

Российский государственный гуманитарный университет





Анна Ямпольская

Феноменология Германии и Франции:  
проблемы метода

Москва  
2013

УДК 378.4(066)  
ББК 74.58я43  
Ч39

Рецензенты

доктор филос. наук, *Сокулёр З.А.*  
доктор филос. наук *Коначева С.А.*  
доктор филос. наук *Дмитриева Н.А.*

ISBN 978-5-7281-1459-8

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2013

*Часть 1*

Феномен как предметное поле феноменологии

- § 1. Предисловие: феноменологический метод и его предмет . . . . .
- § 2. Феномен как продукт редукции: гуссерлевский проект феноменологического метода . . . . .
  - § 2а. Феноменологический метод и феноменологическая техника . . . . .
  - § 2б. О самоограничении феноменологического метода . . . . .
- § 3. Мартин Хайдеггер и его путь сквозь феноменологию . . . . .
- § 4. Критика гуссерлевского интуитивизма у Левинаса и Деррида . . . . .
- § 5. Приключения редукции: радикализация феноменологии у Жана-Люка Мариона . . . . .

*Часть 2*

Аффективность как центральная проблема феноменологии

- § 6. От пассивности к аффективности . . . . .
- § 7. Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри . . . . .
  - § 7а. Явленность мира: Бёме . . . . .
  - § 7б. Явленность жизни: Экхарт . . . . .
- § 8. Идея бесконечности как внешний аффект . . . . .
- § 9. К возможности феноменологической метафизики . . . . .
  - § 9а. Левинас и мышление Бога . . . . .
  - § 9б. Проект постфеноменологической метафизики в работах Ж.-Л. Мариона . . . . .

§ 9с. Аффигированность собственной речью в работах Ж. Деррида .....	
§ 10. Заключение: у границ феноменологии .....	
<i>Примечания</i> .....	
<i>Библиография</i> .....	

Речь здесь не идет о таком, пусть и самом незначительном возвышении над гуссерлевским мышлением, при котором поднятый орлом воробей под самый конец поднимается еще немного выше.

*Ойген Финк*





*Часть 1*  
ФЕНОМЕН КАК ПРЕДМЕТНОЕ ПОЛЕ  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ

§ 1

Предисловие: феноменологический метод  
и его предмет

Как известно, философия начинается с изумления, θαυμάζειν<sup>1</sup>. Изумления перед тем, что есть так, как оно есть, изумления перед тем, что привычно и якобы понятно, перед тем, что якобы хорошо и достоверно познано. Именно изумление является тем рычагом, который позволяет философу сдвинуть установившийся взгляд на вещи, обнаружить в себе то целительное незнание, которое одно может дать место новому. Только благодаря изумлению возможно движение вперед, философский прорыв – тот «прыжок», который может «вывернуть мир наизнанку». Подобного рода «прыжок» есть всегда «превосхождение своей естественной самости, своего человеческого бытия»<sup>2</sup> (Гуссерль), «выпрыгивание из всей предыдущей, настоящей ли, кажущейся ли безопасности» своего Dasein<sup>3</sup> (Хайдеггер). Понять, что такое изумление, можно только испытав его; оно не доступно лишь теоретическому рассмотрению и описа-

нию. Это некоторый «опыт», опыт переживания человеком себя и сущего<sup>4</sup> (Финк). Иначе говоря, изумление есть момент конверсии, внутреннего преобразования, которое сходно с религиозным обращением; осуществляющийся в нем катарсический момент не есть акт только разума, он подразумевает вовлечение в философию всего существа философа; как и религия, философия требует от человека отдаться ей целиком, без остатка. Недаром Платон говорит об изумлении: «...только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»<sup>5</sup>, а умирающий Гуссерль сказал Финку: «Я жил как философ, и как философ я умираю»<sup>6</sup>.

В то же время изумление как начало философии есть не только экзистенциальный и практический, но и своего рода протометодический момент, всегда присутствующий в любом философском размышлении. Вопрос, однако, заключается в том, каким именно образом это изумление случается. Каким именно образом оно осмысляется философом, каким именно образом оно перерабатывается в собственно философский метод, принятый именно этим мыслителем? Метод, в той мере, в которой он связан с исходным изумлением, определяет и задачу, и предмет философствования. Поэтому философский метод не может рассматриваться исключительно как инструмент познания, как орудие, с помощью которого философ узнает определенные истины, решает поставленную задачу, достигает какого-то конкретного результата.

Теоретическое осмысление и соответствующее ему тематическое оформление переживания изумления становится методом тогда, когда сохраняется связь технических приемов и теоретической установки сознания с субъективностью самого философа. Хотя задачей философа является добыча универсального, объективного, значимого для всех без исключения знания, само по себе философствование является делом глубоко личным. Гуссерль пишет:

## *§ 1. Предисловие: феноменологический метод и его предмет*

---

...каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен «раз в жизни» вернуться к самому себе и, ниспровергнув в себе все до сих пор имевшие для него значимость науки, постараться заново их построить. Философия – мудрость (*sagesse*) – есть всецело личное дело философствующего. Она должна состояться как его мудрость, как им самим добытое стремящееся к универсальности знание, за которое он от начала и в каждом продвижении мог бы быть ответственным на основании своих абсолютных усмотрений<sup>7</sup>.

Философский метод обязательно должен нести в себе черты личности философствующего; он исходит из его частной субъективности, ставит ее под вопрос и одновременно производит ее – как субъективность философствующего субъекта. Таким образом, никакое философское рассмотрение метода невозможно вне методической настороженности по отношению к своим собственным методическим установкам, а также вне определенной аскетической внимательности<sup>8</sup> к самому себе.

Автор настоящей работы определяет свой основной метод исследования как феноменологический, тем самым декларируя свою принадлежность к определенной философской школе – феноменологическому движению. Предметом настоящего исследования является установление границ феноменологического метода. Иначе говоря, основная задача настоящей работы определяется как методологическое размышление о методе, выполненное в рамках феноменологического метода. И если, как показал Ойген Финк, феноменологический метод предполагает расщепление субъекта исследования на феноменологического наблюдателя и конституирующее сознание, то исследование феноменологического метода должно предполагать еще один уровень рефлексии и соответствующего ей расщепления субъекта исследования. Иначе говоря, речь идет о своего рода «феноменологии феноменологии»<sup>9</sup>. Однако цель настоящего исследования не состоит в создании «трансцендентальной теории [феноменологического]

метода»<sup>10</sup>, поскольку предмет настоящего исследования содержит в себе, кроме чисто феноменологической, историко-философскую компоненту. Речь идет о том, чтобы рассмотреть феноменологический метод не таким, каким его задумали «отцы-основатели» феноменологического движения Гуссерль, Хайдеггер и Финк, но таким, каким он явился на протяжении исторического развития немецкой и французской феноменологических школ. Таким образом, следует уточнить нашу задачу: речь пойдет не о феноменологии феноменологии, а о *феноменологии* (немецкой и французской) *феноменологий*.

Следовательно, настоящее исследование будет содержать в себе существенную историко-философскую и герменевтическую компоненты. Речь идет о том, чтобы вычленил и описать наиболее важные моменты внутри феноменологического метода так, как он использовался и осмыслился каждой из национальных феноменологических школ, и, главное, сопоставить их, для того чтобы выявить возможности и ограничения феноменологического метода в его историческом развитии. Разумеется, такое исследование обречено на интерпретативные моменты, в которых произвол интерпретатора берет верх над чисто аналитическим развитием темы; однако основным методическим приемом данной работы будет служить именно анализ, а не интерпретация<sup>11</sup> различных «версий» феноменологии. В частности, особое внимание мы уделяем неосмысливаемым, нетематизируемым элементам философской работы – таким, например, как систематическое использование определенных метафор<sup>12</sup>. Мы собираемся двигаться путем различений, от общего к частному. Для этого нам надо начать с наиболее общего, с главного. Таким образом, тот двойной вопрос, с которого следует начать, будет звучать так: что такое феноменология? В чем суть феноменологического метода?

Казалось бы, ответ хорошо известен: феноменология – это наука о феноменах<sup>13</sup>. Однако (как показал уже О. Финк) понятие «феномен» у самого Гуссерля относится к «оперативным», т. е.

«затененным», не проясненным до конца понятиям<sup>14</sup>. Исключительную по своей значимости и силе экспликацию понятия «феномен» мы находим в § 7 «Бытия и времени»<sup>15</sup>, однако работа, проделанная Хайдеггером, служит основанием его собственного варианта феноменологии, где она предстает вовсе не «первой философией», как того хотел Гуссерль, а всего лишь служанкой разрабатываемой им «фундаментальной онтологии». Тематизации понятий феномена и феноменальности посвящен ряд важных работ О. Финка, однако в целом он исходит из тождества феномена и интенционального предмета. Следует отметить, что хотя работы Финка 1930-х годов были в некотором смысле авторизованы Гуссерлем<sup>16</sup>, тем не менее влияние Хайдеггера на работу Финка как 30-х, так и 50-х гг. невозможно подвергать сомнению<sup>17</sup>. В свою очередь французская феноменологическая школа, вслед за Койре и Кожевым рассматривавшая феноменологию Гуссерля, Хайдеггера и Гегеля как единое целое, предложила целый ряд различных интерпретаций того, что такое феномен, среда и способы феноменализации. Более того, в программной работе Гранеля «настоящей» феноменологией было объявлено вовсе не изучение каких бы то ни было феноменов, но, напротив, «феноменология без феномена»<sup>18</sup>. Попытки выйти если не «по ту сторону феномена»<sup>19</sup>, то хотя бы «к той стороне феноменов»<sup>20</sup> составляют нерв всей современной французской феноменологии. Особого внимания заслуживает теория насыщенных феноменов Ж.-Л. Мариона, которая постулирует, что кроме обычных («бедных») феноменов существует еще и другая, высшая разновидность феноменов – так называемые «насыщенные феномены», характеризующиеся особым способом данности. Иначе говоря, между французской и немецкой традициями в феноменологии нет согласия даже в том, что же является «самой вещью»<sup>21</sup> феноменологии: мир как измерение открытости (К. Хельд), трансцендентальная субъективность или явление явления, которое является в субъекте как в среде феноменализации (М. Анри).

Однако мы не случайно назвали наш вопрос двойным: хотя феноменология как отдельная область философии и не сводится к методу, определение феноменологической философии исходя из феноменологического метода является достаточно общепринятым. «Вопрос о методе связан с феноменологией столь остро, что феноменология, по видимости, определяется именно как метод, причем метод особый»<sup>22</sup>, – пишет М. Анри. В самом деле, в лекциях 1907 г. Гуссерль определяет феноменологию не только как отдельную науку, но «вместе с тем и прежде всего метод и установку мышления: специфически *философскую установку мышления*, специфически *философский метод*»<sup>23</sup>.

В свою очередь, когда Гуссерль во «Введении» к «Идеям I» дает определение феноменологии как науки о феноменах, он немедленно оговаривает, что речь не идет о явлениях вообще, но об особом виде явлений, которые он называет «трансцендентально очищенными феноменами». Доступ к ним обеспечивается применением метода редукции. Иначе говоря, уже Гуссерль связывает воедино предмет и метод феноменологии. В программном §33 «Идей I» он повторяет свою мысль:

...сознание в самом себе наделено своим особым бытием, которое в своей абсолютной сущности не затрагивается феноменологическим выключением. Она-то и представляет собой «феноменологический остаток», и это принципиально своеобразный бытийный регион, который на деле и может стать полем новой науки – феноменологии<sup>24</sup>.

Феномен в качестве *предмета феноменологии* определяется Гуссерлем как своего рода «продукт»<sup>25</sup> феноменологического метода, а именно как продукт «феноменологического выключения» мира, продукт редукции. Однако Хайдеггер, который определяет феноменологию как «прежде всего *методическое понятие*»<sup>26</sup>, видит сущность феноменологического метода отнюдь не в примене-

нии редукции, а в обращении к «самим вещам», т. е. к своего рода «встрече» с тем, что себя в самом себе показывает: «Феномен – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то»<sup>27</sup>. Иначе говоря, феномен – это специфика «подхода» к нему, а именно тот «способ», с помощью которого мы встречаем в феномене бытие и бытийные структуры. Этот способ должен быть у предметов феноменологии «отвоеван» или «распутан»<sup>28</sup>. А поскольку «взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего», «посредством феноменологического метода бытие должно быть схвачено и постигнуто в понятии»<sup>29</sup>, то ее метод отнюдь не сводится к применению редукции; в нем в равной степени должны присутствовать элементы конструкции и деструкции. Вместо математического образа «взятия в скобки» Хайдеггер прибегает к развернутой строительной метафоре; и действительно, «Бытие и время» представляет собой скорее гигантскую стройплощадку, чем кабинет теоретика. Характер «перестраивания» того, что уже некоторым образом предпознано или дано, носит у Хайдеггера даже феноменологическая дескрипция, которую он отождествляет с истолкованием<sup>30</sup>. Как известно, дальнейшее развитие этой логики привело Хайдеггера к «преодолению» феноменологии и к последующей ее оценке как устаревшего и потерявшего актуальность направления<sup>31</sup>.

Однако если мы обратимся к французской рецепции феноменологии, то увидим, что здесь на первый план выходят другие моменты феноменологического метода. Например, Левинас определяет сущность редукции так: «Феноменологическая редукция и есть тот метод, с помощью которого мы возвращаемся к подлинно конкретному человеку»<sup>32</sup>. Однако если цель феноменологии есть возврат к конкретике<sup>33</sup>, то редукция оказывается значима не сама по себе, а лишь как необходимый этап *дескрипции*. Именно дескрипция интенциональных переживаний (а также экзистенциальных состояний) становится отличительной чертой французской феноменологии, которая в своем историческом

развитии оказалась тесно переплетена с экзистенциализмом и французским неогегельянством. Интенциональный анализ воспринимался во Франции скорее как возможность описать человека в конкретности его жизненных ситуаций, чем как доступ к методически очищенным феноменам. Фактический отказ от завещанного Гуссерлем трансцендентализма позволил существенно расширить область феноменологических исследований; наиболее интересные работы оказались посвящены таким не вполне феноменологическим феноменам, как «плоть мира» (Мерло-Понти) или «абсолютно другой» (Левинас).

Однако постепенно во Франции набрало силу и другое течение, которое, напротив, исключительно озабочено методическим аспектом феноменологии<sup>34</sup> вообще и редукцией<sup>35</sup> в частности. Эта попытка более пристально взглянуть в феноменологию как метод привела к известному смещению: предметом феноменологии становится уже не «феномен» (что бы под этим термином ни понималось), а данность и способы феноменализации<sup>36</sup>. В то же время такой подход далеко не является бесспорным; он был подвергнут серьезной критике в работах Д. Жанико<sup>37</sup>, который, в частности, утверждал, что исследования Левинаса, Анри и Мариона в силу наличия в них определенных теологических или мировоззренческих предпосылок не могут рассматриваться как принадлежащие к собственно феноменологии.

Даже из этого, весьма предварительного, очерка видно, что, хотя метод и предмет в феноменологии неразрывно связаны, характер этой связи остается до конца непроясненным. Как попытки определить предмет феноменологии исходя из ее метода, так и попытки выявить наиболее существенное в методе, исходя из наиболее привлекательных предметов исследования приводят к тому, что вопрос о том, что именно является феноменологией, а что лежит вне ее границ, начинает рассматриваться скорее как проблема ортодоксии и гетеродоксии внутри феноменологического движения. Как справедливо отмечает М. Маяцкий,



## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

самые независимые из учеников Гуссерля извлекли и удержали из гуссерлева открытия то, что считали наиболее продуктивным и полезным, и позволили себе в лучшем случае опровергнуть, а то и просто выкинуть остальное, а в особенности то, что, по их мнению, только мешало самому плодотворному и интересному<sup>38</sup>.

Однако в феноменологии нет и не может быть никаких догматов; феноменологическое движение не есть определенная община, связанная общностью установок, но свободный от любых предпосылок поиск «самих вещей». Поэтому нам представляется бесполезным поиск и обличение «еретиков от феноменологии»<sup>39</sup>; напротив, наше внимание будет приковано большей частью к исследованиям, проведенным на границе феноменологии и других областей – аналитической философии, этики, эстетики, теологии, психоанализа. Речь идет о том, чтобы выявить «самую вещь» феноменологии исходя из того, как феноменология, взятая в ее историческом развитии, является. И поэтому первой задачей на этом пути будет выяснение природы той принадлежности феноменологического метода и предмета феноменологического исследования, о которой свидетельствует вся история феноменологии.

## § 2

Феномен как продукт редукции:

гуссерлевский проект феноменологического метода

Определяя в «Парижских докладах»<sup>40</sup> свою философию как «неокартезианство», Гуссерль не только совершает акт вежливости по отношению к французской стороне, представившей для серии его лекций в Сорбонне аудиторию, носящую имя величайшего философа и ученого Франции; называя Картезия «подлинным праотцем» феноменологии, он символически усыновляет свою, германскую,

философию французскому предку, указывая этим на генетическое единство общеевропейской судьбы; наконец, связывая свое *здесь и сейчас* (23 февраля 1929 г., амфитеатр «Декарт») с *там и тогда* Рене Декарта, Гуссерль вписывает феноменологию в исторический контекст развития философии, делая ее тем самым легитимной частью *philosophia perennis*. Объявляя феноменологию «новым картезианством», Гуссерль не просто совершает жест «принятия (символического) наследства», сам по себе достаточно проблематичный для учения, постулирующего свою беспредпосылочность и свободу от авторитета мыслителей прошедших веков<sup>41</sup>, – он указывает на момент сущностного сходства между своей философией и философией Декарта: действительно, это два философских течения, характеризующихся особым значением, которое придается философскому *методу* и его эксплицитной разработке.

Феноменология неоднократно определяется Гуссерлем именно как феноменологический *метод*<sup>42</sup> или как философская дисциплина на основе этого метода<sup>43</sup>. Разумеется, этими определениями дело не исчерпывается: согласно Гуссерлю, феноменология призвана стать не *одним из* философских течений, но философией, выступающей в качестве универсальной науки, являющейся строгой, эйдетической наукой<sup>44</sup>, обосновывающей все другие науки, иными словами – *первой философией*. Именно радикальность феноменологического проекта обуславливает его «сверх-острый методизм»<sup>45</sup>, исключительную озабоченность методическим – казалось бы, техническим, вторичным аспектом философского мышления. Действительно, в §63 «Идей I» Гуссерль пишет о том, что речь не идет о постепенном совершенствовании, расширении, углублении какого бы то ни было из существующих, «полученных по наследству» методов: для феноменологии «потребен метод» «еще до всякого определяющего существа дела метода», причем «совершеннейшая ясность», требующаяся от этого метода, может быть достигнута только в процессе самой феноменологической работы<sup>46</sup>. Рассуждения Гуссерля в §63 «Идей I» «об особом месте

## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

методических соображений для феноменологии» представляются неясными в силу того, что в них отсутствует эксплицитное различие между «техническим» методом и методом «подлинным», которое было введено много позже, в «Кризисе». Попытаемся прояснить смысл того, что сказано о роли метода в феноменологии в «Идеях I», через призму этого различия.

### § 2a

#### *Феноменологический метод и феноменологическая техника*

В отличие от «Идей I», которые должны были «проложить путь» к «чистой феноменологии»<sup>47</sup>, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» – последняя большая работа Гуссерля – в значительной степени посвящена размышлению о науке вообще и попытке отграничить философию от частных наук. Если для раннего Гуссерля, Гуссерля – ученика Карла Вейерштрасса, научность являлась некритически понятым идеалом, то в «Кризисе...» Гуссерль фактически осуществляет суд (κρίσις) над самой идеей научности – суд, по своей строгости мало уступающий хайдеггеровскому. Сама идея новоевропейской науки, идея математизации мира, согласно Гуссерлю, уже несла в себе зародыш поразившего ее к XX в. кризиса, а именно: систематическое возвращение к «*изначальному мышлению*» она подменяет развитием определенной *техники*, искусного умения оперировать

«буквами, значками связей и отношений (+, ×, = и т. д.) сообразно взаимоотноурядочивающим их *правилам игры*, которая на деле по существу ничем не отличается от игры в карты или в шахматы»<sup>48</sup>.

Иначе говоря, наука (и даже такая почтенная, как математика) «выключает» (Хайдеггер бы сказал – «забывает») собственно

«мышление, усматривающее сами вещи», в процессе «применения счетной техники по техническим правилам для достижения результатов» и теряет тем самым их «действительный истинностный смысл»<sup>49</sup>. В результате стирается различие между собственно наукой и ее техническим аспектом, который, разумеется, необходимо присутствует в любой науке – но лишь на правах «*вполне осознанно*» практикуемого метода»<sup>50</sup>. Проблема возникает тогда, когда техническая составляющая геометрии – геометрия как техника, прикладная наука, «измерительное искусство» – начинает занимать не подобающее ей место, когда обеспеченное методом истинное, но сущностно ограниченное видение мира в «одеянии идей» «*заменяет* собой жизненный мир, *облачает* его в одежды “объективно действительной и истинной” природы»<sup>51</sup>. Отметим, что любому методу (и философскому тоже) «существенным образом свойственна тенденция к овнешнению, которым сопровождается технизация»<sup>52</sup>, однако различие между наукой и чистой τέχνη как раз и заключается в том, что чистое умение, искусность, которым сущностным образом принадлежит способность бесконечно улучшать и изощрять собственную методику<sup>53</sup>, оказывается не в состоянии поставить свой собственный метод под вопрос, вернуться к его изначальному, собственному смыслу. Научный метод вырождается в технический тогда, когда изначальный смысл метода перестает постоянно проясняться, когда этот смысл начинает черпаться из «*неисследованной традиционности*», в силу которой уже при первом обретении новой идеи и метода в их смысл проникли некоторые неясные моменты»<sup>54</sup>. Поясняя, почему геометризация мира Галилеем привела к «выхолощенному» и «школярскому» пониманию геометрии, Гуссерль пишет:

...для *унаследованного* геометрического метода эти свершения *уже не были живой практикой*, и тем более не были рефлексивным путем теоретически осмыслены как методы, осуществляющие смысл точности в самой геометрии<sup>55</sup>.

## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

Галилей<sup>56</sup>, объясняет нам Гуссерль, оказался не создателем геометрического метода, а всего лишь его *наследником*; именно поэтому он «не задавался вопросом об изначальном, смыслопридающем свершении»<sup>57</sup>, которое указало бы ему на сущностную ограниченность данного метода, а ограничился «методически идеализирующим свершением»<sup>58</sup>, которое подменяет действительность идеализированной природой и заставляет нас верить, что эта идеализация и есть «истинное бытие». Иначе говоря, научный метод хорош только до тех пор, пока он действует внутри своих собственных границ, пока он не становится попыткой «овладеть реальностью посредством конструкции», пока его экспансия находится под контролем, пока *в этот метод включена рефлексия о его ограниченности* и конечности. Предварительным критерием для установления границ метода может служить соответствие между методом и тем регионом действительности, который идеализируется в этом методе. Ниже мы покажем, что первые шаги в самоограничении феноменологического метода предпринимались уже самим Гуссерлем.

Откуда же, согласно Гуссерлю, возникает научный метод? Как мы видели, метод можно воспринять, унаследовать от предшественников, однако лишь в качестве *τέχνη*, поскольку всякий, кто принимает метод как целое, а не строит его из осознания своих собственных задач, теряет в методе главное – его «изначально живое смыслообразование». Ученый обязан сформировать в себе

способность *спрашивать* об изначальном смысле всех своих смыслообразований и методов: об *историческом смысле изначального учреждения* и, главным образом, о смысле всякого слепо принятого вместе с ним и всякого позднейшего *смыслового наследия*<sup>59</sup>.

