого близкого — логики и математики, особенно символической логики, говорит о том, что внутри философии постоянно действует математическая матрица, а внутри математики в свою очередь — логика. К математике мы еще вернемся в конце статьи, а теперь вернемся к процессу «отпочкования наук» и рассмотрим еще несколько примеров.

Проследим этот процесс и на примере так называемых естественных наук: физики, астрономии. В древнегреческой парадигме эти науки принадлежали философии и дополняли ее. Астрономия осмысливалась как космология. Размышления об универсуме, о его

строения и генезисе, о первопричинах сущего были составной частью философского дискурса. Строение космоса и его генезис в то время были предметами размышления людей, ищущих «любви к мудрости», ибо философия осмыслялась как наука о причинах сущего, а без познания строения и функционирования универсума невозможно познание первопричин. Благодаря этому постижение космоса было и постижением самого человека. В наше время об этом забыли и мы имеем довольно «рваную» и фрагментированную картину мира, где каждая наука занимается своим сектором познания, не интересуясь целым или просто его не видя. В греческом же мире философствования все было взаимосвязано и осмыслялось одно через другое. Человек занимал подобающее ему место, в коем пересекались и подвергались преломлению все связи универсума.

Наиболее рельефно это зримо на примере системы того же Аристотеля, собравшего и систематизировавшего все доступное для древнего грека знание. Физика — это наука о природе. Но что такое природа? «Фюсика» — в этом понятии для грека слышалось рост, выхождение из корней, движение. И «Физика» Аристотеля толкует о причинах сущего и о движении. Но трактует не так, как этим занималась в Новое Время кинематика, не с помощью математического, а метафизического. Для Аристотеля движение интересно не как то, что нужно измерять и уравнивать, для него важно осмысление движения как философской проблемы. Вопрос о движении — это, прежде всего, вопрос о видах и причинах движения, а следовательно, о перводвигателе, о форме-действии. Физика у Аристотеля — это в сущности мета-физика, а в его «Метафизике» подчас решаются те же проблемы. Поэтому «Физика» Аристотеля является по сути не только метафизикой и философией, но и космологией, трактующей о структуре, связях и форме универсума.

Теперь обратимся к космологии Аристотеля. Движение звезд и строение Вселенной — это не просто частная научная проблема, это проблема проблем философии. Проблема строения космоса и даже описание движения планет и звезд не исследуются сами по себе, Аристотеля они интересуют как проблемы космогонии, как метафизико-теологические проблемы. Они же и физические проблемы — т. е. все знание (метафизическое, физическое, космологическое, теологическое и т. д.) полностью взаимосвязано и функционирует «сплавлено». Знание, наконец, есть не описание, а объясне-

ние и понимание. Четкость и ранжированность знания — это лишь один аспект системы знания у Аристотеля. С этим аспектом связано указанное другое свойство системы знания: все знание взаимосвязано и проникает друг в друга. Происходит же это, поскольку все знание является пониманием причин сущего и по своей сути ориентировано на это понимание, без понимания невозможно знание, а, следовательно, невозможны отстраненная регистрация и описание, как это происходит в системе знания в наше время, где понимание, как прежде всего понимание причин, заменено математическим описанием.

Вернемся к естествознанию, а именно к двум важнейшим для него областям знания — физике и астрономии. Со времен Ньютона физика и астрономия контролируется математикой и именно поэтому, возможно, речь идет уже не об уяснении причин, а о математическом описании, дескрипции. Понять в наше время в этих областях знания — это уже суметь описать с помощью математического аппарата функционирование того или иного явления. Сущее, принадлежит ли оно как предмет исследования физике или астрономии, постигается с помощью математики, по сути, происходит согласование с математикой всего сущего, в то время как в древнегреческом мире любое сущее со-гласовывалось, «говорило» со всяким другим сущим в «хоре мироздания». Ранжированность системы знания поэтому была не столь уже самодовлеющей, сущее не разбивалось на изолированные сектора, а через ранжированность обретало свое место в тотальности всего сущего. Физика и космология поэтому «говорили» «внутри» и «со», «вместе» с метафизикой и «внутри», «вместе», «со» всем сущим. Поэтому философия изначально включала физику и астрономию, и, следовательно, имела и продолжает иметь обе отрасли знания внутри себя. Пересечения философии и этих наук имели место и в дальнейшем, особенно тогда, когда философия вдруг «спохватывалась» и «вспоминала» (платоновская концепция познания как припоминания), как это было, например, у Гегеля, в марксизме или неотомизме, что одна из важнейших ее функций, или задач, — это объединять и собирать весь корпус человеческого знания в единое вопрошание.