Именно поэтому феноменология, в той мере, в которой она претендует на титул «универсальной науки», не может воспользоваться «полученными по наследству теоретическими ходами мыс-

ли и методами, отвечающими своему предмету»<sup>60</sup>, именно поэтому она не может довольствоваться развитием метода, унаследованного от предшествующей ей философской традиции, но оказывается обязана «достигнуть полнейшей ясности относительно смысла и значимости этого метода»<sup>61</sup>. Именно потому, что феноменология хочет быть не наукой технического плана, а научной философией или даже «первой философией», она оказывается обреченной на создание своего собственного, уникального, вытекающего исключительно из ее собственных задач метода. Разумеется, здесь возникает вопрос: каким же образом требование самообоснования метода, высказанное здесь Гуссерлем, совмещается с введением феноменологического *ἐπιτομή* как «радикализации методического сомнения», как развития пусть блестящей, но чужой философской идеи? Каким же образом Гуссерлю удастся унаследовать от Декарта не только *технику*, но и *сущность* метода, если «действительный смысл» метода «не наследуется»? Однако прежде чем мы сможем вполне вернуться к «Идеям I», а также к лекционному курсу 1907 г., где Гуссерль впервые вводит редукцию как основной метод феноменологической работы, нам следует еще ненадолго задержаться на размышлении о сущности философского метода, представленном в «Кризисе...».

В отличие от метода научного, который, как мы видели, представляет собой определенное искусство или, скорее, искусственность в применении и развитии определенных навыков и умений, используемых для расширения и углубления уже преданной картины мира, метод философский, феноменологический метод заключается в первую очередь в *новом способе жить*. Если старый метод был лишь методом познания, то новый метод, достигаемый «полной перемены всей жизненной установки», открывается в первую очередь как «совершенно новый способ жизни»<sup>62</sup>. Говоря словами П. Адо, «философский акт располагается не только в порядке познания, но также и в порядке “самости” и бытия: это прогресс, заставляющий нас *быть* больше, делающий нас лучше»<sup>63</sup>.

## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

Феноменологическая установка есть установка поведенческая, и как таковая она преобразует всю жизнь философа, а не только лишь его познавательные интересы. Позволим себе процитировать одну из самых известных фраз «Кризиса»:

...тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей ἐποχή прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением<sup>64</sup>.

Итак, феноменологическая установка – это установка не только и не столько профессиональная, сколько установка экзистенциальная, это не профессия, а призвание. В лекциях 1923–1924 гг., посвященных проблеме редукции, Гуссерль пишет:

...профессия в повседневном смысле и профессия как призвание далеки друг от друга как небо и земля; и в самом деле, как небо и земля, поскольку родина этой настоящей профессии – это τόπος οὐράνιος абсолютной идеи, абсолютной или чистой ценности <...>. С другой стороны, родина призвания – это само Я, которое не просто ценит или оценивает, но, несмотря на все односторонние законченности и неясности, предчувствующим и предусматривающим образом само направлено на чистые и подлинные ценности, с любовью отдает им себя и соединяется с ними в творческой реализации<sup>65</sup>.

Феноменологическая установка принимается «раз и навсегда», и как таковая она должна определять всю жизнь философа – более того, само его Я. Решение стать философом – это

решение, в котором субъект сам, и именно как он сам – исходя из сокровеннейшего центра своей личности, – решается на лучшее само по себе в универсальной ценностной сфере познания и на жизнь

в непрестанном стремлении к идее этого лучшего. Или же, можем мы также сказать, это решение, в котором сам субъект в некотором смысле себя с этим лучшим «абсолютно идентифицирует»<sup>66</sup>.

В то же самое время феноменологическая установка является и профессиональной установкой, которая применима только в философской работе, а не в обыденной жизни. Иначе говоря, философ живет и умирает как философ, однако на выборы ходит как гражданин<sup>67</sup>. Для феноменологической установки, как и для любой другой установки профессионального интереса внутри общего личного времени, свойственна смена актуализации и деактуализации; эта установка может «включаться» и «выключаться». А раз так, то возникает вопрос: каким именно образом происходит «переключение» установки с естественной на феноменологическую и обратно? Естественно было бы предположить, что такое переключение и, соответственно, исходное включение феноменологической установки производится актом воли<sup>68</sup>. Именно такой точки зрения придерживается К. Хельд в известной работе<sup>69</sup>: в его интерпретации гуссерлевский метод оказывается прямым продолжением декартовского волюнтаризма, который, в свою очередь, коренится в поздней схоластике. В такой перспективе гуссерлевская феноменология предстает как один из примеров «опредмечивающего овладения» миром, основанного на самодоверности познающего субъекта, выступающего в роли ущербной первопричины мира<sup>70</sup>. Сходной точки зрения придерживается и А.Г. Черняков, который видит в  $\epsilon\tau\omicron\chi\eta$  как акте совершенной свободы<sup>71</sup> субъекта своего рода основание для появления сферы чистых феноменов. В программной статье, посвященной проблеме редукции, он пишет:

Обретение трансцендентальной почвы есть дело «человеческого Я», которое в своей свободе становится «создателем» трансцендентального основания. Мне могут возразить: слово «создатель»



## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

вводит в заблуждение. Не «создатель», а «открыватель», открыватель «латентного». Трансцендентальная почва *уже* есть... на нее нужно только ступить. <...> Но в том-то и дело, что, говоря о сфере чистого трансцендентального сознания, мы имеем дело с горизонтом таких «предметов», для которых не так-то легко положить различие между «являться»... и «быть». Если и в самом деле эту дистинкцию в силу принципиальных причин положить невозможно, то *ἐποχή* как *человеческий* поступок, совершаемый в «человеческой» *свободе*, становится *онтологическим* основанием трансцендентального основания. <...> Назовем этот парадокс... «онтологической апорией» феноменологического метода<sup>72</sup>.

В своем анализе А.Г. Черняков исходит из того, что «феноменологическое *ἐποχή* по своей сути тождественно нейтрализации суждения»<sup>73</sup>, переводу генерального тезиса «в состояние бездействия»<sup>74</sup>. Если *ἐποχή* – это лишь акт суждения, то мотивация этого акта окажется «основанием основания» для феноменологии. Однако если «основание основания» коренилось бы в чем-то «случайном, биографическом»<sup>75</sup>, в поступке конкретного человека – первофеноменолога, то она, с точки зрения самого Гуссерля, была бы уже не философией, а всего лишь формой релятивизма как «учения, которое каким-либо способом выводит чисто логические принципы из фактов»<sup>76</sup>.

Нам представляется, что такое прочтение гуссерлевской философии является следствием неразличения технического и «конверсивного» моментов феноменологического метода: нет никакого сомнения в том, что включение и выключение феноменологической установки, составляющие неизбежную часть жизни преподавателя феноменологической философии, является действием воли; однако можно ли свести к акту воли принятие общефилософской установки, которая, по свидетельству Ойгена Финка, в жизни Гуссерля осуществлялась как «постановка себя под вопрос и беспокойная неуверенность в пути его души к истинному бытию»<sup>77</sup>.

Действительно, для того чтобы *ἐποχή* могло давать доступ к истине, оно должно осуществляться *уже исходя* из феноменологической установки<sup>78</sup>, которую само это *ἐποχή* призвано добыть. «Мотивационная апория» феноменологической редукции, о которой говорит А.Г. Черняков, означает, что осуществление феноменологической редукции соединено с трансформацией осуществляющего ее феноменологизирующего субъекта. В вопросе о мотивации феноменологической редукции речь идет не только и не столько о «расщеплении» человеческого Я феноменолога на феноменологического наблюдателя (субъекта редукции) и конституирующее сознание, о «производстве» трансцендентальной субъективности, сколько о том, что сам переход от наивной установки к феноменологической (причем как для первофеноменолога, так и для последующих поколений феноменологов) возможен только в том случае, если человеческое Я феноменолога уже содержит в себе ростки феноменологической установки<sup>79</sup>. Другими словами, мотивация к феноменологии – и, скажем шире, мотивация к философии – не есть просто акт воли. Мотивация к феноменологии есть то, что случается с человеческим Я начинающего феноменолога; говоря словами О. Финка, «идея основания в гуссерлевской философии должна прежде всего быть понята как *пафос феноменологии*», как увлеченность мысли (*Leidenschaft des Denkens*)<sup>80</sup>.

Для Гуссерля мотивация к (феноменологической) философии есть «зов», исходящий от прекрасного и преобразующий мое Я:

Итак, это и есть то единственное всемирное царство прекрасного, должен я сказать себе, которому я сам принадлежу в сокровеннейшем центре моей личности и которое в свою очередь принадлежит мне как мое собственное, как то, которое взывает ко мне, ко мне лично, то, к чему я призван. Я как тот, кто я есть, не могу отделить себя от этого царства прекрасного (и, говоря практически, в чистом виде благого), мое дело – воплотить его, это сфера моего

## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

профессионального долга. И если я следую этому призыву, то что я делаю, как не лишаюсь себя, себя как конечного, как чувственного, неподлинного, неистинного Я, чтобы обрести себя самого, свое подлинное и истинное Я, бесконечное и очищенное от земного? Живя так, предчувствуя в земном вечное, в нечистом чистое, в конечном бесконечное и воплощая это как чистую красоту в неустанном деянии любви, я обретаю не просто «счастье», но «блаженство», а именно то чистое умиротворение, в котором я только и могу найти покой; и только так я воплощаю самого себя, только так я могу назвать себя сущим в духе и истине<sup>81</sup>.

Описание смены установки философствующего субъекта в терминах религиозного обращения, или тотальной, требующей всего человека целиком, конверсии (*μεταστροφή*), отсылает нас к античным началам философии, в первую очередь к Платону. Философ должен повернуться «от теней к образам и свету»<sup>82</sup>, который есть созерцание истинного бытия; и как «глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отворотиться всей душой ото всего становящегося»<sup>83</sup>. Поэтому философия как обращение к свету есть непременно и «упражнение в смерти»<sup>84</sup>, которое, по счастливому выражению П. Адо, является одновременно и «упражнением в жизни»<sup>85</sup>. Именно в этом ключе следует понимать слова Гуссерля, когда он пишет о себе как о том, кто «во всей ее серьезности *испытал* в своей жизни судьбу философского бытия»<sup>86</sup>, и гуссерлевский комментарий к рассуждению Финка о редукции в «Шестом картезианском размышлении», где он говорит о философии как о «прыжке самопревосхождения собственной естественной самости, собственного человеческого бытия»<sup>87</sup>.

Существует ряд работ, исследующих исключительно практический аспект редукции<sup>88</sup> или даже сравнивающих практику редукции с медитативными практиками различных религиозных традиций<sup>89</sup>. Но нам представляется совершенно справедливым за-

мечание Финка: направление философского метода определяется его задачей<sup>90</sup>. Задача же философствования, согласно Гуссерлю, есть задача не аскетическая, а теоретико-познавательная и в качестве таковой чисто теоретическая, т. е. «целиком и полностью непрacticеская». «Смысл и задача» жизни философа заключается «в бесконечном надстраивании теоретического познания в том, чтобы воздвигать in infinitum теоретическое познание на теоретическом познании (theoretische Erkenntnis auf theoretische Erkenntnis in infinitum zu bauen)»<sup>91</sup>. Философия возникает из чистого, свободного от любых прикладных моментов, незаинтересованного удивления, θαυμάζειν, которое, по Гуссерлю, характеризуется тем, что протекает «под знаком ἐποχή от любого практического интереса»<sup>92</sup>. Даже интереса религиозного.

### *§2b*

#### *О самоограничении феноменологического метода*

Теперь мы обратимся к самому первому тексту, посвященному методу феноменологической редукции – к лекциям 1907 г. «Идея феноменологии». Отметим сразу, что этот текст Гуссерля имел большое значение для французской феноменологической традиции; мы имеем в виду программную работу Мишеля Анри «Феноменологический метод», представляющую собой подробный, едва ли не построчный анализ пяти геттингенских лекций Гуссерля, а также подробный анализ этой работы, предложенный Жан-Люком Марионом в «Данном сущем»<sup>93</sup> и в лекциях Яна Паточки по феноменологии<sup>94</sup>. Однако если прочтение, предложенное Мишелем Анри, имело своей целью выявление «фундаментальной философской ошибки»<sup>95</sup> Гуссерля, то мы ставим перед собой гораздо более скромную задачу: проследить, как именно Гуссерль вводит понятие редукции, какими неявными предпосылками он пользуется, на что опирается; мы надеемся,

## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

что такой подход позволит нам полнее выявить место редукции в феноменологическом методе.

Действительно, именно в лекциях 1907 г. впервые встречается отождествление феноменологии как науки с особой установкой мышления<sup>96</sup>. Как и тридцатью годами позже, в «Кризисе европейских наук», Гуссерль противопоставляет философский метод как естественной установке познания, так и научному методу. Если для естественной установки возможность познания мира представляется чем-то «само собой разумеющимся»<sup>97</sup>, то философский метод видит в соотношении познания и познанного объекта «мистерию»<sup>98</sup> или «загадку»<sup>99</sup>. Именно проблематизация стоящей за этой загадкой корреляции между познанием, смыслом познания и объектом познания и «порождает разделение на естественную науку и философию»<sup>100</sup>. В «Кризисе...» Гуссерль высказывается еще более определенно:

Корреляция между миром (миром, о котором мы когда-либо говорим) и субъективными способами его данности никогда (а именно до первого прорыва «трансцендентальной феноменологии» в «Логических исследованиях») не возбуждала философского удивления (Staunen)<sup>101</sup>.

Иначе говоря, в той мере, в которой феноменология хочет быть наукой о бытии, а не только лишь естественной наукой, в той мере, в которой она хочет «разведать существо познания и предметность познания»<sup>102</sup>, она обязана пройти через *удивление перед миром*<sup>103</sup> как особый философский опыт. Только тогда феноменология сможет стать «специфически философской установкой мышления, специфически философским методом»<sup>104</sup>. Нельзя не отметить неявно проводимое здесь Гуссерлем отождествление *установки мышления и метода*. Как и тридцатью годами позже, в «Кризисе...», философский метод оказывается чем-то бóльшим, чем просто набор правил и приемов, применяемых для

производства суждений; *метод* философии (в отличие от применяемых естественными науками *методик*<sup>105</sup>) есть, в сущности, «под-вопрос-поставленность»<sup>106</sup> любого познания. Трудность, однако, заключается в том, что, согласно Гуссерлю, тотальная постановка под вопрос любого познания может не вырождаться в установку полного скептицизма тогда и только тогда, когда эта «постановка под вопрос» подразумевает обнаружение некоторой абсолютной области, которая под вопрос ставиться уже не будет. Иначе говоря, любая установка на тотальное сомнение – в декартовском или в гуссерлевском варианте – уже предполагает некоторую еще неявленную, но где-то существующую несомненность. Границы этой сферы несомненного обязаны совпасть с границами правомочности метода. В лекциях 1907 г. такой сферой несомненного служит сфера самоданности; к 1913 г., в «Идеях I», Гуссерль отходит от описания феноменологии в терминах способов данности, и на первый план выходит «исходное дающее созерцание», а феноменология окончательно утверждает себя в качестве интуитивистской философии. Однако всякий раз те границы, которые предписываются сферой несомненного, будь то сфера абсолютной данности или область достижимого в созерцании, оказываются чересчур тесными; феноменологический метод, рассматриваемый в наибольшей общности, как метод постановки познания как такового под вопрос, предполагает не только выявление границ сферы несомненного, но и выход за ее пределы – к «трансцендентности в имманентности», к горизонту, к сфере чуждого. Таким образом, видно, что проблема ограничения метода, проблема ограничения собственного предметного поля, равно как и проблема выхода за границы этого метода, предполагаются самой сущностью феноменологического метода как философской установки, отсылающей к исходному удивлению перед миром; более того, как мы увидим ниже, феноменологический метод в его историческом развитии осуществляется как метод работы в приграничных областях.

## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

Теперь рассмотрим, каким именно образом в «Идее феноменологии» осуществляются как первое самоограничение феноменологического метода, так и первый выход за его границы. Итак, философский метод как таковой обязан быть «новым»<sup>107</sup>, он не должен опираться на методические наработки частных наук, и математики в том числе. Однако для того чтобы достичь «нового измерения», философия «должна отвлечься от всей проделанной в естественных науках и в научно неорганизованной естественной мудрости и учении мыслительной работы и не должна ею пользоваться»<sup>108</sup>. Это отвлечение, ἐποχή, состоит в первую очередь в *принципиальном отказе от герменевтики* как философского метода. Гуссерль пишет:

ἐποχή, которое критика познания должна тренировать, может иметь не только тот смысл, что она с него лишь начинается, но также и тот, что она при нем остается, чтобы каждое познание ставить под вопрос, стало быть, также свое собственное, и никакой данности не позволять иметь силу, стало быть, также и той, которую она сама себе устанавливает. Если она не может себе позволить ничего в качестве *предданного* иметь условием, то она должна начинаться с какого-нибудь познания, которое не принимается откуда-нибудь без проверки, но которое она [критика познания], напротив, сама себе дает, которое она сама себе как первое полагает<sup>109</sup>.

Для Гуссерля, как ранее для Декарта, философский метод заключается не в том, чтобы истолковывать то, что уже познано и понято, пусть смутным и нефилософским образом, а в том, чтобы с самого начала строить на твердом основании, которое производится самим этим методом. Нетрудно понять, что этот тезис окажется совершенно неприемлемым для Хайдеггера, чей философский метод будет состоять в истолковании и прояснении предданного, с одной стороны, и в борьбе с метафизикой principium и ἀρχή – с другой. В хайдеггеровской перспективе любой

поиск *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis* есть попытка самодостоверности, попытка избежать прыжка в неизвестное, а если говорить в более традиционных терминах – попытка избежать философского удивления, θαυμάζειν.

Для Гуссерля, впрочем, дело обстоит совершенно по-другому. Гуссерль не испытывает ни малейших угрызений, обращаясь к декартовскому рассуждению, предоставляющему доступ к полной несомненности, потому что, в отличие от Декарта, который в *cogito ergo sum* обнаруживает абсолютно верное утверждение, из которого можно вывести все дальнейшее, Гуссерль с помощью ἐποχή выводит на свет не какое-то определенное несомненное познание, а некую новую «сферу бытия», а именно «сферу абсолютной данности»<sup>110</sup>. Можно сказать и по-другому: для Декарта обнаружение *cogito* есть лишь этап на пути к конечной цели – к познанию мира, а Гуссерль хочет познать само познание, т. е. познать, *как* мы познаем. Постоянное смещение исследовательского интереса от того, *что* познается, к тому, *как* оно познается, представляет собой первый элемент феноменологической, т. е. «неестественной», установки мышления.

Понятие данности возникает из различия между собственно предметом познания и «предметом в его как»<sup>111</sup>, введенного в лекциях 1905 г. Это различие становится «строительным материалом» для редукции, однако используемое Гуссерлем при введении редукции выражение «предмет так, как он дан» уже несет в себе определенную двойственность: двойственность предмета и его «как»<sup>112</sup>. Эту же двойственность унаследует и понятие феномена, каким Гуссерль представляет его в экспозиции к «Пяти лекциям»:

Феноменология познания есть наука о феноменах познания в двояком смысле: о познаниях как явлениях, представлениях, актах сознания, в которых представляются те и другие предметности, осознаются, пассивно или активно, и с другой стороны, о самих этих предметностях, которые представляются таким вот образом.



## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

Слово *феномен* двусмысленно в силу сущностной корреляции между *явлением* (Erscheinen) и *являющимся* (Erscheinendes)<sup>113</sup>.

Другими словами, понятие феномена – каким оно возникает в процессе «конкретной феноменологической работы» – предполагает сочетание «субъективной» и «объективной», «имманентной» и «трансцендентной» сторон. В данности возникает связь сознания и вещи, но природа этой связи не может быть прояснена исходя из старых метафизических категорий имманентного и трансцендентного, которыми пользуется Гуссерль. Топология внешнего и внутреннего, содержимого и содержащего оказывается непригодной для описания интенциональности, которая равным образом принадлежит и сознанию, и предмету, и внешнему, и внутреннему. Как только в игру вводится интенциональность, дискурсивная стратегия Гуссерля превращается в поток отрицательных определений: «Предметное может являться, может иметь в явлении некоторую данность, между тем как оно все же не есть реально в феномене познания, кроме того не есть и как *cogitatio*»<sup>114</sup>. Более того, Гуссерль сам признает, что его описание сущности усмотрения как *intuitio sine comprehensione*, созерцания без понимания (в отличие от простого подразумевания и дедукции), напоминает скорее «речи мистиков»<sup>115</sup>, чем научный текст. Доступ к абсолютной данности всеобщего – это не рассудочное знание, а целое «искусство», которое состоит в том, чтобы

«чистым образом предоставить слово усматривающему взору и не допустить тесно переплетенное с усмотрением трансцендирующее подразумевание, мнимое именование-со-данным, со-мыслимое, и возможно – посредством присоединяющейся рефлексии – вложенный смысл»<sup>116</sup>.

Другими словами, созерцание содержит в себе традиционный аскетический момент «очищения ума», предшествующий, как

и полагается в мистических практиках, переходу созерцающего в состояние пассивности или, точнее, рецептивности.

Феноменологическая рефлексия, расщепляющая Я феноменолога на конституирующее мир Я и не участвующего в процессе конституирования феноменологического наблюдателя, приостанавливает естественную установку, которая состоит в постоянном обнаружении и постижении вещей мира. В известном смысле роль рефлексии заключается в том, чтобы приостановить излишнюю увлеченность миром<sup>117</sup>, свойственную естественной установке сознания. Эта увлеченность познанием (и изменением) мира не позволяет конституирующему мир субъекту обнаружить себя в качестве такового и тем самым не позволяет ему обнаружить «чистое» сознание, т. е. бытийный регион, который служит предметным полем для феноменологической философии<sup>118</sup>. Напротив, порождаемый усилием редукции феноменологический наблюдатель – да что там, сам философ! – заинтересован не столько в познании мира, сколько<sup>119</sup> в объяснении этого познания; его роль заключается в том, чтобы сделаться «свидетелем» явления трансцендентальной субъективности, а вместе с ней – и конституируемого ею мира. Именно благодаря этому аскетическому смещению внимания с мира и участия в мире на самого себя как воспринимающего, понимающего и изменяющего мир, феноменологическое рефлекслирующее усмотрение может схватить не только абсолютную данность переживаний, но и трансцендирующую его ноэmaticкую данность предметности<sup>120</sup>.

Удается ли Гуссерлю сохранить этот момент философской аскезы в «каноническом» изложении редукции в «Идеях I» и примыкающих к нему текстах? Едва ли. В лекциях «Основные проблемы феноменологии», прочитанных в 1910 г., уже нет ни следа метафизической и аскетической озабоченности, которая просвечивает в лекционном курсе 1907 г.<sup>121</sup> Соответственно, феноменологическое усмотрение объявляется всего лишь «названием» (Titel) для «дающих актов феноменологической установки»<sup>122</sup>,

## § 2. Феномен как продукт редукции...

---

т. е. одним из модусов феноменологического опыта, который «зачастую ничуть не лучше и уж, во всяком случае, не хуже опыта эмпирического»<sup>123</sup>. В итоге явление объекта «разваливается» на две части: на слой имманентных (в лекциях 1910 г. и позже – актуальных<sup>124</sup>) переживаний и трансцендентный (неактуальный, неприсутствующий<sup>125</sup> [Nichtgegenwärtige]) объект, своего рода никогда не достигаемый, но с бесконечной точностью аппроксимируемый предел нюансирующих этот предмет смыслов. Эти смыслы *не даны* сознанию (реально), они им *конституируются* в качестве того предметного коррелята, который не может быть вынесен за скобки редукцией<sup>126</sup>.