Теперь рассмотрим, как обстоит дело с гуманитарным знанием, той областью деятельности человеческого духа, которая и до сих пор ближе расположена к философии, во многом благодаря тому, что сопротивляется приложению естественнонаучных мето-

дик исследований (читай: матезис) в своих областях.

Начнем с психологии. Психология до недавнего прошлого была еще отделом философии, и лишь сейчас «полна» самостоятельности, хотя и сохраняет связь с «материнской лозой». То, что психология довольно близка философии, можно проследить на примере психоанализа и его коннотировании с современным философским дискурсом. Действительно, проблематика психоанализа постоянно осмысливается философами, достаточно упомянуть Ж.Лакана, Ж.Деррида, Ж.Делеза, Р.Барта и т.д. Обращение к психоанализу не случайно, поскольку он сущностно метафизичен. Близок к философскому вопрошанию не только психоанализ, можно упомянуть и то, что А.Бергсон начинал свои изыскания, именно опираясь на психологические исследования памяти и психики, а полемика Гуссерля с психологизмом в отношении теории познания не защищала его от постоянных обвинений его противников в самом этом психологизме. И действительно, концепция материи, жизненного порыва Бергсона не может быть осмыслена без учета психологической константы, а работа феноменолога, несмотря на попытки очищения сознания, работает все же с этим сознанием. Кроме того, сама же идея интенциональности, фундаментирующая феноменологию, по своему происхождению психологична. Таким образом, касаясь отношения философии и психологии, мы также можем говорить, что психология по сути своей формовала философию как и так называемое естественнонаучное знание, и поэтому продолжает действовать внутри философии как таковой. Но в отличие от естественнонаучного знания психология не столь жестко контролируется матезисом.

Подобное положение можно усмотреть и в области постижения истории. В наше время нельзя говорить о философии без учета истории, как, наверное, неплодотворно не обращаться к философскому осмыслению, анализируя историю. Таким образом, в отношении связи философии и истории мы можем говорить, что история формовала философию и обретает свое место внутри философского дискурса. Философия и является поэтому той объединяющей областью деятельности человеческого духа, что осмысливает все не только как принадлежащее «вневременной истине», но исторически. Современность философии есть со-временность, или временное и вневременное одновременно.

Далее. Обратимся к еще одной отрасли гуманитарного знания,

а именно к лингвистике и герменевтике, ибо в XX в. именно они претендовали на науки, формирующие методологию гуманитарного познания. Действительно, язык, благодаря Хайдеггеру и аналитической школе, был привилегированным объектом научного интереса в нашем столетии. Лингвистика Ф. де Соссюра, по сути, сформировала методологию структурализма. Сам же структурный анализ стал применяться довольно широко от антропологии до филологии и философии. С другой стороны, аналитическая школа также имела своим объектом язык, а саму задачу философии видела в чисто языковой работе (достаточно упомянуть раннего Витгенштейна с его заявлением, что функция философии есть прояснение языка). Сказанного, наверное, достаточно для того, чтобы увидеть лингвистическую составляющую философии, а также философский статус лингвистической проблематики.

Теперь обратимся к герменевтике, которая в наше время претерпела (благодаря работам Хайдеггера, Гадамера и Рикера) ряд сущностных преобразований, и стала не простым толкованием текстов или, если взять шире, истолкованием художественного творения, а претендует на онтологический статус. Вообще в подобной тенденции в герменевтике заложено довольно плодотворное начало, которое является по сути философским. От понимания текстов и контекстов к пониманию как таковому — это путь, который может быть «идеальным образцом» для других отраслей знания: герменевтика плавно переходит в философию, и такой же путь могут проделать и другие отрасли знания. Знания могут и должны возвышаться до метафизических вопрошаний не теряя своей специфики, а сохраняя ее.

Однако этот процесс есть процесс видения своей проблематики в ракурсе общей перспективы. Во многом подобная тенденция «затухает» благодаря господству матезиса в современном естественнонаучном знании. Именно это господство матезиса вызывает необходимость введения практической верификации в любых своих видах. Знание, со-гласованное с матезисом, нуждается еще в дополнительных гарантиях своей истинности, решающее слово все равно останется за опытной проверкой. Матезис, таким образом, сущностно бес-помощен, он не дает возможности знанию видеть целую перспективу, и поэтому знание должно быть со-гласовано с опытом. Но само господство матезиса имеет и положительные качества, которые могут быть использованы философией, если она

все же решится на «собрание» наук. Матезис контролирует естественнонаучное знание без видимой репрессивности, он удобен и позволяет достичь определенных результатов. То, что нужно для офилософствования современного корпуса знания — это не замена матезиса, а выявление в нем метафизического основания и учет того обстоятельства, что одна математизация знания не дает знанию быть Знанием. Матезис является не ложным, а всего лишь недостаточным. Он говорит о со-бытийности, но со-бытийность в матезисе «ущербна», поскольку он, «говоря» о со-гласовании, осуществляет это со-гласование путем устранения самого существенного, а именно «голоса» человека, который и дает в конечном счете пространство для со-гласования. Таким образом, матезис не учитывает самое существеннейшее, а потому не может претендовать на истинное описание и постижение.

Фрагментарность всего корпуса знания, как ни странно, имеет свое основание и в самой философии, которая предстает перед нашим взором как отдельные философии и «философские» решения. Кроме того, сама философия разьединена на различные фрагменты — от логики, онтологии до этики и политологии. Единства нет и здесь, а потому и в области философии происходит «растаскивание» знания на фрагменты. Философия должна стать Философией по преимуществу. «Собиранию» знания философией должно быть предпослано «собрание» самой философии. Это «собрание»-объединение возможно через проблему понимания, через вопрошание о понимании. Однако это вопрошание о понимании есть вопрошание о вопрошании, и вопрошание о вопрошающем, следовательно, антропологично по своей сути. Это не значит, что человек «выпячивается» до центра мироздания. Вопрошающий занимает свое место в вопросе, не ликвидируя его, но и не исчезает в нем. То есть речь идет о достижении подлинной со-бытийности, которая учитывает каждый голос, вернее, позволяет каждому голосу звучать в общем пространстве.

То, что «мало» философии, оказывается не только проблемой самой философии. Отказ от философии в области знания и художественного творчества есть отказ от возведения собственных достижений в ранг всеобщего. Знание, если оно не возвышается благодаря о-философствованию в ранг всеобщего и со-временного, перестает быть знанием, а становится лишь регистрацией. Умаление философии есть умаление самого знания, является ли оно естест-

веннонаучным или гуманитарным. Оно становится лишь фрагментарными отрывками, которые не могут быть, по сути, верифицированы. Ситуация напоминает «цитату» — взятая без контекста, цитата является «восковым носом», который можно повернуть в любую сторону, и даже изменить его форму. Так же происходит и со знанием, которое, не имея возможности найти свое место в «общем хоре» Знания, в лучшем случае глухнет, а в худшем — может быть использовано и во вред человеку. Именно поэтому возможно применение атома как в мирных целях, так и в военных, причем даже «мирный» атом может быть страшнее несокрытого в своей угрозе нейтронного, водородного оружия массового уничтожения.