Главной проблемой феноменологического метода как метода редукции оказалось неявное отождествление феномена и предмета. Если феноменологический метод как метод редукции предполагает сведение всякого *esse* к *percipi*, то из этого можно сделать вывод, что

«бытие-видимым мира зависит от взгляда субъекта, в то время как субъект, который способен видеть себя, не обращаясь к миру, зависит лишь от себя. Следовательно, бытие субъекта выше по достоинству, чем бытие мира»<sup>127</sup>.

Другими словами, конституирующее сознание, этот «профессиональный узурпатор звания философа»<sup>128</sup>, остается «исполнителем» редукции и, соответственно, своего рода «производителем» феномена. Хотя феномен и не сводится к продукции сознания, потому что целью усмотрения являются не вещи, но «сами вещи», точнее сущности<sup>129</sup>, которые усматриваются в «идеирующей процедуре» редукции, он сущностным образом оказывается зависим от человека, вернее от естественной установки, смысл и происхождение которой остаются непроясненными.

Как пишет О. Финк,

«...естественная установка не есть непосредственный дескриптивный фон, не есть феномен среди феноменов, не есть просто обычный, привычный человеку способ вести себя, но фундаментальная позиция человеческого понимания бытия»<sup>130</sup>.

Эта позиция неявно предполагает, что мы соотносимся с миром прежде всего путем познания, причем познания научного<sup>131</sup>. В «Идеях I» Гуссерль сужает отношение с миром до познавательного отношения, а познание истины – до достижения очевидности как наполнения интенции созерцанием.

Можно предположить – как вслед за М. Мерло-Понти это делает Р. Бернет, – что это сужение всей полноты опыта до опыта познания носит методический характер и что уже в «Идеях II» Гуссерль раздвигает сферу опыта, показывая нередуцируемость опыта естественной жизни, включающего в себя опыт своей и другого живой телесности, к опыту сознания. Действительно, искусственное сужение сферы работы и ее последующее расширение – это методический прием, которым Гуссерль пользуется много и охотно. В качестве примера можно привести не только сужение сферы данности до абсолютной данности реальных cogitationes и последующее расширение ее до самоданности, включающей в себя трансцендентные-в-имманентности моменты, но и искусственную редукцию к сфере «своего собственного» в «Картезианских медитациях» – редукцию, которая призвана всего лишь создать почву для описания опыта Чужого. Разумеется, Мерло-Понти прав, когда говорит о том, что «величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции»<sup>132</sup> и что «не стоит думать, что Гуссерля преследовали досадные затруднения: выявление препятствий было смыслом его работы»<sup>133</sup>. Но в то же самое время нельзя не признать и правоты Финка: выведение из игры пространственно-временного объекта не может служить единственным образцом для осуществления ἐποχή<sup>134</sup>. Применение наработанных на пространственно-временных объектах язы-

### § 3. Мартин Хайдеггер и его путь сквозь феноменологию

---

ковых моделей к «процессу жизни» есть «нечто большее, чем просто методологическая языковая проблема»<sup>135</sup>. Следует отдавать себе отчет в том, насколько сильно использование определенных метафор влияет на содержание мысли<sup>136</sup>. И конечно же, Ойген Финк был прав, когда писал, что «по-настоящему радикальная редукция должна стать и “революцией образа мыслей”»<sup>137</sup>.

### § 3

#### Мартин Хайдеггер и его путь сквозь феноменологию

Как бы ни был Гуссерль озабочен вопросом о методе, феноменологическая работа для него начинается не с критического размышления о методических предпосылках, а с конкретных феноменологических дескрипций; первой книгой о феноменологии стали не «Идеи», а «Логические исследования», где феноменологический способ исследования уже практиковался, хотя «интерпретация аналитической работы»<sup>138</sup>, необходимая для формирования «феноменологии как учения»<sup>139</sup>, еще отсутствовала. В случае с Хайдеггером мы сталкиваемся ровно с обратной ситуацией. Для Хайдеггера феноменология есть уже готовое учение с уже готовым и опробованным методом: бери и применяй<sup>140</sup>. Другими словами, для Хайдеггера – в силу принадлежности к следующему поколению феноменологов – феноменологический метод оказался методом, воспринятым и унаследованным от первофеноменолога, или, точнее, «основателя феноменологического исследования»<sup>141</sup>, и в качестве такого этот метод подлежал модификации, «преодолению» и даже отвержению.

Попытки *модифицировать для того, чтобы усвоить*, отличают отношение Хайдеггера к феноменологическому методу в марбургских лекциях – в первую очередь в лекциях 1922–1923 гг.

(«Пролегомены к истории понятия времени», GA 20) и в лекциях 1927 г. («Основные проблемы феноменологии», GA 24). Для этого оказалось необходимым переопределить, *что такое феноменология*: лекции 1927 г. начинаются с того, что нельзя довольствоваться «некоторым догматически предположенным понятием феноменологии». И не следует обманываться: если Хайдеггер и примыкает к гуссерлевскому проекту «в выборе слова», то отнюдь не присоединяется к нему «по существу дела»<sup>142</sup>. Но в чем же заключается, с точки зрения Хайдеггера, существо философского дела, философский «образ мыслей»?

Если для Гуссерля сама возможность философии определяется тем, что феноменологический метод порождает ее правомочный предмет – «феномены в смысле феноменологии», регион абсолютной данности и самоданности, сознание как особый бытийный регион – то для Хайдеггера дело обстоит наоборот. *Философский метод сам по себе не способен породить предмет, но напротив, сам метод должен быть приспособлен, адаптирован под подлинный предмет философии*. Именно потому, что *предмет наук* отличен от *предмета философии*, ее метод «не имеет ничего общего с методом какой-либо иной науки»<sup>143</sup>. Однако если даже «понятие феноменологии еще нужно заполучить»<sup>144</sup>, если мы не можем исходить из него для определения основных ее проблем, то тем более еще только нужно заполучить подлинный предмет философии. Хотя метод философии зависит от ее предмета, но в то же время этот предмет (а точнее предметное поле) нам только предстоит обнаружить, выявить, определить в процессе работы.

Таким образом, исходной точкой для определения как метода, так и предмета феноменологии является само феноменологическое исследование, вернее его исторически существующая, хотя и несовершенная, форма. Можно пояснить этот ход словами Хайдеггера о Brentano: принцип исследования не прилагается к фактам, но извлекается из них самих<sup>145</sup>. Другими словами, продвижение в исследовании, обретение предметного поля и *как* его изучения

### § 3. Мартин Хайдеггер и его путь сквозь феноменологию

---

осуществляются исходя из того, что я уже «заранее имею представление о» содержании и структуре того, что я исследую, во-первых, и что я все время это представление трансформирую, во-вторых. В отличие от Гуссерля (и от Декарта) Хайдеггер говорит нам: невозможно начать с чистого листа, с отказа от всего предданного. «Любой философский разбор, даже самый радикальный, полагающий новое начало, пронизан перешедшими к нам понятиями»<sup>146</sup>, – убеждает нас Хайдеггер. И поэтому хайдеггеровское исследование – это не построение здания науки, а его перестройка, переустройство философского мира: феноменолог должен не столько возводить взгляд «от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего» в редукции, сколько осуществлять деструкцию («критический демонтаж»<sup>147</sup>) истории философии, а также ее перестройку, конструкцию в соответствии с новым строительным планом. Однако чтобы перестраивать дом, надо знать, где находится фундамент. И поэтому поиск основания, того, что лежит в основе, но по какой-то причине закрыто, «загорожено», «засорено»<sup>148</sup>, составляет настоящее дело исследователя.

«Феноменология как исследование представляет собой именно работу выявляющего позволения видеть в смысле методичного устранения того, чем нечто скрыто»<sup>149</sup>, –

пишет Хайдеггер. В некотором смысле философ – это прораб, архитектор и уборщик в одном лице. «Феномен не дан с самого начала»<sup>150</sup>, потому что никакого «самого начала» у нас еще нет; и соответственно, трудность феноменологической работы заключается как раз в том, чтобы заставить феномены «явиться по типу феномена»<sup>151</sup> (а не по типу явления). Другими словами, недостаточно того, чтобы феномены являлись; нужно, чтобы они являлись *правильным способом*.

До этого момента подход Хайдеггера параллелен подходу Гуссерля: феномен, явление вообще, может стать «феноменом

в смысле феноменологии» только в результате редукции, т. е. внутри совершенно определенного, методическим образом обеспеченного способа являться. Только для Хайдеггера речь идет не о перемене перспективы, не о попытке так сместить зрителя и его способ усмотрения, чтобы феномен стал виден «с нужной стороны», а о том, чтобы убрать какие-то преграды, которые мешают феномену появиться, сделаться явным, обнаружимым, – но в то же время о том, чтобы не разрушить те части постройки, которые необходимы для ее стабильности, для того чтобы она осталась этой же постройкой, чтобы она не перестала быть тем, что она есть. *Обнажить каркас* – так можно обозначить неформальный метод хайдеггеровской герменевтической феноменологии. В этом смысле очень показательна историко-философская ремарка Хайдеггера о том, что излишняя радикальность Аристотеля привела к тому, что диалектика, которая у Платона «была настоящим философским замешательством», была Аристотелем и всей последующей философией не понята и оказалась «излишней»<sup>152</sup>. В сущности, Хайдеггер обвиняет Гуссерля в том же самом: в излишнем радикализме. Редукция, которая была призвана выявить чистое сознание, «лишает нас почвы, на которой единственно может быть поставлен вопрос о бытии интенционального»<sup>153</sup>.

Если для Гуссерля вынесение за скобки того факта, что переживания принадлежат мне, только и обеспечивает возможное поле для работы, поскольку происходит отграничение региона чистых *cogitationes* от региона *cogitationes, sum cogitans*<sup>154</sup>, то для Хайдеггера это «отвлечение» представляет собой недопустимое сужение границ исследуемого. Именно в этом смысле следует понимать его слова о том, что в редукции акты «предстают взгляду лишь в соответствии с их “Что”»<sup>155</sup>.

Хайдеггер упрекает Гуссерля в том, что единственный модус схватывания актов, поскольку они схватываются в редукции (читай – в рефлексии), – это модус предметности. Акты схватываются в соответствии с их чтойностью и структурой, но сам акт, акт



как таковой, выпадает из рассмотрения. «Избирательный взгляд на чтойное содержание означает видение “Что” как схваченного, данного, конституированного»<sup>156</sup>, т. е. существующего некоторым вполне определенным способом, а именно существующего в сознании и для сознания. Однако проблема заключается не только в том, что Гуссерль понимает бытийный регион интенциональности слишком узко:

Ведь если в естественной установке бытие, «реальность» интенционального даны (наряду с прочим) в опыте, то тогда для постановки вопроса о существовании актов, а не только об их структуре и чтойном содержании, требуется лишь дополнительное расширение взгляда на интенциональное и более широкое понимание редукции. Тогда способ бытия схватывался бы в естественной установке и по-прежнему идеативно определялся бы в его сущности<sup>157</sup>.

Недостаточно просто «расширить» очерченную гуссерлевской редукцией область, потому что в этой исходной, «образцовой» точке существенная часть опыта уже упущена из рассмотрения. Исходная предпосылка гуссерлевской феноменологии – отождествление «естественной установки» ученого-натуралиста со всей полнотой человеческого опыта – есть уже «определенная теоретическая позиция»<sup>158</sup>, а точнее «предрассудок»<sup>159</sup>, который «закрывает от взора специфическое бытие актов»<sup>160</sup>. «Научный ответ»<sup>161</sup>, предполагаемый этой некритически принимаемой установкой, – это ответ «догматический»<sup>162</sup>; он приводит к «упущению» вопроса о смысле бытия и о бытии человека. Как совершенно справедливо отмечает Е.В. Борисов, если для Гуссерля «ключевой оппозицией служит противопоставление “естественной” и “феноменологической” установок сознания, то для Хайдеггера такой оппозицией служит противопоставление изначального и производного опыта»<sup>163</sup>.

Отождествление предметного поля феноменологии с *регионом* сознания, который есть тем же способом, что и другие регио-

ны бытия, приводит, с точки зрения Хайдеггера, к упущению своеобразия способа бытия, свойственного *Dasein*. Как пишет Ж.-Л. Марион,

«описание бытия сознания в терминах региона исключает вопрошание о бытии сознания как о не-предметном, поскольку позволяет... пренебречь вненаучным вопрошанием о способе бытия сознания в качестве интенционального»<sup>164</sup>.

То, что для Гуссерля составляло конверсивный, а не только технический момент феноменологического метода – *inspectio sui*, аскетическое самонаблюдение, – для Хайдеггера есть лишь признак того, что Гуссерль оказался не в состоянии покинуть накатанную историко-философскую колею – интерпретацию человека в терминах *animal rationale*. Определечивающий и расчленяющий взгляд рефлексии превращает человека как конкретную целостность «в *многоуровневую внутримировую вещь*»<sup>165</sup>, в предмет «зоологического», «трансцендентного», т. е. сугубо внешнего, рассмотрения. Отметим, что в этот момент Хайдеггер возражает не только Гуссерлю, но и всей идущей от стоиков традиции философского и религиозного самопознания, которая основана на «испытании совести» и «внимании к себе»<sup>166</sup>. Если для Гуссерля «испытание совести» служит высоким примером «внутреннего монолога», произносимого в одиночестве душевной жизни («я поступил дурно, я не должен был так поступать»<sup>167</sup>), то для Хайдеггера подобное духовное упражнение с самого начала отмечено печатью неподлинности<sup>168</sup>. Как пишет А.Г. Черняков, «взгляд рефлексии исходит от деятельного, “живого” Я и застаёт опредмеченное, “умерщвленное” Я»<sup>169</sup>. Позиция Шелера, который отделяет «рефлексию от психологической объективации», отождествляемой с «деперсонализацией», кажется Хайдеггеру менее наивной (в «Пролегоменах» Хайдеггер пишет, что Шелер «достиг существенных результатов»<sup>170</sup>, хотя он и «открыто примыкает к

специфически христианской трактовке человека, тем самым делая свою позицию еще более догматической»<sup>171</sup>). Согласно Хайдеггеру, Шелер продолжает богословскую линию Августина–Паскаля–Кальвина–Цвингли, линию, которая определяет «бытие человека... на основе его трансценденции, т. е. из этой обращенности вовне, на нечто»<sup>172</sup>. Таким образом, картезианско-гуссерлианская претензия на новое начало в философии выказывает свою несостоятельность: спор Гуссерля с Шелером раскрывается Хайдеггером как противоречие между двумя моментами философской традиции, которая должна быть творчески деструктурирована<sup>173</sup>, перестроена, демонтирована.

Однако прежде чем мы сможем понять, каким именно образом Хайдеггер пытается противопоставить паскалевскую линию аффективного понимания рационализму картезианского толка<sup>174</sup>, следует рассмотреть те изменения, которым в хайдеггеровской трактовке подвергается «субъективность субъекта». Только после того как мы покажем, каким именно образом Хайдеггер переходит от «незаинтересованного наблюдателя» редукции к экзистирующему Dasein, мы сможем схватить сдвиг в понимании феномена, осуществленный в «Бытии и времени».

В чем же различие гуссерлевского тезиса о том, что «любое сознание есть сознание чего-либо»<sup>175</sup>, от хайдеггеровского описания интенциональности как «существенной, если не исходной, структуры субъекта»? Если для Гуссерля понятие интенциональности служит тем инструментом, который прорывает имманентность сознания и позволяет решить эпистемологическую проблему соотношения сознания с предметностью, то для Хайдеггера интенциональность объявляется не столько способом познания мира или, точнее, познания познания, сколько тем способом, которым субъект (философствующий или нет) живет. Поэтому для Хайдеггера описание сознания в терминах имманенции и трансценденции (или в терминах того, что происходит «на стороне вещи» и «на стороне Я»<sup>176</sup>) означает искусственное членение случ-

ностностного единства жизни – не жизни трансцендентального субъекта, но жизни «нас самих»:

Ложное толкование заключено в *превратной субъективации интенциональности*. Отправляются от Я, от субъекта, и причисляют интенциональные переживания к его так называемой субъективной сфере. Я здесь – нечто такое, что обладает своей «сферой», в которой, как в футляре, как бы заключены интенциональные переживания. <...> Идея субъекта, который только в своей сфере обладает интенциональными переживаниями и еще не выходит вовне, но заключен в себе как в футляре, – бессмысленное понятие, которое не ухватывает глубинной онтологической структуры того сущего, которое есть мы сами<sup>177</sup>.

Этот отрывок не просто представляет собой пример хайдеггеровской критики «субъективации» интенциональности, которая хотя и превосходит имманентность сознания, но все же укоренена в ней<sup>178</sup>. В этом пассаже видна решимость, с которой Хайдеггер порывает с гуссерлевской топикой «внутри–снаружи», «имманентное–трансцендентное», «свое–чужое».

Неверно, что интенциональное отношение к объекту выпадает на долю субъекта только вместе с наличным объектом и благодаря наличию объекта. Субъект в себе интенционально структурирован. Как субъект он направлен на...<sup>179</sup> <...> Познавательная способность не есть крайний член отношения между объектом там, снаружи, и субъектом здесь, внутри, но ее суть – само самосотнесение, причем такое, что так соотносящееся интенциональное Dasein, экзистируя, всякий раз непосредственно задерживается при вещах. Для Dasein нет никакого «снаружи», поскольку для него так же абсурдно говорить о каком-то «внутри»<sup>180</sup>.

Именно благодаря преодолению регионально-световой метафоры, в которой разворачивается работа Гуссерля, Хайдег-

гер может выйти к другому пониманию «того сущего, которое есть мы сами»<sup>181</sup>: уже не как монады, противостоящей миру и другим, но как динамического, излучающего себя вовне, «дисперсного», «распыленного» единства<sup>182</sup>. Именно благодаря этой «дисперсности» мы<sup>183</sup> можем быть направлены *на мир и на самих себя* не как на предмет, не как на нечто, противостоящее нам и нам чуждое, а совершенно другим и гораздо более интимным, «исконным» образом:

...интенциональность не есть ни нечто объективное, наличное как объект, ни нечто субъективное в смысле чего-то такого, что происходит внутри так называемого субъекта, чей способ бытия остается полностью неопределенным. Интенциональность ни субъективна, ни объективна в привычном смысле, но она и то и другое вместе в некотором куда более исконном смысле, поскольку интенциональность, принадлежа экзистенции *Dasein*, делает возможным то, что это сущее, *Dasein*, экзистируя, соотносится с наличным<sup>184</sup>.

Описывая интенциональность как способ соотношения с собой и миром, который превосходит, «трансцендирует» субъект-объектное отношение, Хайдеггер не только предвосхищает свою критику новоевропейской рефлектирующей субъективности как *cogito me cogitare* и «опредмечивающего овладения», но и пытается сформировать концепцию философской самоотнесенности, которая бы «революционизировала само понятие человека»<sup>185</sup>. Интенциональность как *трансцендирование* должна пониматься не как пример «субъект-объектной связи», но «в более широком смысле»<sup>186</sup>. Фихтеанское отчуждение Я<sup>187</sup>, которое является неизбежным следствием рефлексии как ключевого элемента метода феноменологической редукции, оказывается в хайдеггеровской феноменологии преодолено.

Соответственно, интенциональность как направленность на описывается Хайдеггером не на языке «актов» сознания, а

на языке «отношения» (*Verhalten*)<sup>188</sup>, связывающего<sup>189</sup> *intentio* и *intentum*. Следует отметить сам выбор терминологии: он отсылает не к введенному в «Идеях I» различию ноэзы и ноэмы, а к различению предмета, который интендирован, и предмета, как он интендирован, в § 17 «Пятого логического исследования»<sup>190</sup>. Хайдеггер набрасывает «покрыв стыдливости»<sup>191</sup> на то, что отделяет его от Гуссерля; действительно, отказ от терминологии ноэзис/ноэма не только позволяет выйти за рамки сугубо теоретического отношения – к такому пониманию интенциональности, которое включало бы практические моменты; рассуждение в терминах *intentio/intentum* позволяет Хайдеггеру сместить само предметное поле феноменологической работы:

В обоих аспектах – *intentio* и *intentum* – ставится вопрос о том, что представляет собой предданное – отправление или сущее в его бытии – в структурном отношении, т. е. что в нем уже налично в качестве структурного состава, что в нем обнаруживается в качестве того, что составляет его бытие. Таким образом, предметное поле феноменологического исследования составляет *интенциональность в ее априорности*, взятая в обоих ее аспектах – *intentio* и *intentum*<sup>192</sup>.

Другими словами, Хайдеггер предлагает перейти от исследования того, *что* интендируется, к исследованию того, какова структура интендирования, причем структура понимается как «бытийный состав», т. е. как определенная архитектура, «из чего и как оно сделано». Если гуссерлевское различие есть фактически различие между самой вещью (до редукции) и ноэматическим феноменом (после редукции), которое касается в первую очередь эпистемологической проблематики – конституирования предметности в сознании, – то для Хайдеггера речь идет о сущем, которое может быть понято само по себе, а может быть понято и исходя из своего способа явленности, из того способа, которым это сущее «встречается»<sup>193</sup>.

Этим «способом встречаемости феномена»<sup>194</sup> может быть и сокрытость: сокрытость, которая оказывается «внутренним и необходимым моментом познания»<sup>195</sup>. Для Хайдеггера эпохи 1920-х гг. эта сокрытость проистекает из несобственных способов существования Dasein и как таковая должна быть преодолена, пусть даже ценой «методического насилия» над собственным способом раскрытия сущего<sup>196</sup>.

Каким же образом Хайдеггер обосновывает смещение предметного поля феноменологии? Каким образом *что* интенционального акта – феномен в смысле Гуссерля – превращается в хайдеггеровское *как* обнаружения сущего, в то *как*, которое обернется бытием? В § 9 «Пролегоменов к понятию времени», который лег в основу § 7 «Бытия и времени», Хайдеггер пишет, что «феномены» «суть интенциональные структуры», «феноменальное» есть то, что «принадлежит взаимосвязи интенциональных структур», а «феноменологическое» – то, что относится «к способу выявления феноменальных структур»<sup>197</sup>. Место «комфортного непосредственного созерцания»<sup>198</sup> занимает «оригинально схватывающее выявление» (Auslegung), т. е. «прочитывание» этих структур, исходя из них самих. Заметим, что в тексте § 7 «Бытия и времени», столь близком этому фрагменту из GA 20, упоминания «интенциональных структур» отсутствуют, хотя само слово «структура» остается одним из самых употребляемых (и непроясненных) в хайдеггеровском *opus magnum*, своего рода «оперативным понятием» метода герменевтической феноменологии. Однако в заключение этого – программного – параграфа Хайдеггер пишет о «грамматике» и «словах», которые необходимы для того, чтобы «схватить сущее в его бытии»<sup>199</sup>. «Структура», которая должна быть обнажена в результате подлинно феноменологического анализа, есть структура одновременно архитектурная и грамматическая; она не налагается на *что* исследования, но одновременно вычитывается и выстраивается в нем<sup>200</sup>.