Таким образом, можно утверждать, что философия, по сути, не потеряла своего положения: мы проследили, что философия формировалась различными отраслями знания и имеет внутри себя их сущностные моменты. Поэтому она имеет право и может осмыслять, «собирая» весь корпус человеческого знания в едином со-гласованном со-бытии, и именно в этой работе она становится философией. Сама же эта деятельность должна быть предварена переосмыслением как самой философии, так и конфигурации знания вообще. Но это не все. Философия, благодаря работам Ницше, это «знает» о воли к власти. Много говорят о власти и в XX в. Однако философия не применяла до сих пор ни волю, ни власть к самой себе и процессу осмысления своей роли и своего места в конфигурации знания. Грядущее философствование, если оно желает удержаться на высочайшем уровне и философию и все знание как таковое, должно быть активно-формирующей волей к философии, но волей, сохраняющей в истинности голос со-бытия всего сущего.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>6</b>
<i>1. Проводники</i> .....	<i>6</i>
<i>2. Герменевтика метафизики и онтология</i> .....	<i>7</i>
<i>3. Открытость со-бытийности события: «классный» случай Рикера</i> .....	<i>22</i>
<b>ГЛАВА I</b>	
<b>СО-БЫТИЕ</b> .....	<b>43</b>
<i>1. Стершаяся чеканка языка</i> .....	<i>43</i>
<i>2. Сущностное в современности: со-временность современности</i> .....	<i>44</i>
<i>3. Со-бытие/событие бытия</i> .....	<i>45</i>
<i>4. Дескрипция и экспликация. Постановка проблемы</i> .....	<i>50</i>
<i>5. О-пределение/определение</i> .....	<i>51</i>
<i>6. Граница</i> .....	<i>54</i>
<i>7. Время со-бытия</i> .....	<i>57</i>
<i>7.1. Экзистенциальность времени: сигарета Гуссерля</i> .....	<i>57</i>
<i>7.2. Три времени</i> .....	<i>59</i>
<i>7.3. Память</i> .....	<i>62</i>
<i>7.4. История времени со-бытия: со-мышление в событийности истории</i> .....	<i>65</i>
<i>7.4.1. Историческое постижение философии</i> .....	<i>66</i>

7.5. Бытие времени со-бытия.....	73
8. Дескрипция и экспликация.....	76
9. Ситуация со-бытия/события: переход к среде со-бытия.....	78

**ГЛАВА II.**  
**ПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФИИ..... 80**

1. Начало/ Понятие.....	80
2. Нелокализованное про-странствие философии.....	81
2.1. Предварительная постановка проблемы.....	81
2.2. Мудрость.....	82
2.3. «Основной вопрос».....	86
2.4. Вход: язык.....	91
2.5. Метафизика/философия.....	93
2.6. Пространство и пространство философии.....	96
2.7. Без-домность бездны философии.....	97
2.8. Атопон философии.....	99
3. Человек.....	100
3.1. Топос человека.....	100
3.2. Десубъективация: театр Юма.....	102
3.3. Человек: превосхождения.....	104
3.4. Интенциональность желания.....	107
4. Свобода.....	118
4.1. Свобода как ускользаемость, непостижимость.....	119
4.2. Со-гласование, со-бытие и свобода.....	126
5. Четыре причины Аристотеля: со-бытие.....	135
6.1. Начало/начала.....	140
6.2. Обоснование и круг доказательств.....	143

6.3.Метод: со-гласование .....	147
7. Жизненный мир .....	151

**ГЛАВА III.**  
**МЕТАФИЗИКА ПОНИМАНИЯ..... 153**

1. Платоновское понимание/припоминание.....	153
2. Понимание (постановка проблемы).....	158
3. Сферы со-бытия сущего.....	161
3.1 Сфера реальности.....	164
3.2. Сфера субъективности.....	170
3.3. Эйдетическая сфера.....	179
4. Понимание (продолжение).....	181
5. Интенциональность.....	192
6.Интенциональность смысла.....	197
7. Истина.....	199
8. Язык.....	203
9. Смысл как статическое со-гласование.....	206
10. Истина смысла .....	208

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 211**

*Научное издание*

**Соколов Борис Георгиевич**

**ГЕРМЕНЕВТИКА МЕТАФИЗИКИ**

Редактор *С.С. Алмаметова*

Художественный редактор *Е.И. Егорова*

Обложка художника *Владислава Оршера*

Технический редактор *А.В. Борщева*

Лицензия ЛР № 040050 от 15.08.96 г.

---

Подписано в печать 20.05.98. Формат 60 × 84 1/16. Бумага  
офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,02. Усл. кр.-отг. 13,14.  
Уч.-изд. л. 12,78. Тираж 500 экз. Заказ 213.  
Издательство СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб.,  
7/9.

---

Типография Издательства СПбГУ .  
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.