Осуществляемый Хайдеггером переход от *что* исследования к его *как* означает не только модификацию предметного поля феноменологии, не только смещение интереса от феномена к тому существу, которое является в этом феномене определенным образом; едва ли не в первую очередь этот переход касается феноменологического метода. В «Бытии и времени» сказано: «Выражение “феноменология” означает прежде всего методическое понятие»<sup>201</sup>. Феноменология «теряет свой характер автономной науки» и превращается в служанку онтологии<sup>202</sup>, в соответствии со словами Хайдеггера: «Феноменология – это заголовок для метода онтологии, т. е. научной философии»<sup>203</sup>. Однако потеря феноменологией статуса «первой философии» позволяет расширить не только поле исследования, но и сам феноменологический метод. Как пишет Ж.-Л. Марион, «благодаря Хайдеггеру феноменология становится путем, который ведет за пределы феноменологии, она становится способом своего собственного методического самопревосхождения»<sup>204</sup>. Феноменология есть то, что выводит из феноменологии, своего рода способ вытаскивать себя самого за волосы из болота. Другими словами, феноменология *есть* так же, как *есть* Dasein, – эк-статически, самопревосходя, самопреодолевающая себя вовне. В частности, именно такое прочтение Хайдеггера мы встречаем у Левинаса. В своей программной работе он пишет:

Если онтология, или философия, состоит в понимании бытия вместо понимания сущего, то трансценденция определяет философию. Философствовать – значит трансцендировать. Но с другой стороны, существовать – значит трансцендировать. Итак, связь между существованием и философией – одна из самых тесных. Уже нельзя сказать *primum vivere [deinde philosophari]*... Философия – условие жизни, самое ее глубинное событие<sup>205</sup>.

Неудивительно, что тот же способ бытия оказывается при-сущ и интенциональности:



...интенциональные отношения сами образуют трансцендирование. Отсюда вытекает, что интенциональность толкуется ложно не в силу произвольно принятого понятия субъекта, Я и субъективной сферы, и не по этой причине она становится поводом для искажения проблемы трансценденции, но что, наоборот, на основании непредвзято понятого характера интенциональности и ее трансценденции впервые определяется субъект в его существе. Поскольку привычное разделение субъекта с его имманентной сферой и объекта с его трансцендентной сферой, поскольку вообще различие внутреннего и внешнего сконструировано и постоянно дает повод для дальнейших конструкций, мы впредь больше не будем говорить о субъекте, о субъективной сфере<sup>206</sup>.

Понятие «трансцендирование» как определенный способ бытия, в котором превосходится разделение на внешнее и внутреннее, является важнейшим методическим понятием хайдеггеровской философии в эпоху подготовки и написания «Бытия и времени». Как видно из приведенной выше цитаты, именно для того, чтобы избежать искажения этого понятия, Хайдеггер отказывается от использования слов «субъект», «субъективная сфера». Dasein в качестве «кто» трансцендирования не замкнуто, размыто, между ним и миром нет четкой границы. Отметим, что этот момент останется актуальным для позднего Хайдеггера. В частности, в конспектах церингенского семинара мы читаем:

У Гуссерля сфера сознания вовсе не ставится под вопрос, еще меньше прорывается. Хайдеггер добавляет: ее, впрочем, и не прорвут, откуда исходят из ego cogito; так как в основной конституции ego cogito (точно так же, как и в основной конституции монад Лейбница) заключено то, что оно не имеет окон, через которые что-либо могло бы входить или выходить. В этом отношении ego cogito есть замкнутое пространство. Стремление «выйти» «из» этого замкнутого пространства – в себе противосто-

речиво. Отсюда необходимость исходить из чего-то иного, чем *ego cogito*<sup>207</sup>.

Альтернативной сознанию «исходной точкой» является *Dasein*, чья «имманентность прорвана», чей способ бытия есть «бытие-снаружи»<sup>208</sup>. Мышление в терминах эк-зистирующего *Dasein* позволяет преодолеть мышление в терминах субъект-объектного противопоставления, потому что диффузное *Dasein* не отделено четко и ясно от мира; мир и *Dasein* в некотором смысле взаимопроникают друг в друга. Именно поэтому *Dasein* есть таким способом, что оно «размыкает» мир, делает мир и вещи доступными для изъ-явления, для восприятости «из него самого». Феномен перестает быть продуктом редукции и может становится тем, что «показывает себя из себя самого», поскольку он более не релятивен по отношению к сознанию как некоторой выделенной точке. У так понимаемого феномена нет и не может быть «свидетеля»<sup>209</sup>, того, кому он себя показывает. Однако у него есть собеседник, а точнее дознаватель.

Введенная в самом начале «Бытия и времени» структура «спрашиваемое–выспрашиваемое–опрашиваемое» позволяет Хайдеггеру сразу ввести понятие способа выявления, который различен у бытия и сущего, и подвести читателя к понятию «образцового сущего», с которого «берет начало размыкание бытия»<sup>210</sup>. *Dasein*, это образцовое<sup>211</sup>, имеющее «преимущество» сущее, обладающее приоритетом *existentia* перед *essentia*<sup>212</sup>, есть одновременно и тот, кто допрашивает феномен о его способе выявления, кто «отвоевывает» и расчищает его в о его сути, кто его «встречает», но одновременно и то сущее, с которого «считывается смысл бытия». Феномен в смысле феноменологии – это не кажимость, не отсылка-явление, не научно понятая предметность вещей мира<sup>213</sup>. Феноменом в смысле феноменологии может быть только то, что интимным образом связано с *Dasein*, а именно то, что относится к сфере его «снаружи». Другими словами, *Dasein*

(как и гуссерлева трансцендентальная субъективность) есть одновременно и проводник феноменологического исследования («субъект», «тот, кто»), и поставщик ее тематического поля («объект», «то, что»).

Хайдеггер, впрочем, отмечает, что любая философия постигает мир «с оглядкой на» агента философского исследования<sup>214</sup>, однако тот способ, которым «наивная онтологическая интерпретация» «оглядывается на Dasein», является «дофилософским». Рефлексия – это способ увидеть «то сущее, которое есть мы сами», тем же способом, которым мы соотносимся с наличным, неэксистирующим, нетрансцендирующим сущим; однако мы сами даны себе по-другому<sup>215</sup>.

Dasein не нуждается в обращении к самому себе, как если бы оно поначалу, прячась за своей собственной спиной, застыло перед вещами, к ним оборотившись. Наоборот, только в вещах и ни в чем ином, причем в таких вещах, которые его повседневно окружают, Dasein находит само себя. Оно *находит себя* искони и постоянно *в вещах*, поскольку в попечении о вещах, обремененное вещами, оно неким образом в вещах покоится. Каждый есть то, о чем он хлопочет и о чем печется. День за днем мы понимаем нашу экзистенцию исходя из того, о чем мы хлопочем и о чем печемся<sup>216</sup>.

Другими словами, рефлексия для Хайдеггера есть определение самости, своего рода «конструктивное насилие над обстоятельствами дела, нефеноменологическое начинание»<sup>217</sup> в стиле Фихте. В отличие от «самопонимания», которое укоренено во взаимосвязи мира и нас самих, рефлексия разделяет и отчуждает «то, что дано заранее»<sup>218</sup>, это своего рода «шпионаж»<sup>219</sup> за самим собой. Только «в непосредственной страстной отданности Dasein миру собственная самость Dasein от-свечивает, отражаясь от вещей»<sup>220</sup>. Соответственно, и вещи являют себя «сами», т. е. не через посредничество сознания, но как принадлежащие

сфере «снаружи» Dasein, которое среди них живет и действует. Именно в этом смысле следует понимать хайдеггеровский тезис о том, что «феномен показывает себя из себя самого»: это «не мистика», в нем нет «одушевления вещей»<sup>221</sup>, а значит, и приписывания феноменам какой-либо «самости» или «собственной инициативы»<sup>222</sup>. «Самость» феномена есть «самость» Dasein; однако тот способ, которым феномен «встречается», надлежит еще добыть. Dasein играет роль проводника феноменальности, но не ее исполнителя<sup>223</sup>; феномен кажет себя из себя самого *через* Dasein и *для* Dasein, но ни феномен, ни Dasein не суть агенты феноменализации. «Прямое доказывание и показывание»<sup>224</sup>, о котором говорится в § 7 «Бытия и времени», не менее трудно, чем гуссерлевская *intuitio sine comprehensione*: «...в идее “изначального” и “прямого” схватывания и экспликации феноменов заложена противоположность наивности случайного, “непосредственного” и непродуманного “созерцания”»<sup>225</sup>. И, может быть, самое трудное в этом «подходе» к феномену – это как раз то смещение, которому подвергается Dasein в качестве «субъекта» феноменализации.

Способ, которым феномен показывает себя, и способ, которым Dasein обнаруживает его, – это один и тот же способ, потому что феномен есть лишь изнанка Dasein. Благодаря преодолению представления о феномене как об отделенном и противостоящем субъекту познания объекте Хайдеггер может ввести в рассмотрение такие феномены, как «расположение», «забота» и методически главнейший из них «исходный феномен истины». Истина есть способ бытия Dasein, и, следовательно, вопрос о том, каким именно образом Dasein соотносится со своим бытием, его схватывает и обнаруживает, выходит в хайдеггеровском анализе на первое место. «Феноменология значит: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνόμενα», поскольку λέγειν есть “давание видеть”»<sup>226</sup>. Явленность феномена подразумевает его высказанность, выявленность в слове; именно словом и в слове осуществляется раскрытие мира.

Однако это слово никогда не есть безличное, «ничейное» слово; оно принадлежит тому, кто ведет речь, – Dasein. Другими словами, «истинность» относится не к высказыванию, а к способу бытия Dasein<sup>227</sup>. Речь способна раскрыть сущее в силу того, что оно всегда разомкнуто Dasein, потому что способ бытия Dasein состоит в выявлении как самого себя, так и того сущего, с которым оно соотносится<sup>228</sup>. Нельзя не отметить важность этого тезиса для последующей французской феноменологии, где на первый план выйдут феномены авторства и адресности речи<sup>229</sup>. Субъект говорящий, тот, кто говорит сам, и тот, к кому обращена речь, займет у Левинаса, у Деррида, у Мариона место классического субъекта познания.

В то же время бросается в глаза, что в «Бытии и времени» (и в других работах того периода) Хайдеггер исследует Dasein и его доступ к истине, но те преобразования самого вопрошающего, которые неизбежно сопровождают философское вопрошание, еще не тематизируются<sup>230</sup>. Фигура философа, размышляющего о бытии-к-смерти, остается совершенно неподвижной, незатронутой происходящим: умирает «вообще» Dasein, а не автор (и не читатель) «Бытия и времени». Хайдеггеровский «поворот» оказался и поворотом к философии «от первого лица»: поставив позицию философа (в том числе и политическую) в центр своих размышлений, Хайдеггер делает рассуждения о том, что такое философия, как осуществляется вопрошание, каким именно образом следует «остановиться»<sup>231</sup>, опомниться, развернуться на пути к истине (все то, что сближает позднюю хайдеггеровскую философию с мистикой и аскетикой<sup>232</sup>), одним из самых заметных лейтмотивов своей философии.

§ 4

Критика гуссерлевского интуитивизма  
у Левинаса и Деррида

Проблема созерцания связывает воедино целый ряд ключевых для мысли Гуссерля тем; роль ее росла и изменялась вместе с самой феноменологией. Сам прорыв, связанный с идеей интенциональности, с представлением о сознании как «сознании чего-то», подразумевал знаменитое различие, открывающее I Логическое исследование, а именно различие между пустой интенцией и интенцией, наполненной созерцанием. Введенный в «Идеях» «принцип всех принципов», провозгласив каждое дающее созерцание законным источником познания, сместил традиционное место истины. Истина перестала быть в первую очередь истиной суждения и поставила созерцание предмета в свойственном этому предмету способе данности (точно так же, как и основанную на созерцании очевидность) в самую сердцевину феноменологической теории истины. Поворот от статической феноменологии к генетической выявил всю сложность, которая скрывается за обманчиво простой схемой «наполняющее созерцание – (не)наполненная интенция». Теперь созерцание уже больше не является полумагической способностью (если воспользоваться выражением Арендт<sup>233</sup>), предоставляющей единственный доступ к трансцендентности «самих вещей»; подлинная природа созерцания может быть схвачена только в тесной соотнесенности его с интенцией и аффектом, осуществляемой в запутанной игре синтезов совпадения, их подтверждений и разочарований.

Цель настоящего параграфа заключается, однако, не в анализе роли созерцания в гуссерлевской феноменологии; мы бы хотели ограничиться анализом *интерпретаций* понятия интуиции во французской феноменологии, а точнее анализом критики феноменологии как интуитивистской философии. Действительно, критика так называемого интуитивизма занимает до-

вольно существенное место во французской феноменологической традиции; мы встречаем ее в работах таких видных французских феноменологов, как Ж. Деррида и М. Анри. Впрочем, речь идет не только о том, чтобы выявить специфические черты одной из национальных феноменологических школ, будь то даже такая выдающаяся школа феноменологии, как французская, но в том, чтобы обнаружить определенные болевые точки в мысли самого Гуссерля (и феноменологии в целом).

Во Франции феноменология классифицировалась как интуитивизм уже начиная с самых первых работ о Гуссерле, вышедших на французском языке. В частности, мы встречаем этот термин в ответе Жана Геринга на перевод «Memento mori» Шестова<sup>234</sup>. Однако для Геринга (в отличие от последующих комментаторов Гуссерля) термин «интуитивизм» не несет в себе никакой негативной коннотации; напротив, обеспеченный «принципом всех принципов» примат созерцания в теории познания позволяет избавиться от печально известного противопоставления «рационализм – иррационализм», поскольку разум в целом оказывается укоренным в созерцании. «Все понятия, которые не прошли испытания созерцанием, должны быть преданы огню»<sup>235</sup>, – восклицает Геринг. Философские понятия вырабатываются в процессе дескрипции как соответствующие реальности: правильность или абсурдность понятийной связи гарантируется не формальной логикой, а все тем же созерцанием. Иначе говоря, хотя мое сознание и направлено на предмет, но созерцаю я не сам предмет, а *сущность* его; логическая связь становится не формальной связью понятий, а сущностной связью, существующей в самой реальности и усматриваемой в созерцании<sup>236</sup>. Согласно Герингу, интуитивистский принцип носит положительный, творческий характер: ведь он разрешает философствовать обо всем, что дано в созерцании, и значит, о таких «иррациональных» предметах, как нравственные ценности или даже мистические состояния души. Более того, само *cogito* дано самому себе в своего рода интуиции<sup>237</sup>.

Тремя годами позже, в 1930 г., выходит диссертация Левинаса, целиком посвященная проблеме созерцания<sup>238</sup>. Эта книга не была первой французской работой по феноменологии<sup>239</sup>, однако оказалась очень важна для рецепции гуссерлевской феноменологии во Франции, так что остановимся на ней подробнее. Своим интересом к феноменологии Левинас обязан Герингу, но формально его научным руководителем был Морис Прадин, который достаточно скептически относился к начинавшей входить в моду феноменологии. Скорее психолог, чем философ, Прадин, как и многие другие, видел в философии Гуссерля прежде всего интуитивистскую философию, которая не может быть воспринята всерьез до тех пор, пока не будет прояснено, что же такое очевидность<sup>240</sup>.

Левинас, увлеченный в ту пору Хайдеггером, смотрит на Гуссерля хайдеггеровскими глазами<sup>241</sup>: сознание, пишет он, есть сознание чего-то, потому что сознание одушевляет белизну бумаги, придавая ей трансцендентный смысл «белого»; сознание направлено на что-то, что не есть данные сознания, не есть, в отличие от данных сознания, содержание самого сознания; сознание *трансцендирует само себя*. «Для Гуссерля интенциональность есть акт подлинного трансцендирования и прототип всякого трансцендирования», – пишет Левинас<sup>242</sup>. Точнее было бы сказать – для Хайдеггера 1920-х годов. В самом деле, следующей фразой вполне мог бы стать программный пассаж из «Основных проблем феноменологии»: «Интенциональность есть *ratio cognoscendi* трансценденции. Трансценденция же есть *ratio essendi* интенциональности в ее различных видах»<sup>243</sup>. Более того: интенциональность, пишет Левинас, составляет саму *субъективность субъекта*, субстанциальность которого заключается в самотрансценденции. Тут снова имеется в виду экзистенциальная экзистенция Dasein, а не трансцендентальное эго Гуссерля.

Соответственным образом Левинас строит и свою критику гуссерлевского интуитивизма исходя из его «интеллектуалистского характера»<sup>244</sup>. Под «интеллектуалистским характером» Левинас



имеет в виду восходящий к Brentano тезис о том, что «созерцание является в первую очередь и главным образом объективирующим актом»<sup>245</sup>. Этот тезис, считает Левинас, лежит в основании разрабатываемой Гуссерлем интуитивистской теории истины, согласно которой созерцание (как и интеллекция) представляет собой «непосредственный контакт с вещами, который единственно и может дать подлинное трансцендирование»<sup>246</sup>. Самому же по себе созерцанию свойственен особый модус данности, а именно это «акт, который обладает самим предметом акта»<sup>247</sup>. Из этого следует, что истина как адекватация обусловлена «присутствием предметов перед сознанием»<sup>248</sup>; это «присутствие» и составляет то, что Левинас называет «исходным феноменом истины»<sup>249</sup>. Суждение может быть истинным или ложным, но *не в качестве* суждения, не в качестве утверждения, а только *в качестве* созерцания, т. е. своего рода видения, непосредственно дающего предмет<sup>250</sup>. Однако эта «неопосредованность» не есть то, что свойственно одному лишь созерцанию или определяет его; созерцание есть нечто большее, чем «модус непосредственного познания»: оно есть само «движение в сторону истины»<sup>251</sup>. В основе созерцания лежит воля к истине. Следует отметить, что Левинас, следуя указаниям Хайдеггера в §44 «Бытия и времени», старается не упоминать об истине как об адекватации, так как, едва мы начинаем рассматривать истину как адекватацию, мы сводим истину как исходный феномен к простой правильности суждений. Соответственно и интенция как акт придания значения также не играет особой роли в конституировании истины; ее задача заключается только в том, чтобы участвовать в представлении. Как верно отметил Н. Монсё, «проблема истины превращается в проблему модусов данности»<sup>252</sup>. Можно заметить, что декларированная Левинасом связь между истиной и присутствием предметов (или, скорее, присутствием предметности как таковой) предвосхищает дерридианский анализ «метафизики присутствия» или позднейшие интерпретации Гуссерля самим Левинасом; но в 1930 г. Левинас еще не начал искать трансцен-

дентность, превосходящую трансцендентность того, что непосредственно не дано; несмотря на осторожную критику примата теоретического сознания<sup>253</sup>, Левинас вполне удовлетворен той трансцендентностью, которая обеспечивается (экстатической) интенциональностью.

Это отчетливо хайдеггерианское прочтение Гуссерля было подтверждено в послевоенной (1953) книге А. де Вэленса, целиком посвященной вопросу истины. Однако де Вэлэнс все же вынужден остановиться на проблеме адекватации, а поскольку любое прочтение адекватации предполагает определенное соответствие между разумом и вещами, это соответствие оказывается достаточно кентаврическим соответствием между актом придания значения и присутствием предмета<sup>254</sup>, которое вместе называется им «пониманием присутствия предмета». Но все же главный тезис де Вэленса слегка смягчен по сравнению с левинасовским: «Истина зависит исключительно от того способа, которым мы направлены на предданный объект, т. е. от способа его присутствия перед нами»<sup>255</sup>. То есть истины вне предметности (*Gegenständlichkeit*) и без присутствия предметности быть не может, однако само понятие присутствия явно предполагает то значение, которое должно присутствовать в этом присутствии<sup>256</sup>.

То, о чем говорит де Вэлэнс, обладает уже безусловным сходством с наиболее известной критикой гуссерлевского интуитивизма внутри французской традиции – а именно с той, которая была представлена Деррида в «Голосе и феномене». Прежде чем обратиться к этому исключительно важному для истории критики интуитивизма тексту, нам хотелось бы ограничить поле нашей работы. В отличие от того прочтения «Голоса и феномена», которое было предложено Ж.-Л. Марионом в «Редукции и данности»<sup>257</sup> или В.И. Молчановым в «Исследованиях по феноменологии сознания»<sup>258</sup> мы не будем сравнивать утверждения Деррида о Гуссерле с текстом самого Гуссерля<sup>259</sup>. Если деконструкция нас хотя бы чему-то научила, то в первую очередь тому, что нет «правильных»

и «неправильных» толкований; каждое прочтение в конечном счете обязано быть, так сказать, «кривочтением» – хотя бы в смысле той «неверной верности» тексту, о которой говорит сам Деррида. Однако это «кривочтение», для того чтобы иметь самостоятельную ценность, должно открывать нечто новое в исходном положении дел – в том, с которым работал оригинальный текст, в данном случае текст Гуссерля. Поэтому когда мы сейчас попытаемся напомнить основные моменты в прочтении (или кривочтении) Гуссерля, предложенном Деррида, мы будем руководствоваться не буквой, а духом того, что сам Деррида называет «исторической судьбой феноменологии»<sup>260</sup>. Конечно, в буквальном смысле Деррида не прав, описывая противостояние между «чистотой формализма» и «радикализмом интуитивизма» как движущую силу исторического развития феноменологии<sup>261</sup>. Однако его позиция играет исключительно важную роль, поскольку в ней проявляется главная тема всей французской феноменологической школы, а именно тенденция покинуть почву феноменального и выйти к тому, что по ту сторону феномена, к нефеноменальному. А там, где встает вопрос о «феноменологии нефеноменального», появляется и задача «преодоления интуитивизма».

Герменевтика «Логических исследований» в «Голосе и феномене», которую сам Деррида определяет как расположенную «на полпути между комментарием и переводом», может быть описана как «нерелевантный перевод» – прием, который Деррида делает темой одной из своих поздних работ. На вопрос, существует ли релевантный перевод фразы «when mercy seasons justice»<sup>262</sup>, Деррида дает отрицательный ответ и переводит seasons как *relève* (снимает). Но если, используя при переводе «Венецианского купца» термин, нагруженный гегелевскими коннотациями, Деррида стремится ввести философию в литературоведение, то перевод *Bedeutung* (значение) как *vouloir-dire*, как «хотеть-сказать»<sup>263</sup>, вводит в философию просторечие и фрейдистскую оговорку. Этот перевод-переклад сразу вводит в игру две темы, вокруг которых

строится текст «Голоса и феномена»: нередуцируемость волевого момента в интенциональности и невозможность помыслить значение вне «выражающего слоя», т. е. вне реальности конкретной речевой ситуации.

Итак, в чем же, согласно Деррида, заключается нередуцируемая ценность присутствия для гуссерлевского проекта? В гарантии идеальности, в гарантии тождественности предмета самому себе и бесконечной повторяемости идеальных объектов в сознании<sup>264</sup>. Раз нозмы не «реальны», не принадлежат сознанию реально, значит, они могут и должны быть повторяемы, воспроизводимы. Тут следует задаться вопросом: не совпадает ли пафос Деррида с пафосом главного его российского критика В.И. Молчанова? Сходство между идеей Молчанова о первичности опыта различения, который исключает повторяемость и самотождественность<sup>265</sup>, и критикой «метафизики присутствия» у Деррида как метафизики повторяемости бросается в глаза, однако если Молчанов стремится остаться в рамках феноменологии сознания, то Деррида выходит из области чистой феноменологии в область философии языка: «именно язык есть медиум в этой игре присутствия и отсутствия»<sup>266</sup>.

Повторяемость и идеальность является целью той «проторедукции», которую Деррида обнаруживает в «Первом логическом исследовании», – редукции знака-указания. Указание «сущностно»<sup>267</sup> ситуативно; в нем всегда присутствует момент эмпирики, случайности, привязанности к месту, действию, к конкретным обстоятельствам того, кто указывает и кому указывают; при переходе к рассмотрению сущностей эта фактическая составляющая знака (как в то же время знака-выражения и знака-указания, поскольку в реальной коммуникации они всегда переплетены) должна быть вынесена за скобки. Согласно Деррида, в мысли Гуссерля постоянно присутствует некоторая амбивалентность, которая оказывается неотделима от самой сердцевины феноменологического проекта: феноменология как усмотрение сущностей

(конституирование идеальных предметов, принадлежащих сущности сознания) противоречит историческому генезису этих идеальных объектов, их возникновению во времени. Историчность идеальных объектов означает их зависимость от историчности конституирующего их субъекта (который как «отмеченный во времени» никак не может быть трансцендентальным *ego*, этим субститутом Бога-Творца). Согласно Деррида, абстрагирование от эмпирики – от ситуативности знака и от конечности, смертности, ограниченности феноменологизирующего субъекта и того языка, на котором он говорит, – является «метафизическим *решением*» и даже «метафизической предпосылкой», «конституирующей» феноменологию как таковую (или, точнее, конституирующей феноменологию в качестве эйдетической науки). Вслед за Финком Деррида *ставит под вопрос право феноменологии говорить на унаследованном языке* и немедленно задается вопросом: а возможен ли не унаследованный, а возникший на пустом месте язык? Не является ли сам язык, на котором мы описываем вечные истины, всегда историческим, укорененным в фактичности и случайности жизни? Деррида настаивает на том, что здесь присутствует необходимое противоречие, или, точнее, напряжение. Поэтому «пространство феноменологии»<sup>268</sup> расположено в промежутке между эйдетическим и фактическим, между сущностью и существованием, между тем, что есть на деле, и тем, как оно должно быть.

Принято считать, что метафизика присутствия заключается в «господстве созерцания», а точнее в том, что одно лишь наполнение интенции придания значения (которую Деррида переводит как *vouloir-dire*, «хотеть-сказать») может осуществить наше присутствие рядом с вещами<sup>269</sup>. Следует признать, что сам Деррида дает материал, и материал обильный, для такой интерпретации – например, когда он утверждает, что ценность присутствия заключается в том, что оно «выставляет предмет» в качестве «предмета созерцания и временной близости, дающей форму ясному и действительному созерцанию предмета»<sup>270</sup>. Предмет всегда есть

предмет созерцания; созерцание же в свою очередь предполагает предмет<sup>271</sup>. Вопрос заключается в том, возможны ли высказывания, не связанные ни с какой предметностью. Примат присутствия заключается в необходимости *предмета созерцания* для любого выражения, причем это созерцание способно (а в идеале должно) наполнить соответствующую интенцию придания значения. В тот момент, когда Деррида утверждает, что «наполняющее созерцание не является сущностно необходимым для выражения», он стремится разрушить *связь, которая существует между выражением, значением и предметом*<sup>272</sup>. Созерцание само по себе, т. е. возможное наполнение интенции, не составляет, с его точки зрения, никакой проблемы: интенция придания значения может быть пустой, не наполненной созерцанием, однако значение будет функционировать нормально. Не следует думать, что Деррида не отдает себе в этом отчета, напротив, проблему для Деррида составляет *необходимое присутствие предмета*, которое *предполагается самим понятием созерцания*. Может ли феноменолог рассуждать без-предметно, возможно ли значение, которое бы не было приговорено к тому, чтобы выражать некую предметность, или же «смысл смысла определяется... как *предмет*, как вещь предстоящая и доступная вообще или прежде всего взгляду»<sup>273</sup>? Деррида, который до этого момента следует по хайдеггеровскому пути в критике предметности, видит в непроясненности онтологического статуса значения еще одно проявление господства созерцающего взгляда, объединяющего субъект и объект в единое целое, «одушевленное» трансцендентальной жизнью.

Противоядие господству предметности Деррида находит в речи, в ее словесной выраженности, которая «всегда уже» является следом некоторой обращенности «вовне» (позже Деррида вслед за Левинасом явно отождествит это «вовне» с другим человеком)<sup>274</sup>. Речь как след «внепамятного прошлого», «прошлого, которое никогда не было настоящим»<sup>275</sup>, возвращает нас к проблематике историчности и единичности: «Мы назовем различанием движение, со-

гласно которому всякий язык, всякий код, всякая система отсылок вообще “исторически” конституируется как ткань различий»<sup>276</sup>. То, что сказано, выражено, уже не может быть идеальным; более того, оно уже никогда не присутствует, никогда не «есть». Слово никогда не может быть тождественным самому себе: в нем всегда есть элемент свидетельства, обещания (и тем самым лжи и клятвопреступления); речь никогда не существует как чистое описание: апофансис – это конструкт. Слово реальное всегда ситуативно и всегда адресно, оно живет внутри этического и политического пространства, оно им поражено, больно, одержимо.

Гуссерлевский анализ значения, исходящий из функционирования значения в «одиночестве душевной жизни», представляется Деррида излишней схематизацией: представить сущность языкового выражения исходя из «абсолютного молчания»<sup>277</sup> одиночества душевной жизни невозможно в первую очередь потому, что «диалог души с самой собой» уже предполагает изменение Я под действием собственного слова: Я изменчиво, а значит, исторично. Эта историчность моего собственного Я играет первостепенную роль в той автоаффицированности собственным голосом, дескрипция которой и является целью Деррида-феноменолога.

«Феноменологический голос» как своеобразная «плоть» выражающего слоя, который, согласно §124 «Идей I», «отображает» любую интенциональность, т. е. является *средой феноменализации*<sup>278</sup>, позволяющей в одном и том же жесте обнаружить как предмет, так и созерцающее его Я. Но в то же время слышание голоса не только аффицирует Я, не только изменяет, оно одновременно его производит в качестве «того же самого». Слушать собственный голос, внимать своей собственной речи – это особая форма автоаффицирования, которая отличается от других форм самовоздействия и самовосприятия (видения себя в зеркале или прикосновения руки к руке) тем, что в данном случае автоаффицирование носит характер сущностно опосредованный: медиумом, посредником служит феноменологический голос. Таким образом,

самовоздействие голоса, которое переживается как «чистое» и обуславливает «явление мира как такового»<sup>279</sup>, всегда уже опосредовано значением, а значит, и миром. Так появляется пресловутое «движение различания», которое производит субъект в качестве того же самого (αὐτός), но тем не менее подвижного, изменчивого, самому себе не тождественного.

Видно, как здесь возникает еще одна тема дерридианской философии – тема экономики насилия, несуществования «чистого» значения как «чистого». Деррида постоянно противопоставляет «чистое» – «зараженному», «контаминированному»: чистое значение оказывается загрязнено или, точнее, переплетено со знаком-указанием, чистый дар – с логикой обмена, гостеприимство – с враждебностью, прощение – с извинением, забвением и политической выгодой. Гетерогенность дара, свидетельства, прощения – их неизбежная контаминированность, «фатально присущая» всякому дискурсу «(взаимо)зараженность»<sup>280</sup> экономическим, телеологическим, условным, – является своего рода метафизической предпосылкой для всех работ позднего Деррида. Представляется, что в этом проявляется свойственный ему крайний августинизм: действительно, на абсолютный дар способен только Абсолют, да и то при условии, что воля принимающего всегда направлена от Абсолюта. Бог не может отвечать на действие, реагировать: Он сам всегда есть первичный агент (думая иначе, мы умаляем Его величие). А если Бога нет, то нет и ничего чистого – даже чистого понятия (дара, прощения, свидетельства).

Но в «Голосе и феномене» деконструкция еще пытается обойти этику стороны, и Деррида обращается к формальной логике, а именно к вопросам противоречия и абсурдности, поскольку в случае противоречивых (противосмысленных) высказываний смысл есть, хотя объекта высказывания как такового нет. Именно в формальной логике Деррида находит опору для своего тезиса: «Отсутствие предмета (*Gegenstandslosigkeit*) ... не есть отсутствие значения (*Bedeutungslosigkeit*), отсутствие хотеть-сказать»<sup>281</sup>.



Нерв аргумента в заключительных главах «Голоса и феномена» составляет как раз противопоставление *Gegenstandslosigkeit* и *Bedeutungslosigkeit*, а вовсе не вопрос о созерцании, который играет хотя и значительную по объему, но все же подчиненную роль в логике Деррида.

Иначе говоря (если отказаться от разговоров о метафизике присутствия, поскольку они лишь затемняют нашу задачу), Деррида пытается избавиться от той самой «интуитивистской теории познания»<sup>282</sup>, которая столь любовно описывалась Левинасом в «Теории интуиции...» и уже довольно критически подавалась А. де Вэленсом в его книге об истине. Противоядием к господству теории познания оказывается гуссерлевская же теория значения и теория языка. Противоречивый, но не бессмысленный дискурс ставится Деррида на карту в игре против того самого «первоисходного присутствия предметов», которое, согласно Левинасу и де Вэленсу, составляет условие возможности истины в ее эпистемологической перспективе. «Я мертв», – говорит г-н Вальдемар<sup>283</sup>, и это выражение не лишено смысла, но свободно от примата познания, знания и в конечном итоге от «воли к истине», т. е. воли к сказыванию-правды<sup>284</sup>. При выборе между лишенной предмета, но противоречивой речью и нормальным, могущим быть как истинным, так и ложным суждением Деррида предпочитает противоречивое или необходимо ложное: «Речь может пребывать в полном соответствии со своей сущностью, несмотря на свою ложность»<sup>285</sup>.

Пример, который Деррида вынес в эпиграф своей книги (абсурдное окказиональное высказывание «я мертв»), разобрался уже Койре, тексты которого Деррида читает в те годы<sup>286</sup>. Койре интересовался проблемой автореферентных высказываний еще в годы своего гёттингенского ученичества у Гуссерля, однако опубликовал эти тексты в виде небольшой брошюры только 30 лет спустя, после войны<sup>287</sup>. Хотя формально эта работа относится к философии математики, в действительности Койре предлагает совершенно феноменологическое прочтение «парадокса лжеца»,

исходя из различия между абсурдными (*widersinnlich*) и бессмысленными (*unsinnlich*) высказываниями, введенного Гуссерлем в «Логических исследованиях»<sup>288</sup>. Койре стремится показать, что противосмысленные высказывания могут быть определенным образом помыслены, хотя сопутствующее созерцание предмета этого высказывания в строгом смысле невозможно. Так, например, абсурдным, но далеко не бессмысленным будет любое суждение об отрицательно определенном понятии «не-красного», поскольку как предмет понятие «не-красного» не существует<sup>289</sup>. Исследуя «парадокс лжеца», Койре (вслед за Больцано) показывает, что существует ряд выражений, например «*x* мертв», которые «не могут быть высказаны кем угодно»<sup>290</sup>. Койре отмечает, что когда мы заменяем переменную *x* на «я», мы не указываем на сущностную анонимность смысла (как то следовало бы из «Первого логического исследования», § 13), а напротив, мы оказываемся вынуждены иметь дело с абсурдным смыслом: «этот предикат не применим к этому субъекту»<sup>291</sup> (то, что Гуссерль называл смысловыми несовместимостями). В игру включается автореферентность, которая разрушает созерцание предмета *x*. Однако замечание Койре носит достаточно безличный характер; оно применимо к любой замене *x* на Я. Деррида заменяет *x* не на Я вообще, а на Я философствующего субъекта, на то Я, которое произносит *cogito sum*<sup>292</sup>. В итоге разрушается не просто созерцание предмета *x*, разрушается самовосприятие самого говорящего субъекта и вместе с ним интуиция *ego cogito*. В результате факт моей личной смертности – иначе говоря, определенное положение дел, которое не имеет никакого отношения к моему бытию в качестве субъекта познания, – мне предшествует не только логически, но и сущностно, воздействует на меня и в конечном итоге оказывается ключевым моментом в конституировании Я как субъекта *ego sum*.

В этом вопросе Деррида близок Левинасу, но уже не Левинасу «Теории интуиции», а Левинасу «Тотальности и бесконечного» и работ 1960-х гг. Когда Деррида, критикуя Гуссерля,

отождествляет интенциональность с субъект-объектным отношением, он следует не только и не столько Хайдеггеру (следует помнить, что лекционные курсы Хайдеггера, в том числе курсы 20-х гг., посвященные феноменологии, были опубликованы после выхода «Голоса и феномена»); Деррида следует скорее Левинасу, который в центр своей работы поставил отношение с тем, что не описывается в терминах предметности:

Мыслить бесконечное, трансцендентное, Чужестранца – не означает мыслить предмет. Но мыслить то, что не имеет очертаний предмета, – это в действительности означает нечто большее или лучшее, чем мыслить <...>. «Интенциональность» трансцендентности является единственной в своем роде. *Различие между предметностью и трансцендентностью будет служить общим указанием ко всем анализам этой работы*<sup>293</sup>.

По Левинасу, мое отношение к Другому *без-предмет-но*, поскольку я никогда не могу сделать предметом своего созерцания Другого *в качестве* Другого; я не могу быть интенционально направлен на Другого в качестве Другого, но лишь на его лик (visage).

Лик – это не сам другой человек, а то, как я его вижу тогда, когда обнаруживаю в другом человеке – Другого. Или, точнее, то, что позволяет мне его увидеть как Другого. Лик – это не просто лицо, которое видимо всякому: глаза, губы – но нечто, что по своему значению, по своей значимости для меня превосходит любую чувственную форму. «Лик Другого все время разрушает и превосходит тот пластический образ, который он во мне оставляет, идею, сделанную по моей мерке»<sup>294</sup>, – пишет Левинас. Феноменологическая дескрипция лика есть феноменологическая дескрипция именно *несоразмерности* моего представления о Другом самому Другому, феноменологическая дескрипция сущностного себя в поэтико-ноэзматическом соответствии. Полная нозма «Другой»

не просто не осуществляется мной лично; она неосуществима, потому что ее осуществление запрещено. Лик в некотором смысле есть феноменальное осуществление этого запрета, феноменальное осуществление моей «невозможности мочь» приблизиться к Другому как к «самой вещи». Поэтому лик не есть феномен, он не показывает ни себя, ни Другого, ни даже того, чем Другой кажется. Деррида, комментируя Левинаса, пишет:

Необходимо пренебречь категориями, чтобы Другой не оказался в пренебрежении; но чтобы Другой не оказался в пренебрежении, необходимо, чтобы он представлял себя как отсутствие и являлся бы как не-феноменальность<sup>295</sup>.

Если лик Другого и являет мне нечто, то только *мою собственную несостоятельность* – этическую несостоятельность перед лицом уязвимости, ранимости другого человека, но равным образом и несостоятельность «гносеологическую»: неспособность схватить аб-солютность<sup>296</sup> инаковости, с которой я сталкиваюсь в другом человеке. Я подразумевается в не-феномене лика, и это подразумевание на Я воздействует – или, точнее, Я конституируется в ходе этого воздействия.

Лик невидим, т. е. недоступен видению, взятому даже в самом расширенном смысле «созерцания», «умного видения», и, шире, недоступен для теоретического восприятия как такового. Все, что мы видим – плотскими или умными очами, – мы видим в определенном горизонте, в определенном контексте – при свете, в световой среде; при этом сам свет остается в собственном смысле невидимым. Левинас отождествляет эту среду, необходимую для любого созерцания, с всеобщим и нейтральным, с историей и горизонтом. И это смысловое предшествование световой среды, среды феноменальности, значению и слову (потому что лик есть в конечном итоге слово учения, которое Я принимает от Другого) для Левинаса совершенно неприемлемо (недаром Деррида ха-

рактеризовал его философскую стратегию как восстание против «насилия света»). Лик Другого (в случае Деррида – след или различание: здесь Деррида полностью заимствует у Левинаса схему рассуждения) не может быть явлен как таковой, он (понятие бытия тут неприменимо, и нельзя сказать «он есть», по крайней мере «есть» следует зачеркнуть: *est*) неявленность по преимуществу, нечто, что не просто выходит за пределы порядка присутствия, но в первую очередь (если еще раз воспользоваться выражением Деррида) нечто такое, что «нарушает порядок истины»<sup>297</sup>. То, что может быть увидено, мы видим в перспективе, оттенках и нюансах; но лик есть точка сингулярности пространства сознания. Эпифания лика происходит не в теоретическом рассмотрении, а в (сверх)праксисе этической жизни – именно поэтому этика есть первая философия, или, точнее, первая феноменология.

Исходной этической ситуацией для Левинаса является ситуация языковой коммуникации. Как и для Деррида, для Левинаса внутренний монолог не является исходной формой мышления, так как оно не существует вне языковой коммуникации, но не столько вне ее конкретного воплощения, обмена знаками и потоками информации, сколько вне языка как рецептивной установки по отношению к Другому:

Язык не разыгрывается в сознании, он приходит ко мне от другого и обосновывается в сознании, ставя его под вопрос, что составляет событие, не сводимое к сознанию, в котором все, даже чужеродность страдания, возникает изнутри самого сознания<sup>298</sup>.

Диалог, в котором Я обнаруживает Другого, есть место встречи с тем, что схвачено и понято быть не может; поэтому язык не отражает мысль, но производит этическую ситуацию, вне которой не может быть мышления, – ситуацию, в которой Я оказывается *обязанным* Другому. Обязанным – даже если практической возможности осуществить это обязательство нет и никогда не

было; обязанным поверх всех алиби, которые могут представить в мою защиту пространство и время. Как пишет Левинас, «сознание обязательства – уже не сознание, поскольку оно вырывает сознание из его центра, подчиняя его Другому»<sup>299</sup>. Другими словами, происходит своеобразная «децентрализация субъекта»: сознание перестает быть «местом смысла», смысл более не конституируется сознанием, а *происходит с субъектом*, который конституируется самим смыслом, происходит как событие или даже как катастрофа.

Вопрос о месте созерцания в феноменологическом анализе не является частным вопросом; это вопрос о самой сути феноменологии как науки о феноменах мира, о значимости феноменологического метода и в конечном итоге о том, насколько претензия феноменологии быть «первой философией» обоснована ее методом и предметом. Это вопрошание, постоянно присутствующее на всех этапах феноменологического движения, относится к самой сущности феноменологии, оно свидетельствует о том, что феноменология по-прежнему жива, что она не превратилась в догму, что в ней бьется живая мысль. Критика гуссерлевского интуитивизма, представленная в работах Деррида и Левинаса, не только ставит под вопрос дающее созерцание в качестве единственного правомочного источника познания; она направлена скорее на то, чтобы *расширить регион феноменологической работы за пределы созерцаемого, за пределы объективного познания*. Этот регион, включающий в себя такие «несозерцаемые», невидимые, неявляющиеся, «глубокие» феномены – взгляд Другого, лик Другого, плоть, след, различие, время, картина, икона, – является одновременно регионом субъективности, через которую мы вступаем с этими феноменами в контакт. Соответственно французская феноменология в значительной степени развивалась как феноменология субъективности, или, точнее, феноменология «от первого лица». В то же время речь не идет о том, чтобы исследовать какие бы то ни было «субъективные» феномены. Напротив, субъективность – которая уже более не ассоциируется с самодостаточным

## § 5. Приключения редукции...

---

трансцендентальным его, конституирующим мир, но описывается как субъективность пассивная, уязвимая, аффицированная извне и изнутри – выступает не столько как самостоятельный предмет исследования, сколько как своеобразный инструмент, с помощью которого возможен доступ к более «глубоким»<sup>300</sup> феноменам, к более глубоким слоям реальности. В центре феноменологических дескрипций оказываются уже не «поверхностные» феномены теории познания, а феномены «глубокие», которые *не даны мне непосредственно* и над которыми конституирующее сознание не имеет больше власти.

### § 5

#### Приключения редукции: радикализация феноменологии у Жана-Люка Мариона

Фактическое расширение области феноменологической работы, произведенное в работах Левинаса и Деррида (и по-своему в работах Мерло-Понти и Мишеля Анри), поставило под вопрос соотношение феноменологического метода и его предмета, за вещанное Гуссерлем. Оказалось, что *предмет феноменологии*, то, что изучается с помощью феноменологического метода, уже *не производится самим* феноменологическим *методом* как методом трансцендентальной и эйдетической редукции или даже как методом интенционального анализа; в ходе своего развития феноменология захватила какие-то территории, которые, оказавшись внутри феноменологии, продолжали жить по своим собственным законам. Лик, след, различие или плоть были обнаружены в ходе феноменологической работы, пусть даже и не вполне ортодоксальной; однако их *феноменальный статус* с самого начала оказался под вопросом. Нет сомнения, что эти

недо- или сверхфеномены каким-то образом *дают о себе знать*, но их способ данности (или не-данности) лишь предстояло уяснить. Главным вопросом новой, неинтенциональной феноменологии стал вопрос «что такое феномен?»; исходя из возможных ответов на этот вопрос предполагалось скорректировать и сам феноменологический метод.

Ответов на этот вопрос оказалось немало, но в их многообразии можно выделить два основных направления. Одно из них утверждает, что предмет феноменологического исследования (мы сознательно пользуемся столь расплывчатыми формулировками) может быть *не дан*, однако исследование все равно остается правомочным. К этому направлению можно безусловно отнести Марка Ришира, выступившего с лозунгом «чем больше редукции, тем меньше данности»<sup>301</sup>, а также (с определенными оговорками) Левинаса и Деррида. Все эти феноменологи предпочитают работать с не-данным, с ускользающим от данности – а не со сверх-данным, как Мишель Анри или Жан-Люк Марион, выступивший с «четвертым принципом феноменологии»: «сколько редукции, столько данности»<sup>302</sup>. Этот принцип, дополняющий первые три «принципа»<sup>303</sup> феноменологии (унаследованный от Марбургской школы принцип «сколько явления, столько бытия», направленность на сами вещи и интуитивистский принцип всех принципов), должен, согласно Анри и Мариону, легитимировать радикальное расширение области феноменологической работы. Областью феноменологического исследования должна стать феноменальность сама по себе, так, как она «дает себя» и как мы достигаем ее в ходе редукции (редукции к данности). Расширение области данного на «чистую данность» позволяет Мариону ввести в рассмотрение так называемые насыщенные феномены: идол, икону, плоть, событие, откровение. Отметим сразу, что сама формулировка этого принципа предполагает, что новое предметное поле феноменологической работы – «данность как таковая» – выявляется и очерчивается в процессе радикализованного методического усилия.



## § 5. Приключения редукции...

---

Марион начинал не как феноменолог, а как теолог и специалист по Декарту; его работы, посвященные мышлению Бога («Идол и дистанция», 1977 и «Бог без бытия», 1982), обеспечили ему заметное место во французской философии уже к началу 1980-х годов. Однако когда в 1989 г. вышла его первая большая книга по феноменологии «Редукция и данность», феноменологическое сообщество встретило ее недружелюбно – как экспансию теологии в область феноменологии, как «метафоризацию»<sup>304</sup> и искажение феноменологического метода. Отвечая на критику Жанико, Марион начал изложение своей феноменологии в «Будучи данным»<sup>305</sup> с изложения своих методологических предпосылок. Именно этот текст мы возьмем за основу в нашем анализе марионовской феноменологии.

Марион характеризует свой метод работы как «контрметод»<sup>306</sup>. Как и Анри до него, Марион видит в работах Гуссерля и Хайдеггера «фундаментальные философские ошибки»<sup>307</sup>. Согласно Мариону, если Гуссерль редуцировал данность к предметности (тезис, восходящий еще к Хайдеггеру), то Хайдеггер, в свою очередь, редуцировал область феноменологической работы к существенности (*étantité*, *Seiendheit*) сущего<sup>308</sup>, что существенно исказило область феноменологической работы. Однако речь идет не только о том, чтобы исправить те «отклонения», которые уже были допущены в феноменологии. В отличие от Гуссерля, который видел свою задачу в том, чтобы положить «новое начало» философской работе, и в отличие от Хайдеггера, который стремился «расчистить» то первоисходное, которое было засорено, затемнено, забыто в процессе исторического развития философии, Марион вовсе не стремится положить новое начало (*ἀρχή*) или вернуться к прежнему. Он, напротив, видит свою задачу в том, чтобы *положить конец* (*τέλος*) – конец умножению принципов феноменологии (так как введенный им принцип феноменологии является «последним»<sup>309</sup>), конец методизму феноменологической работы (поскольку в процессе применения радикализованного

им метода метод как таковой должен «исчезнуть»<sup>310</sup>), выявить данность как таковую в качестве окончательной области феноменологической работы (в соответствии со словами Гуссерля о том, что «[абсолютная] данность – это *последнее*»<sup>311</sup>). Но главное, в своей работе он исходит из определенной *цели*.

Цель эта очень проста: «превзойти» (*transgresser*)<sup>312</sup> все те субъективные помехи, которые искажают самопоказывание феномена, т. е. субъективные «перцептивные средства» и главнейшее из них, интенциональность, которая понимается как своего рода познавательная инициатива, исходящая от Я. Марион пишет:

Исходный и конечный парадокс феноменологии заключается именно в том, что она берет на себя инициативу эту инициативу утратить... в отличие от методов Декарта или Канта, феноменологический метод, даже когда он конституирует феномены, ограничивается тем, что позволяет им показать *себя*; конституировать не значит конструировать или синтезировать, но придать-смысл<sup>313</sup> или, точнее, *пред*-видя, *пред*-сказывая или *про*-изводя, распознать тот смысл, который феномен самому *себе* дает исходя из себя, чтобы достичь конца едва начатого пути (*μετά-όδός*)<sup>314</sup>.

Феноменологический метод в этой трактовке заключается не в расщеплении Я на феноменологического наблюдателя и феноменологизирующее Я, не в производстве трансцендентальной субъективности как одновременно поля феноменализации и ее агента, а, напротив, в приведении Я к пассивности, в своеобразной аскетической подготовке Я к само-явлению феномена:

...функция редукции сводится к устранению препятствий к проявлению <...> метод не столько вызывает появление того, что являет себя, сколько разворачивается вокруг тех препятствий, которые его бы затемнили; редукция сама ничего не делает, она только позволяет явлению явить *себя*<sup>315</sup>.

Выражаясь фигурально, осуществляющий редукцию феноменолог должен стать своеобразным предтечей, который не имеет ничего собственного и лишь светит отраженным светом имеющего явиться мессии-феномена. Именно в этом смысле истинный феноменологический метод должен быть «контрметодом», т. е. «противометодом»: методом, который «обращен против самого себя»<sup>316</sup>, против самости того, кто его осуществляет.

Таким образом, если для О. Финка или Р. Бернета редукция есть творческий акт<sup>317</sup>, который в некотором смысле порождает подлинного субъекта в качестве определенного феномена, для Мариона вся субъективная сторона познания есть лишь препятствие, которое подлежит устранению вместе с «принципом всех принципов», гласящим, что «все, что предлагается *нам* в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает» (курсив наш вслед за Ж.-Л. Марионом. – А. Я.). Отказываясь от примата созерцания, выраженного в «принципе всех принципов», Марион надеется преодолеть «метафизическую эгологию»<sup>318</sup>, которая остается постоянной опасностью для Я – «пусть даже редуцированного, феноменологического»<sup>319</sup>.

Другими словами, цель феноменологического метода как «контрметода» состоит в том, чтобы Я перестало быть *агентом* метода, оставаясь в то же самое время его субъектом. Я должно перестать быть источником взгляда, где «неподвижное Я фиксирует то, что оно видит», и должно превратиться в «точку прибытия, место встречи»<sup>320</sup>, где оно принимает то, что феномен ему дает. Примером такой трансформации Я в эстетическом восприятии служит игра перспективы на картине Гольбейна-младшего «Посланники», где движение зрителя позволяет ему увидеть уже не только изображенную на картине кажимость: двух мужчин во всех атрибутах богатства, власти и знания, а «саму вещь» – собственную смерть<sup>321</sup>. «Две феноменальности в одном феномене»<sup>322</sup>, – комментирует эту картину Марион. Таким образом,

задача, которую ставит перед собой Марион, звучит следующим образом: преодолеть метафизические предпосылки, которые неявно предполагаются приматом созерцания.

Действительно, хотя «принцип всех принципов» освобождает феноменологию от анализа причинности и тем самым от «метафизики основания», «исходное дающее созерцание» остается своего рода «сверхоснованием»<sup>323</sup> феноменологической метафизики, своего рода «метафизики присутствия», которую Марион вслед за Дидье Франком<sup>324</sup> обнаруживает в примате «живой действительности» и «данности вживе»: созерцание вещи, данной вживе, становится «мерой феноменальности»<sup>325</sup>. Другими словами, принцип всех принципов отождествляет границы правомочности феноменологического метода с границами созерцания или созерцаемого (горизонт). Для Мариона это представляется неоправданным сужением: следует раздвинуть границы применимости метода до данности как таковой, которая не может быть отождествлена с горизонтом предметного<sup>326</sup>. Однако основная проблема феноменологии заключается не в том, что Гуссерль обозначил границы применимости феноменологического метода слишком узко. Плохо то, что он вообще их обозначил:

Интуиция подтверждает сама себя самой собой, без какой-либо причины на заднем плане. Так феномен в смысле Гуссерля заранее соответствует феномену по Хайдеггеру – себя-само-по-себе-кажущее. Говоря яснее: то, что без остатка показывает само себя исходя из самого себя как чистое явление себя, а не исходя из чего-то другого, что не является (причиной). Чтобы оправдать свое право на явление, созерцанию достаточно феномена; согласно принципу достаточного созерцания, никакая другая причина не нужна. <...> Следует, однако, проверить, всем ли феноменам «принцип всех принципов» обеспечивает это право на явление, открывая им абсолютно необусловленную возможность, то есть свободу феноменов давать себя исходя из себя. Не только потому что созерцание,

## § 5. Приключения редукции...

---

возможно, уже ограничило феноменальность, но и потому что созерцание в качестве созерцания остается в определенных рамках, его обрамляют два<sup>327</sup> условия возможности созерцания, которые сами не даны в созерцании и тем не менее приписываются всем феноменам без исключения<sup>328</sup>.

Только граница самого феномена как себя-самого-по-себе-кажущего – того, что показывает само себя исходя из себя, – может служить правомочной границей феноменологии. Место созерцания, которое есть акт субъекта и которое, в соответствии с основной линией французской феноменологии, и превращает феномен (сущее) в объект – занимает данность. Феномен *дан*, причем уже не в акте сознания, а в пассивном переживании субъекта; Я оказывается «распорядителем [greffier], получателем или пациентом» явленности, но не ее «автором или производителем»<sup>329</sup> – в силу того что феномен сам берет на себя «инициативу своего явления»<sup>330</sup>. Вслед за Мишелем Анри Марион предполагает, что феноменам как таковым должна быть присуща некоторая *самость*<sup>331</sup>, благодаря которой феномен, собственно, и может *казать себя*.

Однако для того чтобы сказать новое слово в феноменологии, недостаточно превзойти Гуссерля – надо преодолеть и Хайдеггера. В чем же, с точки зрения Мариона, заключается ущербность «второй редукции», экзистенциальной редукции, которую он обнаруживает у Хайдеггера? Согласно Мариону, Хайдеггер отождествляет феномен и сущее (а феноменальность феномена – с бытием этого сущего), однако рабочий регион феноменологии шире, чем регион предметности или бытия. Предметность и бытие есть только частные случаи данности, которая «идет дальше, чем предметность и бытие, поскольку ее исток глубже»<sup>332</sup>. Если В.И. Молчанов пишет, что

«данность – это метафора. В феноменологии феномен определяется через данность, но данность не тематизируется. Говорится о

том, что дано, как дано, но не говорится, что такое «дано». Вопрос о данности так и не был поставлен в феноменологии»<sup>333</sup>,

то Ж.-Л. Марион занимает ровно противоположную позицию<sup>334</sup>. Данность есть высшая феноменологическая конкретность, причем регион данности, по Мариону, включает в себя не только область сущего, но и область не-сущего, того, о чем нельзя вполне сказать, что оно «есть» (картина, икона, лик Другого, событие, откровение); другими словами, это регион не столько онтологический, сколько ме-онтологический. Однако в каком же смысле слова картина как феномен «не есть»?

Марион выбирает картину («банальную»<sup>335</sup>, т. е. обычную картину, пример фигуративной живописи – подчеркивает он) в качестве того образцового феномена, на котором он демонстрирует новые свойства феноменальности. Отметим сразу, что рассмотрение эстетического восприятия в качестве парадигмального часто встречается во французской феноменологии; мы встречаем этот методический прием не только у Мерло-Понти, но и у Анри и Ришира. Картина, пишет Марион, не является «наличным» в хайдеггеровском смысле. Более того, она не является вещью: ее материальный носитель может быть изменен в процессе реставрации, однако «картина» остается той же; картина на репродукции – это «та же самая» картина, что и оригинал. Точно так же явленность картины не может быть сведена к модусу «подручного»: хотя картина может служить для различных целей, ее явленность в качестве предмета эстетического суждения являет себя сама по себе, а не из использования (в отличие от орудия мы замечаем картину не тогда, когда она «ломается», а саму по себе). Таким образом, «сущность» картины связана с ее «конечной целью» – являть себя зрителю; она располагается в интенции художника, который предполагает, что картина пишется для того, чтобы стать видимой, чтобы ее «увидели», чтобы зритель испытал определенное воздействие, «действие картины». Можно, однако,

## § 5. Приключения редукции...

---

побывать на выставке и «ничего не увидеть»; другими словами, «видимое» на картине опирается на нечто «сверх-видимое» или «невидимое», которое не сводимо к онтической определенности картины как сущего:

...к онтической видимости [visibilité] картины добавляется будто онтически неописуемая сверх-видимость – ее возникновение. Эта исключительная видимость не добавляет ничего реального к обычной видимости, но она навязывает ее как таковую, навязывает ее – но уже не моему репрезентирующему взору, но мне самому, во плоти, вживе, без помех. И в этом событии, всякий раз как оно случается, инициатива возвращается к самой картине, которая решает – словно уступает долго запертая дверь – позволить нам достичь того, что слишком видимо, чтобы мы могли представлять его себе как обычное сущее. Потому что речь уже идет не о том, чтобы видеть то, что оно есть, но о том, чтобы увидеть его появление [survenue] в видимости – появление, в котором уже нет ничего онтического<sup>336</sup>.

Таким образом, «сверх-видимость» есть способность картины «удерживать взгляд»<sup>337</sup> и непрерывно его к себе возвращать: картина требует, чтобы на нее смотрели снова и снова<sup>338</sup>. Как отмечает Р. Бернет, феноменологический анализ, в котором «взгляд на картину» превращается во «взгляд картины» и отчуждается от зрителя, становясь самостоятельной и чуждой зрителю силой, восходит к знаменитой сартровской дескрипции «взгляда другого»<sup>339</sup>. Анализ феноменальности картины, предлагаемый Марионом, не является исключением из этого правила; но интересен он не столько выявляемой в ходе анализа «агрессией» или «инициативой» эстетического феномена, сколько отождествлением «действия картины» на зрителя с «данностью».

Действие картины, ее «результат» заключается в том, что Я переживает под впечатлением от картины определенный аф-

факт – не эмоцию, а страсть в декартовском смысле (то, что Кандинский называл «душевными вибрациями»<sup>340</sup>). Эти вибрации «беспредметны», поскольку они не представляют ни предмет, ни сущее; однако именно эти вибрации души и составляют «действие картины», не сводимое ни к способам представления предмета, ни к способам конституирования сущего. Действие картины невидимо, но оно «дает себя»<sup>341</sup>. Таким образом, данность картины состоит не в том, что мы на ней видим (например, изображение пустынной дороги на картине Сезанна), но в том, что она заставляет нас пережить (жару в Провансе). В некотором смысле картина делает видимым само наше переживание; и именно в этом приведении аффекта к (само)данности и состоит третья, марионовская, редукция. Она заключается в том, что все, относящееся к предметности и существенности и вообще к внутримирной реальности, выносятся за скобки, а данное сводится к чистой феноменальности, или, точнее, к чистой данности<sup>342</sup>.

Поскольку редукция к данности есть то, что субъект скорее претерпевает, чем осуществляет, то эту редукцию исполняет уже не субъект, а сам феномен, а точнее сама данность<sup>343</sup>, поскольку в марионовской перспективе возможна данность без данного, вернее, данность не-данного. Отсутствие данного как такового не исключает данности; просто тогда данность дает себя в других модулях – как данность сверх-данного, избыточно данного (например, данность идеи бесконечного, данность сверхсозерцаемого Бога), как данность отсутствующего, данность нехватки или фрустрации, которая позитивно дает себя посредством желания, или как данность отрицаемого, данность диалектическая. То есть данность является широким понятием, своего рода понятием-зонтиком, которое включает в себя все, что только можно ввести в круг рассмотрения; все это данность.

В качестве иллюстрации тезиса «данность есть, а данного нет» Марион использует хайдеггеровскую дескрипцию ужаса. Ничто<sup>344</sup> дает себя через ужас, однако ужас, «размыкающий мир



## § 5. Приключения редукции...

---

как мир», не дает ни предмета, ни сущего, что Марион интерпретирует как «данность через отрицание (*dénégation*)». Использование психоаналитической метафоры очень показательно. В марионовской интерпретации ужас оказывается своего рода симптомом бытия-в-мире, *разворачивающим* и *отсылающим* Dasein к ничто, которое иначе недоступно для него – в точности так, как тревога в качестве симптома отсылает невротика к чему-то иному, будь то первичная травма (в интерпретации Фрейда) или «нехватка нехватки» (в интерпретации Лакана). Однако функция симптома – это оповещение, симптом кажет не себя, а структуры бессознательного, в то время как «основорасположение ужаса» есть, согласно Хайдеггеру, самостоятельный феномен<sup>345</sup>. Впрочем, это не должно удивить читателя, поскольку в «Редукции и данности» Марион, приводя цитаты из § 7 «Бытия и времени», переводит «Erscheinung» как «феномен» (в кавычках)<sup>346</sup>. Отказ от фундаментального различия между феноменом и явлением – это та цена, которую надо заплатить за «редукцию к данности»<sup>347</sup>.

Стирая различие между тем, что показывает само себя из самого себя, и тем, что показывает само себя либо из себя, либо опосредованно, через что-то еще, Марион действительно расширяет поле феноменологической работы. Благодаря осуществлению этого «безразличия к различию» оказывается возможным включить в рассмотрение то, что раньше ускользало от феноменологии по каким-то существенным причинам. Наиболее известным и изученным является (сверх)феномен дара, который стал причиной продолжительной дискуссии между Деррида и Марионом<sup>348</sup>. Деррида, продолжая традицию исследования дара в контексте экономического и символического обмена, начатую еще в 1920-х гг. Марселем Моссом, показывает, что *чистый*, совершенно бескорыстный, свободный от мельчайших признаков обмена и отдаривания дар *невозможен*. Или во всяком случае он невозможен «как таковой»<sup>349</sup> – как существующий внутри некоторого пространства интерпретации, внутри определенной структуры,

на сцене и в горизонте сознания. В тот момент, когда даритель (или одаряемый) видит себя одаривающим (или одариваемым), дар перестает быть даром<sup>350</sup>; именно так Деррида интерпретирует Нагорную проповедь<sup>351</sup>. Не может быть дар явлен и свидетелю, стороннему наблюдателю (эту ситуацию Деррида разбирает на примере рассказа Бодлера «Фальшивая монета»). Таким образом, если дар явлен, то он уже не дар. Резюмируя свою позицию в диалоге с Марионом, Деррида пишет:

Максимально кратко мое утверждение звучит так: дар не может являть себя в качестве такового. Таким образом, дар не существует как таковой, если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой. Итак, дар не существует и не являет себя как таковой; невозможно, чтобы дар существовал и являл себя таковым<sup>352</sup>.

Но Деррида считает необходимым немедленно уточнить свою позицию: «Я никогда не делал вывода, что дара вообще нет <...>. Нет, я говорил прямо противоположное»<sup>353</sup>. Он настаивает на том, что хотя нельзя сделать вывод, что дар не имеет места, но в то же время дар как феномен – невозможен:

При каких условиях мы можем говорить, что имеет место дар, если мы не можем задать его теоретически, феноменологически? Мой ответ: через опыт невозможности, т. е. его возможность возможна как невозможность<sup>354</sup>.

Означает ли это (как уверяет в своей последней книге Жан-Люк Марион), что дар дан нам на правах парадокса, как «феномен, который противоречит условиям собственной явленности»<sup>355</sup>, и что тем самым его можно и должно вписать в феноменологию, раздвинув поле феноменологической работы? Ведь именно так, казалось бы, происходит научный прогресс в точных науках и в

## § 5. Приключения редукции...

---

самой точной из них – математике. Например, некоторый класс квадратных уравнений не решается над полем вещественных чисел; однако расширение поля вещественных чисел путем добавления корня из минус единицы позволило не только записывать решения любого квадратного уравнения в удобной форме, но и доказать ряд важных теорем, касающихся алгебры и теории чисел в целом. Но насколько допустим такой же способ развития в феноменологической философии?

Как совершенно справедливо отмечает сам Ж.-Л. Марион, «речь идет не только о феноменологии дара, а о феноменологии вообще»<sup>356</sup>. Если бы феноменология хотела стать строгой наукой, то она должна была бы развиваться по этому образцу.

Проблема, однако, заключается в том, что подобное расширение поля исследований правомочно только при соблюдении определенных условий. Математик может смело переходить к рассмотрению проблемы во все увеличивающейся общности благодаря тому, что сам он не является математическим объектом; однако уже в физике дело обстоит сложнее: начиная с какого-то момента наблюдение начинает влиять на эксперимент. В гуссерлевской феноменологии, как известно, трансцендентальная субъективность является одновременно и полем исследования, и его агентом, легитимность исследования обеспечивалась переходом к эйдетическому рассмотрению; однако французская феноменология не унаследовала чистоты эйдетического трансцендентализма, завещанной Гуссерлем. В частности, философская позиция Деррида, как мы уже указывали, несовместима с идеалом эйдетической науки; субъектом его философского дискурса является вовсе не трансцендентальное его, а его собственное, смертное, человеческое, имеющее конкретную биографию и носящее его имя, имя Жака Деррида. Философствующий субъект сущностным образом имплицирован в исследование, которое благодаря этому носит личный (и отчасти субъективистский характер); соответственно и философский текст носит характер «истинной речи», парессии,

в ходе которой философствующий субъект переживает духовное преобразование, куда (может быть, если повезет<sup>357</sup>) вовлечен и его читатель. Соответственно в такой перспективе нельзя безболезненно расширить поле феноменологической работы путем перехода к большей общности: воплощенное Я философствующего субъекта и является тем эмпирическим, случайным элементом, который невозможно редуцировать и который мешает перевести исследование на более общий уровень.

Жан-Люк Марион не может не распознать этого философского жеста, идущего еще от Августина, – он сам с успехом использовал аналогичный философский прием в «Идоле и дистанции», но его феноменологические работы построены по-другому. Хотя в «Будучи данным» и декларируется, что новая феноменология данности снимает перформативные парадоксы, свойственные философиям «от первого лица», а Я заменяется на при-даток (adonné) к данности, не имеющий никакой силы, кроме выявления данности данного, эта «замена» касается только конституирующего мир субъекта; роль философствующего субъекта остается вполне традиционной ролью держателя абсолютной истины.

Отождествляя отсутствующее со сверх-присутствующим, свидетеля – с судьей, Марион, разумеется, расширяет область феноменологической работы. Но в то же время эта экспансия феноменологии осуществляется ценой отказа от исходного опыта, с которого начинается любое феноменологическое исследование, – опыта собственной ограниченности; и эта цена представляется чрезмерной.

*Часть 2*  
АФФЕКТИВНОСТЬ  
КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ

§ 6

От пассивности к аффективности

Понятие пассивности, каким оно сформировалось в истории философии, содержит в себе определенную двусмысленность: с одной стороны, со времен Аристотеля словом «пассивность» называют страдательность, т. е. способность к претерпеванию, с другой стороны, этимологически слово «пассивный» отсылает к страстям, т. е. к аффективным состояниям человеческой души. Сплетение онтологической и этической проблематики привело к тому, что, в соответствии с тезисом Аристотеля «действующее всегда выше претерпевающего»<sup>358</sup>, пассивное («страстное» и «эмоциональное») оказалось стоящим на ценностной лестнице ниже активного («бесстрастного» и «рационального»).

Скептическое замечание Хайдеггера о том, что «принципиальная онтологическая интерпретация вообще после Аристотеля едва ли смогла сделать достойный упоминания шаг вперед»<sup>359</sup>, не следует, впрочем, воспринимать буквально: еще Августин,

отказавшись от стоического отождествления блага и бесстрастия, объявил, что аффективные состояния играют ключевую роль в спасении<sup>360</sup>, что должно было бы обеспечить их высокий онтологический и эпистемологический статус. Однако поскольку Августин видит в эмоциях скорее болезни, чем движения души, то он оставляет аффективное в заложниках у воздействия, *affectus*, провоцирующего определенное расположение душевной жизни. Аффективная жизнь субъекта по-прежнему рассматривается Августином в качестве относящейся к сфере пассивности и, соответственно, в качестве вторичной по отношению к воле как способности действовать<sup>361</sup>.

Прорыв, совершенный Гуссерлем в «Логических исследованиях», вывел философию за пределы метафизики каузальности, что дало возможность переосмыслить как место аффективных состояний в общей экономике субъективности, так и статус пассивности в целом. Мы позволим себе кратко обозначить основные моменты в гуссерлевском и хайдеггеровском подходах к пассивности и аффективности.

Феноменологический подход, заменивший «связь вещей» «связью истин», не подразумевает рассмотрение сферы пассивного в качестве сферы претерпевания, т. е. сферы «негативной каузальности». Мир как место действия каузальных связей должен быть «взят в скобки», исключен из рассмотрения; предметом феноменологического анализа становится «мир, как он конституируется трансцендентальной субъективностью, но в той же мере и сама эта субъективность в качестве конституирующей мир»<sup>362</sup>. Однако конституирование мира не происходит одновременно, «одним махом»; сознание есть поток и в качестве такового «непрестанный процесс становления»<sup>363</sup> смысла, его «никогда не кончающаяся история». Однако конституирование новых смыслов, новых предметностей оказывается возможным только на основе определенной сферы пред-данного, уже усвоенного сознанием, но еще не обработанного им на активном уровне. Этот уровень пред-данного,

## § 6. От пассивности к аффективности

---

наличие которого делает возможным активный опыт как таковой, и есть то, что Гуссерль называет *пассивностью*. Пассивное – это то, что еще не стало активным<sup>364</sup>, еще не пущено активной частью сознания в оборот. У Гуссерля между активной и пассивной жизнью сознания нет непроходимой черты: активная и пассивная сферы переплетены, они взаимно определяют друг друга. Это может одновременно быть и активным, и пассивным, одновременно испытывать воздействие и быть активно обращено к предмету.

Кроме «исходной», или «первичной», пассивности, к которой относится область самотемпорализации и пробуждение Я, Гуссерль уделяет достаточно внимания другим формам пассивности: активная пассивность, вторичная пассивность, рецептивность. Строго говоря, Гуссерля интересует не пассивность сама по себе, а та сфера интенциональной жизни, которая связана с различными формами автоаффицирования, или, если воспользоваться удачным выражением Дж. Менша, рекурсии<sup>365</sup>: переход интенциональных переживаний из фона в передний план (пассивный синтез, анализ мотивации), живая телесность и двойная интенциональность ощущения, феноменология эмоций. Кроме того, понятие пассивности оказывается тесным образом связано с одним из наиболее спорных моментов гуссерлевской феноменологии – с понятием первовпечатления.

Таким образом, Гуссерль удерживает сенсуалистский тезис Локка, согласно которому в основе жизни сознания лежат ощущения, воздействующие на Я; любая активность Я предполагает воздействие определенного стимула, пусть и не обязательно чувственного. Иначе говоря, процесс конституирования в конечном итоге контролируется Я. Хотя объективный мир был вынесен за скобки редукцией, Я продолжает быть аффицированным – уже не извне, но изнутри, своей собственной интенциональной жизнью, и в первую очередь – временем, плотью и эмоциями.

Роль аффицирования состоит в переводе фоновых переживаний в переживания переднего плана, т. е. собственно в

опыт; таким образом, аффицирование предшествует не только активной, но и рецептивной структуре Я<sup>366</sup>. Не в созерцании, а именно в аффицировании как бытия-возбужденным (*irritiert sein*) осуществляется взаимодействие между Я и тем, что ему чуждо (*Ichfremde*), между Я и «преддверием» Я, где еще нет предметности как таковой, но лишь фазы становления, которые «еще не есть предметы, но и уже не ничто»<sup>367</sup>. Любые акты Я оказываются возможны только на основании пассивности: «это почва, на которой разворачивается свободная активность Я»<sup>368</sup>. В некотором смысле любой акт Я оказывается своего рода *реакцией*, ответом на аффект: Я поддается аффективному стимулу и меняет направление взгляда. Однако несмотря на эту «респонсивность» (*antwortende Tätigkeit*)<sup>369</sup> Я не теряет своего статуса «центра управления полетом»: Я активно решает, каким именно аффектам надо уступить, куда надо направить взгляд<sup>370</sup>.

Однако настоящая реабилитация пассивности в феноменологии начинается именно с Хайдеггера. Герменевтический поворот, по сути дела, означает, что субъект «выбивается из седла» (если воспользоваться выражением Левинаса<sup>371</sup>), лишается своей господствующей роли учредителя опыта. Из того, кто воспринимает и познает мир и является (в конечном итоге) основой познания, субъект (Я, человек) превращается в того, с кем нечто случается, – опыт, познание, созерцание, отношения с другими, жизнь и смерть. *Dasein* заброшено в мир, как потом левинасовский субъект ответственности будет заброшен в отношение с Другим, а воплощенный субъект Анри – в собственную жизнь. Соответственно, субъективность постхайдеггеровского субъекта окажется принципиально пассивной, или, точнее, аффективной, полагающей претерпевание и преобразование этого претерпевания в качестве основной, определяющей своей черты.

Действительно, *Dasein* всегда уже имеет определенное настроение, всегда уже как-то настроено, и эта настроенность играет ключевую роль для понимания мира. Иначе говоря, не опыт



познания как таковой, не дающее созерцание является правомочным источником познания, но некоторая данность, всегда уже предшествующая этому опыту и обуславливающая его. Главный вопрос, который Хайдеггер будет решать дальше: является ли эта данность разновидностью трансцендентного основания для субъекта познания, или же мыслимо некое другое, не выводимое из предыдущих историко-философских схем отношение между уже-данностью и тем, кому эта данность дана и кто ею определенным образом уже задан.

Увязывая расположение с пониманием, рассматривая его как экзистенциальную, а не только как трансцендентальную структуру, занимающую свое законное место на пути Dasein к истине, Хайдеггер выдвигает проблему аффективности на первый план. Речь идет не только о том, чтобы – в духе Августина или Паскаля – включить аффективность в сферу познания; хотя «чистое созерцание никогда не смогло бы открыть ничего подобного угрожающему»<sup>372</sup>, Хайдеггер далек от того, чтобы интерпретировать расположение в терминах августиновского «познания любовью»<sup>373</sup>. В расположении Dasein обнаруживает и познает не только мир, которым оно сущностным образом задето<sup>374</sup>; оно обнаруживает и познает само себя – оно «себя всегда уже нашло»<sup>375</sup>, но нашло как то, что «само от себя известным способом ускользает»<sup>376</sup>. Другими словами, именно через аффективные структуры осуществляется доступ к самости субъекта, включающей в себя как самотождественность, так и изменчивость. Позже, в Сери-зи, Хайдеггер еще раз обратится к теме *πάθος*, но теперь уже в контексте *πάσχειν* и вслед за Платоном провозгласит рас-положение<sup>377</sup> (*dis-position*) началом философии<sup>378</sup>.

Таким образом, после Хайдеггера стало возможным сделать предметом рассмотрения уже не до-феноменологическую, «наивную» пассивность, пассивность чистого претерпевания, пассивность только в смысле «быть объектом чужого действия». Отрицательное понятие пассивности замещается позитивно опреде-

ленным понятием аффективности, которая предшествует любым действиям агента и участвует в их конституировании. Измерение аффективности оказывается тем самым измерением историчности субъекта, который уже не является полновластным хозяином ситуации, но всегда зависим от уже существующих учреждений и установлений – в первую очередь языковых и символических. Субъект обнаруживает себя как воплощенного и принадлежащего изначальной человеческой совместности.

Никто не выразил это так ясно, как Морис Мерло-Понти:

...воспринимающее сознание с помощью тела введено в мир, который не есть мир для меня одного, но также для других тел, и тем самым мир общей истории <...> в нем нет ни внешней, ни внутренней каузальности, нет *Sinngebung*'a<sup>379</sup>.

Я перестает быть «тем, кто» действует и мыслит<sup>380</sup>, и превращается в того, «кого» видят (у Сартра<sup>381</sup> или Мерло-Понти), «кого» обвиняют, ранят (Левинас), «кому» радостно или больно (Анри) или «кому» дается любая феноменальность: не именительный, а винительный или дательный падеж<sup>382</sup> приличествует дескрипциям в «философии от первого лица»<sup>383</sup>. Особое внимание начинает уделяться опыту безумия, психоза: дескрипции психотического несовпадения себя с самим собой, отчуждения Я от самого себя используются в недавних работах Анри Мальдине и Марка Ришира для описания философской трансформации субъекта, включающей в себя как расщепление, так и последующее восстановление самоидентичности самости.

Феноменология Мориса Мерло-Понти, первого из феноменологов аффективности, сосредоточена на двух «глубоких» феноменах – феноменах *языка* и *тела*. В опыте тела и в опыте языка субъект обнаруживает себя одновременно активным и пассивным, одновременно принадлежащим неким всегда уже ему предшествующим институциям и учреждениям (*Stiftungen*), а также

## § 6. От пассивности к аффективности

---

участвующим в создании новых смысловых пластов, новой, своей собственной перспективой. Тело, этот лучший из инструментов познания, «пользуется своим бытием как средством для участия в бытии» вещей потому, что «относится к порядку вещей в той же мере, в которой мир является универсальной плотью»<sup>384</sup>. Я перестаю быть только лишь субъектом видения, но внезапно осознаю, что я – объект чужого взгляда; не только вижу, но и видим. В некотором смысле я ощущаю на себе взгляд мира: «я чувствую, как вещи глядят на меня»<sup>385</sup>. Я как воплощенный субъект являюсь средой феноменализации для мира и одновременно соучаствую в явлении мира на правах выделенной точки, начала координат:

Мое тело состоит из той же плоти, что и мир (это воспринимаемое), и к тому же эта плоть моего тела участвует в мире, он ее отражает <...>. Но кроме того это значит: мое тело не просто есть воспринимаемое среди прочего воспринимаемого, оно есть мера всего воспринимаемого, Nullpunkt всех измерений мира<sup>386</sup>.

Однако не следует преувеличивать суверенитет, самостоятельность этого «начала координат»: Я как воплощенная субъективность способно на речь и мысль только благодаря тому, что оно делит мир с другими<sup>387</sup>. Попытка представить Я как бестелесное «я мыслю», для которого не существует зазора между знанием и действием, между пониманием и выражением, есть, согласно Мерло-Понти, непростительное упрощение: Я открывается себе так же, как оно открывается другому, – через язык. Нет сначала Я мыслящего и лишь потом наделенного плотью и выражающего свои мысли; Я есть всегда Я говорящее и Я уязвимое:

В качестве воплощенного субъекта Я всегда доступен другому, как и другой мне <...> «я» говорящее существует в теле и в языке не как в темнице, но наделено волшебным аппаратом, переносящим его в чужую перспективу<sup>388</sup>.

Мерло-Понти – как и Левинас, как и Деррида – видит в коммуникации с другим человеком не вторичный модус функционирования значения, а первоисходную ситуацию доступа к истине:

Речь и понимание не только предполагают мысль; более существенно, в основе самой мысли лежит способность к изменению и восстановлению под влиянием другого – под влиянием актуального другого, под влиянием различных возможных других и в пределе – под влиянием всех. Та же самая трансцендентность слова, которую мы встречаем в литературном произведении, уже присутствует в обычном языке, едва лишь я перестаю довольствоваться уже готовым языком, который на самом деле есть лишь способ молчать, и начинаю действительно с кем-то говорить. В языке... бьется отношение с самим собой и с другим<sup>389</sup>.

Язык и плоть, язык-плоть, суть пространство истории, которая захватывает и преобразует Я; эта история никогда не есть частная история Я или даже история отношения Я с Другим; это всеобщая и бесконечная история мира. Я аффицировано этой историей и одновременно вносит в нее свой собственный вклад, собственные значения и смыслы: история, как и горизонт Видимого, есть абсолютная среда феноменализации, в которой мы укоренены, из которой рождаемся, и она же есть плод наших трудов<sup>390</sup>.

Сходный подход к проблеме аффективности мы видим и в работах Марка Ришира – самого яркого из последователей Мерло-Понти<sup>391</sup>. Как и Мерло-Понти, Ришир разрабатывает тему историчности феномена; но если для Мерло-Понти история остается «большой историей», историей человечества, то Ришира интересует скорее «физиология и малая история»<sup>392</sup>, которую можно обнаружить у любого феномена и даже любого интенционального переживания. Ришир исходит из опыта – из опыта не полной прозрачности жизни сознания для рефлексии. Фено-

менологическая рефлексия работает не с жизнью сознания как таковой, а с выраженными значениями: язык сущностно вовлечен в феноменологическую дескрипцию. Рассуждения Ришира основаны на противопоставлении ранних гуссерлевских текстов (а именно «Логических исследований»<sup>393</sup>) поздним («Идеям I» и «Суждению и опыту»), однако если не углубляться в гуссерлеведческую схоластику и обратиться к опыту, то главное соображение Ришира выглядит следующим образом: мы чувствуем смутно, и лишь описывая свои переживания, мы постфактум, рекурсивно придаем им призрачную ясность. В терминологии Ришира это наблюдение звучит следующим образом: переживание исходно *недо-о-предел-ено*, оно *не дано* нам<sup>394</sup>, но в процессе феноменологической дескрипции мы его *определяем с избытком*. Нет сознания, не выраженного и своим собственным выражением не искаженного. «Сознание, – пишет Ришир, – есть феномен языка»<sup>395</sup>. Слои выражения не может не быть продуктивным слоем<sup>396</sup>, потому что в него вовлечено воображение, которое вовсе не является «точным отражением пред-предикативного в предикации»<sup>397</sup>: воображение, отображая невыраженную, пассивную жизнь сознания, ее отграничивает и тем самым понятийно формирует<sup>398</sup>.

Поэтому феноменологический метод (который Марк Ришир не отождествляет ни с редукцией, ни с дескрипцией) есть метод зигзагообразного движения<sup>399</sup>: мы должны постоянно вносить коррекцию в те ошибки, которые мы сами же и внесли при предыдущем описании. «Сами вещи», будучи включены в языковой, а следовательно, и исторический смысловой слой, нами узнаются, опознаются в качестве таковых на основе нашего эмпирического, случайного опыта жизни, включающего в себя не только практику использования вещей (в хайдеггеровском смысле), но и практику интерсубъективных отношений и, шире, практику социальной жизни и науки<sup>400</sup>. Другими словами, мое восприятие моих собственных переживаний, мое восприятие самого себя всегда неустранимым образом включает в себя символическое

установление – установление предшествующих мне смысловых и логических структур, которые в то же время изменяются в ходе моей собственной смыслопридающей деятельности.

Напрасно Гуссерль пытался редуцировать присущий смысловым моментам исторический, а значит, эмпирический и случайный характер: даже переход к усмотрению сущностей *лишь по видимости* позволяет прорваться из области не-данного в область данного<sup>401</sup>. Феномен никогда не дан вполне, его феноменальный статус постоянно мерцает<sup>402</sup>, осциллирует между данным и неданным, между явлением и иллюзией. Данность всегда заражена готовым смыслом, в то время как настоящее феноменологическое исследование направлено к смыслу в становлении (*le sens se faisant*). Феноменологическая археология – как возвращение к истоку знания – невозможна<sup>403</sup>, потому что у словесной ткани, состоящей из переплетения бесконечного числа отсылок, нет и не может быть начала, а феноменологический опыт, не имеющий словесного одеяния или, точнее, *не воплощенный в слове*, – немислим<sup>404</sup>.

Таким образом, феноменологический метод в его гуссерлевском варианте был основан на мифе об исходном дающем созерцании – мифе, который Ришир в своих ранних работах разоблачает как нарциссистский фантазм о всемогуществе Я<sup>405</sup>. Подлинная феноменологическая работа<sup>406</sup> заключается вовсе не в возвращении к исходному созерцанию или исходному смыслу, потому что этот исходный смысл невозможен как таковой, но только как коррекция, уточнение и становление все новых и новых смыслов: феноменологическая работа есть «подлинное творчество смысла», говорит Ришир<sup>407</sup>. В этом смысле самым лучшим феноменологом является художник или поэт.

Поэзия, согласно Риширу, высказывает то, что ускользнуло от символического установления; она использует ресурсы обычного языка для того, чтобы перевернуть, развернуть, сломать уже установившиеся логические и смысловые ходы. Другими словами, дело поэта заключается в том, чтобы ввести в игру те

смыслы, которые превосходят существующую реальность языка<sup>408</sup>. Смысл, который *сказывается* в стихе, не выразим в понятиях, в логических значениях, потому что он вводит в язык «сырое», «дикое» бытие<sup>409</sup>. Стихотворение есть эхо ритма мира, и его ритмичность создает собственную темпоральность, «взрывающую»<sup>410</sup> линейную темпоральность обычной логики. Разумеется, научный философский текст не обладает теми языковыми ресурсами, которые доступны искусству (поэзии, живописи, музыке), однако феноменолог, воспользовавшись радикализованной, преувеличенной (*hyperbolique*) редукцией, может приостановить работу символического установления и тем самым выявить осциллирование феноменов между явлением и иллюзией.

Тема фактической историчности феномена, унаследованная французской феноменологией у неогегельянства, сплетаясь с анализом аффективных структур, становится своеобразной «теорией сингулярностей» в жизни субъекта. Эти «сингулярности» могут происходить на микроуровне, как, например, у Ришира, или на макроуровне, как у Мерло-Понти; они могут носить характер локальной «коррекции» субъективности в результате своеобразной рекурсии (авто-аффицированность языком, плотью, фантомной плотью, игрой воображения) либо, напротив, описываться как драматическое или, скорее, катастрофическое событие, которое не столько определяет какие-то отдельные моменты в жизни субъекта, сколько производит самого субъекта в качестве того, кто может говорить от первого лица. Как пишет Левинас,

Я начинается не с само-воздействия суверенного Я, которое к тому же, во вторую очередь, способно сострадать другому; но [Я начинается] посредством безначальной, предшествующей любому само-воздействию травмы возникновения Другого<sup>411</sup>.

Именно в терминах травмы или глобальной катастрофы, имевшей место в диахроническом, «незапамятном» прошлом,

Левинас будет описывать гетероаффицированность Другим, а Мишель Анри – автоаффицированность Жизнью вечной. Разумеется, порожденный в результате подобной катастрофы субъект уже не будет замкнутой на себя самодостаточной целостностью; однако в равной мере этот субъект не будет и взрывающейся изнутри, диффузной, но в то же время бесплотной самостью, наподобие хайдеггеровского *Dasein*. Новый субъект французской феноменологии будет субъектом ранимым или, точнее, всегда *уже раненным*<sup>412</sup>. Именно *опыт страдания*, в котором переплетаются уязвленность извне и моя собственная уязвимость, станет парадигмальным примером аффицированности и для Левинаса, и для Анри<sup>413</sup>.

## § 7

### Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри

В феноменологии жизни, развиваемой Мишелем Анри, понятие аффективности играет центральную роль. Действительно, Анри считает, что в соответствии с принципом редукции следует вынести за скобки не только объективный мир и эмпирическое Я, но и сам феномен как *то, что* само себя показывает. Феномен есть в первую очередь связь бытия и явления: вещь показывает себя. Это означает, что в самом понятии феномена таится принципиальная двойственность – двойственность онтологического и собственно феноменологического. В одной из своих программных работ Анри пишет:

Связь бытия и явления, которая устанавливается в феномене как в том, что *показывает себя*, объединяет два значения вещи: с одной стороны, как сущего, и с другой стороны, как факта *показывания* себя, явления чего-то иного. Тот факт, что вещь «есть» только в той мере, в которой она показывает себя, что бытие непреодолимым об-



## § 7. Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри

---

разом отсылает к явлению, не проясняет вопроса о том, не является ли «что-то», показывающее себя в «феномене», на самом деле отличным от самого явления или даже полностью чуждым ему<sup>414</sup>.

Однако каким образом явление могло бы дать нам вещь, являющуюся в нем<sup>415</sup>, если оно само не было определенным образом явлено? Анри пишет:

Что же, в самом деле, делает феномен возможным в смысле позитивизма, то есть обосновывает для нас присутствие того, что является, если не сам акт явления, сущность феномена и присутствия как такового<sup>416</sup>?

«Необходимая зависимость того, *что является*, от акта *явления*» делает, согласно Анри, явление явления основным предметом феноменологического исследования. Следовательно, утверждает Анри, предметом феноменологии следует считать вовсе не феномен, но *то, как* он себя показывает, а именно его способ явленности. Анри настаивает на том, что традиционная феноменология пытается свести все модусы феноменальности к одному – к созерцанию аподиктической очевидности. Но эта традиционная, интенциональная (а точнее, ориентированная на предметность) феноменология, сводя все способы феноменализации к тому способу, которым явлены вещи мира, упускает из виду лежащее в основе любого явления предметности явление жизни (которое делает возможным явление меня самому себе). Поэтому заключенное в «принципе всех принципов» утверждение о том, что «не существует сущего, которое не было бы дано созерцанию» хотя бы в потенции, «есть убийство»<sup>417</sup>. Однако чтобы понять, почему Анри столь энергично противопоставляет явленность мира явлению жизни, следует обратиться к его прочтению того мыслителя, которому мы, с точки зрения Анри, обязаны забвением исходного способа явленности, а именно к прочтению Якоба Бёме.

§ 7а

*Явленность мира: Бёме*

Хотя именно Бёме является главным объектом критики Анри в вопросе о феноменальности мира, ссылок на самого Бёме у Анри нет. В своей интерпретации Анри целиком и полностью положился на монографию А.В. Койре о Бёме, которую тот защитил в качестве докторской диссертации. Эта книга<sup>418</sup>, до сих пор считающаяся лучшей монографией о Бёме, заслуживает отдельного рассмотрения. Хотя Койре, как известно, был гёттингенским учеником Гуссерля, сам он никогда не рассматривал себя как феноменолога; однако его прочтение Бёме представляет собой попытку феноменологизировать немецкого мистика – феноменологизировать не в смысле Гуссерля, разумеется, а в смысле единой феноменологии Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера (проект, над которым Койре работал на рубеже 1920–1930-х гг.)<sup>419</sup>. Работа Койре о Бёме была встречена современниками восторженно; защита диссертации, на которой присутствовали Гуссерль (в качестве почетного гостя), Жильсон и Брюнсуик (в качестве оппонентов), стала событием в интеллектуальной жизни Парижа. Александр Кожев (тогда еще Кожевников) писал: «...можно без преувеличения сказать, что защита носила характер чествования кандидата»<sup>420</sup>. Единственный отрицательный отзыв принадлежал Бердяеву, который писал: «Главный упрек, который я бы сделал Койрэ, это что он не понимает, что Бёме невозможно до конца понять, невозможно перевести его на язык ясных понятий»<sup>421</sup>.

Мы склонны согласиться с Бердяевым в том, что Бёме не столь близок Койре, как другие мыслители, над которыми он работал; что он пытается набросить на него концептуальную схему, которая далеко не исчерпывает наследие гёрлицкого башмачника; что в некоторых местах в тексте Койре о Бёме просвечивает раздражение, несовместимое с его методом «вчувствования»<sup>422</sup>. Койре представляет Бёме не как мистика (не случайно он отказы-

вается признать, что у Бёме были видения в собственном смысле этого слова), а как «великого метафизического гения»<sup>423</sup>, который, «не имея интеллектуальных возможностей Гегеля и Шеллинга», «борется сам с собой ради выражения собственной мысли»<sup>424</sup>. Не будучи в состоянии мыслить в понятиях, Бёме довольствуется мышлением в символах, или «идеограммах»<sup>425</sup>, которые, впрочем, можно перевести на язык традиционной философии. В результате перед нами оказывается мощная и ясная концепция, которая описывает Бёме в первую очередь как предтечу немецкого идеализма. Именно с этой концепцией и полемизирует Анри.

Согласно Койре, который едва ли не из каждого описываемого им мыслителя склонен делать платоника или даже неоплатоника, Бёме решает «центральную задачу метафизики»<sup>426</sup>: каким именно образом возможно для сущего восхождение к Абсолюту, который оказывается полностью трансцендентен Бытию, с одной стороны, и мышлению Бытия – с другой<sup>427</sup>. Решение, которое предлагает Бёме (а до него Себастьян Франк), основано на «принципе выражения», неявно предполагающем «различие между тем, что выражено, и его явлением»<sup>428</sup>. Абсолют желает явить себя (в первую очередь себе); ради этого Он творит мир. Можно сказать, что Абсолют являет себя в мире и через мир, что мир становится для Бога своего рода «средой феноменализации». Однако структура явления Абсолюта себе, миру и человеку оказывается достаточно сложной, и Койре описывает становление мысли Бёме – от «Утренней зари» до «Mysterium Magnum» – как своего рода прояснение этой структуры. Говоря словами Мишеля Анри, по видимости, теологическая проблема (почему Бог сотворил мир) решается здесь в сугубо феноменологическом ключе<sup>429</sup>.

В своем прочтении Бёме Койре следует Этингеру, который описывал Бога Бёме как *ens manifestavitum sui*. Койре слегка модифицирует эту формулу: *mysterium manifestans seipsum*<sup>430</sup>. Абсолют есть тайна, и в сердцевине этой тайны находится воля<sup>431</sup> к самоявлению<sup>432</sup>. Абсолют в себе есть лишь источник (Anfang) всякого

явления; более того, вне явления у Бога нет никакой сущности<sup>433</sup>. Бог сам в себе есть лишь ясность, сияние<sup>434</sup>. Иначе говоря, у Абсолюта нет бытия вне (само)явления; в Нем осуществляется принцип Марбургской школы: сколько явления, столько бытия.

Однако идея явления сама по себе носит

сложный и парадоксальный характер. На первый взгляд, она представляется внутренне противоречивой. В действительности она предполагает некоторую разновидность внутренней двойственности. То, что является, необходимым образом является через что-то, что не есть оно само [par quelque chose qu'il n'est pas, et qui n'est pas lui]; и наоборот, явление (феномен) может явить лишь нечто иное, чем оно само<sup>435</sup>.

Отметим, что Бог открывшийся есть «феномен», но феномен, если можно так выразиться, антифеноменологический; феномен, который показывает не себя, а нечто другое. Говоря языком Хайдеггера, не феномен, а явление, видимость<sup>436</sup>, феноменологическая структура которой состоит в индикации, отсылке к чему-то другому, отличному от него самого. Поэтому-то в этом феномене-явлении можно отличить «то, что является или явлено», от того, «что являет явленный объект» (и от того, «кому явлено то, что является через явление»)<sup>437</sup>.

Следует отметить, что, с точки зрения Анри, дуализм явления и того, что является в этом явлении, присущ и «феноменам феноменологии». Этот дуализм связан с «фундаментальной философской ошибкой»<sup>438</sup> Гуссерля, которая состоит в фактической утере данности как главного предмета феноменологического рассмотрения. В результате этой ошибки «историческая феноменология»<sup>439</sup>, феноменология Гуссерля и Хайдеггера, оказывается в плену у «принципа всех принципов», который предполагает глубоко ложную (с точки зрения Анри) трактовку того, что есть явление. Вместо того чтобы сделать предметом феноменологии

*явление самого явления*, «принцип всех принципов» утверждает в качестве «самой вещи» феноменологии являющееся сущее, или же интенциональный предмет, взятый в созерцании, дающем его феноменологическому наблюдателю. В итоге

явление пред-полагается как горизонт видимости, внутри которого может стать видимым, феноменом то, что может стать видимым. Из этой весьма частной интерпретации понятия явления, заимствованной еще в античности у здравого смысла, вытекает двойственность явления и того, что является<sup>440</sup>.

И несколькими страницами позже Анри поясняет, что в современную мысль такая трактовка явления попала через немецкий идеализм, а в немецкий идеализм – через Бёме, а именно через его интерпретацию Божественной премудрости в качестве «первого опредмечивания божественной сущности», когда опредмечивание объявляется тождественным явлению<sup>441</sup>. Иначе говоря, Анри обвиняет феноменологию Гуссерля и Хайдеггера в том же, в чем Хайдеггер обвинил всю философию Нового и Новейшего времени: в том, что она превращает все, к чему прикасается, в предмет представления. Только если для Хайдеггера родоначальником субъективистского поворота был Декарт, то Анри отводит эту роль Якобу Бёме, выгораживая своего великого соотечественника, павшего жертвой предвзятой историко-философской интерпретации<sup>442</sup>.

Однако для того чтобы понять, что же именно «обосновывает и выносит обвинительный приговор сразу всей современной мысли, которая через бессознательное повторение Бёме оказалась во многом зависима от греческих предпосылок»<sup>443</sup>, нам следует вернуться к книге Койре. Итак, Абсолют (еще не Бог, а лишь недо-Бог) желает познать себя, открыться себе; для этого он должен удвоиться, разделиться на две инстанции<sup>444</sup>. Это удвоение есть следствие воли к познанию. Для познания же необходимо отчуждение предмета познания от познающего его субъекта. Это

отчуждение, согласно Койре, описывается Бёме как особая форма метафоры света: метафора глаза-зеркала: «Единое-абсолют хочет себя познать, себя воспринимать и чувствовать. То есть он способен видеть и смотреть; следовательно, он есть глаз и зеркало»<sup>445</sup>. Глаз смотрящий и видящий, глаз субъект и глаз-объект, говорит Койре. В то же время глаз может видеть в зеркале лишь отражение предметов; если предметов еще нет, то глаз не видит ничего. Или, точнее, он видит сам себя:

Единое есть глаз, который желает видеть. Но что он может увидеть там, где ничего нет? Разумеется, ничего кроме самого себя. То есть на самого себя он смотрит и самого себя видит, и можно сказать, что, будучи и субъектом, и объектом видения, он удваивается, отражая сам себя<sup>446</sup>.

Излагая один из наиболее известных текстов Бёме, Койре навязывает читателю язык субъектно-объектных отношений. Неудивительно, что в этом изложении Бёме перестает быть мистиком или теософом и становится каким-то усредненным представителем немецкого классического идеализма – недаром Мишель Анри, критикуя Шеллинга или Фихте, неоднократно использует в качестве материала для своей критики цитаты из книги Койре о Бёме<sup>447</sup>. Как пишет исследователь Койре Ж. Жорлан, «если Гегель *genuit* Маркса, то Бёме *genuit* Гегеля»<sup>448</sup>. Именно внутри данной концептуальной схемы Койре будет описывать Софию: не как вечную девственность или вечную женственность, но как инструмент явления или, точнее, выражения Абсолюта и «первое опредмечивание божества *ad extra*»<sup>449</sup>.

Двойная (или, точнее, тройная) структура: «видение – глаз видящий – глаз видимый» есть то, что порождает в Боге личность, ум (*mens*, *Gemüth*) и Я (*Ichkeit*). Точнее, это лишь первый этап на пути к порождению в Абсолюте самосознания и личности, поскольку Абсолют еще не отразился в зеркале

вполне, еще не осуществился как самосознание и самопознание: «чистая мысль не может быть дана самой себе»<sup>450</sup>, покуда у нее не будет объекта, отличного от нее самой. Покуда нет того, что может отразиться в зеркале, покуда нет собственно предмета, нет и видения: то, что отражается в зеркале – это еще не настоящее видение, но лишь «простая возможность видеть»<sup>451</sup>. Однако что есть эта возможность видеть, как не хайдеггеровский свет, die Helle, «т. е. то, в чем нечто обнаруживает себя, само по себе способно стать видимыми»<sup>452</sup>, или «горизонт видимости, внутри которого могут стать видимым»<sup>453</sup> феномены или, точнее, предметы? Однако свет сам по себе невидим; поэтому видение осуществляется только тогда, когда в поле зрения возникает предмет:

Рассеянная ясность Единого собирается воедино и становится светом, но это свет нереальный и невидимый, так как он не исполняет свою функцию – освещать. Необходимо, чтобы перед ним нечто оказалось, чтобы у мысли появился настоящий предмет<sup>454</sup>.

И только «настоящий», т. е. обладающий онтической определенностью, предмет может стать феноменом. Говоря словами Мишеля Анри, поскольку в бёмовской парадигме невозможно помыслить сознание, которое бы не было сознанием о..., т. е. сознанием объекта, то именно *объект* оказывается тем, что «*позволяет сознанию быть тем, что оно есть*»<sup>455</sup>. Более того, без «настоящих», т. е. конечных, вещественных, природных, предметов сама личность Бога оказывается всего-навсего «лишенной реальности схемой, симулякром, тенью»<sup>456</sup>. К Богу Койре–Бёме еще более, чем к чему бы то ни было другому, относится то, о чем говорит Анри: его «субъективность субъекта» осуществляется как «объективность объекта»<sup>457</sup>.

Откуда же возникает необходимость предметности для полноты явления (и самоявления) Бога? В этом проявляется общий закон, который Койре называет «закон противоположностей»:

Единое не может выразиться и явиться иначе, чем в другом и для другого. Неопределенное стремится к пределу – не для того чтобы ограничить себя, но чтобы открыться. Оно противопоставляет себя определению и пределу, чтобы одновременно открыться и открыть *его*: открыться в нем и по отношению к нему. Именно в этом и заключается великая тайна бытия, ее *Mysterium Magnum*: противоположности подразумевают друг друга и объединены в открывающем их противопоставлении<sup>458</sup>.

Однако именно эта «работа противопоставления», делающая, согласно Бёме в интерпретации Койре, возможным всякое явление, и ставится Мишелем Анри под вопрос. Метафора глаза-зеркала, прочитанная Койре как сугубо оптическая метафора<sup>459</sup>, влечет за собой необходимость предмета, того, что может в этом зеркале отразиться, того, что может быть увиденным. Следовательно, явление Абсолюта самому себе, самоосознание, осуществляющее себя как противопоставление (отражение в зеркале), предполагает посредничество объекта, сущего, твари. «Откровение противопоставления, то есть явление сущности явления, оказывается возможно только через посредство чего-то, радикально чуждого его сущности»<sup>460</sup>, – пишет Анри, комментируя логику Бёме. И именно эта опосредованность явления Абсолюта онтически определенным предметом означает, с точки зрения Анри, «виртуальность», бессилие противопоставления как феноменологической среды<sup>461</sup>. В феноменологии Анри парадигмальным образом любого явления служит не визуальный образ, а нечто, не поддающееся опосредованию, т. е. болевое ощущение, и поэтому сравнение Софии с зеркалом и глазом есть «критика, направленная против Божественной Премудрости»:

...поскольку речь идет о Боге, то Его явление, которое Бёме называет Премудростью, Софией, есть нечто вроде опредмечивания первого Вовне, в котором она производится <...> в то время как



## § 7. Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри

---

Бог опредмечивается для того, чтобы познать себя, противопоставляя себя своей собственной Премудрости, которая есть знание себя самого, та феноменологическая среда, в которой происходит это противопоставление, есть лишь чистая виртуальность<sup>462</sup>.

Однако София – это не только глаз и зеркало, это одновременно и творческая способность, способность к воображению и игре<sup>463</sup>. София делает в Боге возможным постоянное развитие и движение. Кроме того, Она сама есть тоже своего рода недо-Objectum, в котором Бог отражается, выражается и открывается сам себе. Отражаясь в Премудрости, Бог чувствует себя способным к созданию настоящего предмета (Objectum, Gegenwurf), который будет ему противостоять, будет «иным, чем» Он сам<sup>464</sup>. Именно благодаря отражению в Софии Бог становится субъектом и начинает воспринимать себя таковым, благодаря тому, что Он оказывается в состоянии противопоставить себе некую идею, набросок мира – набросок некоего отдельного, противостоящего ему и не зависящего от него сущего. Бог *воображает себя* в Премудрости и таким образом реализует в конечном сущем бесконечные идеи Божества. И этот мир, который Бёме также называет «божественной Премудростью», есть мир, окрашенный в краски, обладающий формой и красотой, мир упорядоченный, космос, вселенная. Однако эти идеи-наброски все еще не обладают статусом реальности; для того чтобы вполне стать реальностью, недостаточно привести в действие воображение, эту «таинственную и магическую способность», поскольку воображение не производит в Боге никакого движения (так как отражение и воображение не есть движение в собственном смысле слова). Воображенный в Софии мир не реален, но лишь «полу-реален», пишет Койре, подобно плану, имеющемуся у ремесленника. Его бытие есть бытие магическое, потому что он существует не сам по себе (как подобает «настоящей», реальной вещи), а только в своей связи с Богом и Его воображением. Это еще не творение в собственном

смысле слова, а лишь *magia divina*. Воображение создает образ, но не живую жизнь; дух не рождает. Богу Бёме нужна природа – только тогда Он сможет Сам стать вполне живым и дать жизнь живому, в котором всегда есть борьба и движение.

Для Койре наличие в Боге природы является центральным моментом, примиряющим его с концепцией Бёме. Наличие природы превращает космогонию Бёме в космологию, в которой есть место и Богу, и миру, и человеку. Благодаря тому, что у Бога есть природа, он может быть не чистым духом, а вполне личностью; благодаря тому, что у Бога есть природа, человек может быть образом, зеркалом Бога<sup>465</sup>, микро-Богом; благодаря тому, что у Бога есть природа, верный, подражая Христу, становится его образом. Более того, благодаря тому, что у Бога и у человека есть природа, Бог выразим и постижим для человека. Нельзя ограничиться рассмотрением лишь внутренней жизни, нельзя полностью вынести за скобки мир, природу, Бога:

Познание Бога оказывается связанным с познанием мира: второе рождение, рождение духовное, оказывается для него тем, что, позволяя человеку вновь приобрести себя самого, позволяет ему увидеть и мир в его глубинной реальности, проникнуть в тайну природы и там узреть Бога: не только его отражение или символ, но узреть Его самого в той мере, в которой Он там выражает себя<sup>466</sup>.

Всякий, кто желает познать Бога, вынужден будет познавать мир, в котором Бог выразил себя; задача духовидца и задача ученого оказываются схожи.

В то же время в интерпретации Анри роль природы в системе Бёме лишь обнажает «несостоятельность опредмечивания»:

Две совершенно различные способности, а именно опредмечивание горизонта видимости, с одной стороны, и сотворение конкретного содержания, призванного в нем стать видимым, с другой

## § 7. Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри

---

стороны, относятся к одной и той же теолого-метафизической инстанции и, таким образом, смешаны. Во всяком случае, показывая, что «природа», «тело» – сущее – должно присоединиться к явлению мира, для того чтобы явление мира перестало быть неразличаемой пустотой, Бёме одновременно обличает несостоятельность подобного явления мира, предоставленного самому себе. Могущество Божие служит здесь лишь для того, чтобы скрыть бессилие опредмечивания как такового<sup>467</sup>.

Анри прочитывает бёмовское описание становления личного Бога из безличного Ungrund как описание становления самосознания. Одна и та же метафора «глаза-зеркала» используется для описания трех совершенно разнородных реальностей: космогонической (Бёме), космологической (Койре) и реальности сознания (Анри). Однако следует задать вопрос: насколько правомочна осуществляемая Анри замена Бога на Я в используемой Бёме схеме? Анри упрекает всю немецкую философию от Канта до Гуссерля в некритическом использовании мистических предпосылок, унаследованных от Бёме, однако не основана ли его собственная философия на предпосылках, заимствованных у другой мистической традиции, а именно у традиции Майстера Экхарта? В некотором смысле подходы Анри и Койре очень схожи: вопрос о явлении мира стоит в центре. Однако если для Койре мир является как Богу-творцу, так и сотворенному Им человеку, то для Анри явление мира Творцу рассматривается как полная аналогия явления мира феноменологическому наблюдателю.

Таким образом, собственным предметом феноменологии оказывается вовсе не являющееся, не явление вещи, не явление сущего и уж тем более не сущее – так, как оно являет себя<sup>468</sup>, – а само явление, т. е. тот способ, которым вещи даны переживающему их сознанию. Именно способ данности как таковой (тут Анри ссылается на Гуссерля, на его выражение «предмет в его *как*»<sup>469</sup>), а точнее «вопрос о явлении самого явления, о данности самой

данности, о действительной феноменализации феноменальности как таковой», представляет собой «саму вещь» феноменологии<sup>470</sup>, а вовсе не являющееся сущее и уж тем более не интенциональное переживание какого бы то ни было предмета. Этот подход, предвосхищая критику Гуссерля Марионом в «Редукции и данности», превращает феноменологию в «прояснение возможности явления сущности»<sup>471</sup>. Анри прекрасно отдает себе отчет в том, что он порывает с основным лозунгом Гуссерля, что его «феноменология феноменологии» устремлена уже не к «самим вещам», а к явлению явления, к самоявлению<sup>472</sup>.

### § 7b

#### *Явленность жизни: Экхарт*

«Все основательнее, все первоисходнее» – так суровейший критик Анри Доминик Жанико характеризовал его работу<sup>473</sup>. Действительно, логика Анри всякий раз именно такова: обнаружить «то, что лежит в основе». Если феноменология определяет себя как наука о феноменах, то следует начинать с того, что делает возможным феномен как таковой. Для Анри таким «условием возможности» феномена служит явленность Я самому себе, своего рода  $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ . Только обнаружив самого себя, я могу обнаружить мир; как и у Мерло-Понти, обнаружение «самости» предшествует познанию через удвоение, рефлексии<sup>474</sup>. Однако в случае интенциональных переживаний (например, в случае простого восприятия внутримирных вещей) Я не вовлечено непосредственно в сам акт явления; Я является самому себе лишь вторичным образом, в процессе рефлексии. Явление Я самому себе оказывается в некоторой степени опосредовано явлением интенционального предмета, следовательно, рассуждает Анри, оно вторично по отношению к самообнаружению Я в неинтенциональных переживаниях, например в переживании боли.

Логика Анри основана на систематическом отождествлении самообнаружения Я и самообнаружения Абсолюта в системе Бёме (а точнее, в гегельянизирующей его интерпретации Койре). Однако на каком основании проводится это отождествление Я и Абсолюта? На учении Экхарта о том, что «экзистенциальный союз человека с Богом возможен только на основе их онтологического единства»?<sup>475</sup> Возможно; однако рассмотрение феноменологии как своего рода поля битвы между мистическими установками Экхарта и Бёме представляется нам недостаточным. Речь идет скорее о преодолении одной метафоры: метафоры видения – шире метафоры света, – которая заняла не подобающее ей место. Ошибочным, с точки зрения Анри, является не только и не столько интуитивизм Гуссерля, сколько вообще любое отождествление «я знаю» и «я видел»<sup>476</sup>, познания и усмотрения. С этой критической составляющей философии Анри трудно не согласиться. Сложнее последовать за Анри в другом: в поиске единого и всеобщего основания субъективности и явленности. С точки зрения Анри принципиальная гетерогенность ноэтических и ноэматических моментов может быть разрешена только через тезис о том, что одно лежит в основании другого<sup>477</sup>. И разумеется, *ощущение* оказывается лежащим в основе *смысла*, который Анри de facto отождествляет с романтической концепцией воображения, т. е. с бёмовской *magia divina*<sup>478</sup>. Иначе говоря, отказ Анри от «космологического» понятия мира<sup>479</sup> приводит к отказу и от главного завоевания гуссерлевской феноменологии, а именно от «горизонта смысла», в котором осуществляется связь бытия и познания<sup>480</sup>.

Если для немецкой школы «сама вещь» феноменологии сводится к одному только «исходному феномену мира»<sup>481</sup>, то для Анри «самой вещью» феноменологии является другой исходный феномен – феномен жизни. Жизнь сама по себе не есть феномен – во всяком случае, она не феномен среди прочих. Однако жизнь «феноменологична» в том смысле, что она «творит феноменальность»<sup>482</sup>: когда живое ощущает свою жизнь в ее конкретности –

в страдании, в радости, в боли, жизнь является, «испытывается», говорит Анри, и этот момент ощущения жизни и есть источник нашей способности обнаруживать явления как таковые.

«Огонь или железо в качестве причиняющих страдание не принадлежат более к миру, но являются во мне; они воплощаются в моей плоти; я для них – среда феноменализации»<sup>483</sup>, –

пишет Ж.-Л. Марион, излагая позицию Анри. Иначе говоря, в отличие от способа феноменализации, присущего предметам мира, когда явление открывает нам нечто отличное от самого себя (сущее, стоящее «за» этим явлением), есть и другой способ, лежащий в основе первого – «самоявление явления». Я сам прежде всего живое существо и только потом – субъект познания; и потому присущее мне ощущение (или, в терминах Анри, Перво-Откровение) Жизни есть

«чистое самоиспытывание, то есть трансцендентальная аффективность... соотносящаяся только с самой собой, причем это отношение к себе и есть ее аффективность»<sup>484</sup>.

Следующим необходимым шагом оказывается рассмотрение этого отношения к себе как того поля, в котором осуществляется самоявленность как исходный способ феноменализации. Двигаясь в русле хайдеггеровской критики субъекта как «субъекта представления», М. Анри отводит особую роль критике «насилия света» (что сближает его с Левинасом и Деррида), т. е. безудержного использования метафоры видения для описания внутреннего бытия субъекта. Он выдвигает и обосновывает неожиданное прочтение *cogito*, отделяя *cogito* не только от репрезентативной функции, но и от мысли и процесса мышления как такового:

## § 7. Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри

---

*Cogito* значит что угодно, кроме «я мыслю». *Cogito* обозначает... то, что непосредственно является в чистом явлении. Субъективность есть страдательная непосредственность явления как само-явления <...>. *Sentimus nos videre*, говорит Декарт, опровергая преувеличенное сомнение. Однако это может быть понято, если, поставив видение под вопрос, в исходном ощущении, в котором видение ощущает себя видящим, испытывает само себя, нету никакого видения<sup>485</sup>.

Рамки мышления раздвигаются до всего внутреннего опыта, в котором привилегированное место выделено самоощущению. *Cogitatio* оказывается преимущественным образом *cogitatio sui* «в смысле исходного ощущения себя собой», комментирует Мишеля Анри Жан-Люк Марион<sup>486</sup>. Иначе говоря, Анри (как до него Левинас) обвиняет Гуссерля в том же, в чем обвинял Гуссерля Хайдеггер: в редукции феноменологии к одной только теории познания. Неразрывность связи между *ego cogito* и очевидностью, или, точнее, рассмотрение очевидности в качестве основного модуса жизни *cogito*<sup>487</sup>, представляется Анри основным дефектом гуссерлевской феноменологии и отказом от картезиева «прорыва». Он пишет:

Декарт никогда не говорит, просто «я есмь, я существую». Только постольку, поскольку он мыслит, в качестве того, кто мыслит, он существует. Предшествование «я мыслю» по отношению к «я существую» мы определяем без труда: это предшествование явления. «Я мыслю» значит: я являюсь, я сам себе являюсь, и только в результате этого само-явления, которое меня касается, я могу сказать впоследствии... я существую<sup>488</sup>.

В отличие от Гуссерля, который ошибочно (с точки зрения Анри) отождествлял переживание субъективности с опытом мира (т. е. в соответствии со своей общеинтуитивистской парадигмой

утверждал интенциональность потока сознания), Анри описывает внутренний опыт как принципиально не-созерцательный, безпредметный, как опыт, феноменологическая структура которого исключает любое извне, любое «иное по отношению к явлению», любую трансцендентность. Условием абсолютной истинности этого опыта оказывается тот факт, что этот внутренний опыт никак не связан с миром, с явлением мира.

Таким образом, главный вопрос феноменологии, вопрос о том, что такое феномен, превращается в вопрос о том, каким образом возможна та «затронутость» *Dasein*, о которой Хайдеггер говорит в § 29 «Бытия и времени»:

Никакая аффекция при самом сильном давлении и противостоянии не состоялась бы, сопротивление осталось бы по сути неоткрытым, если бы расположенное бытие-в-мире не было уже зависимо от размеченной настроением задетости внутримирным сущим. В расположении экзистенциально заключена размыкающая врубченность миру, из которого может встретить задевающее<sup>489</sup>.

Для Анри такой исходной структурой, которая обеспечивает возможность воздействия вообще, является не расположение, а более глубокая, более фундаментальная структура, в которой *Dasein* (или, точнее, самость) еще не испытывает воздействие внутри-мирного сущего, но задето, затронута своей собственной, вне-мирной жизнью. Иначе говоря, экзистирование *Dasein* возможно только на основе некоторого имманентного бытия-уже-аффицированным, которое Анри называет автоаффективностью.

Чтобы прояснить те структуры, с помощью которых осуществляется та предшествующая опыту «пассивная предданность», возбуждающая или аффицирующая Я, Анри вводит серию различий. Необходимо различать *datum* воздействия, то, что стимулирует сознание, и воздействие само по себе; от онтического аффекта, аффекта каким бы то ни было сущим, следует перейти



к тому, что делает возможным любое аффицирование. Аффект Анри понимает очень широко – как любую форму проявления<sup>490</sup>. Все, что я каким бы то ни было образом обнаруживаю – то, что я чувствую, то, что я воспринимаю, то, что мне дано, – все это, с точки зрения Анри, есть аффект в широком смысле слова. Иначе говоря, феноменология аффективности есть расширенный вариант феноменологии восприятия. Однако аффективность не сводится к одному лишь восприятию внешних или внутренних данных: необходимо совершить своего рода трансцендентальный переход. Однако, рассуждает Анри, мы бы не могли испытывать воздействие каких бы то ни было стимулов, если бы у нас не было способности испытывать воздействие вообще, если бы у нас не было способности обнаруживать воздействие воздействия. Таким образом, возможность воздействия (аффективность) предполагает само-воздействие. Это само-воздействие не есть воздействие какого бы то ни было пред-мета, но воздействие самого акта трансцендирования: бытие-уже-аффицированным прежде экстатического самотрансцендирования времени<sup>491</sup>. Только «онтологическая пассивность по отношению к трехмерному горизонту времени»<sup>492</sup> может быть названа подлинной пассивностью, пассивностью не только претерпевания, но и пассивностью по отношению к самому себе.

Отметим, что само по себе понятие самоаффицирования Анри заимствует у Хайдеггера, но не из «Бытия и времени», а из книги о Канте. В § 34 Хайдеггер пишет:

Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. <...> Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности<sup>493</sup>.

Анри пытается радикализовать хайдеггеровское рассуждение; однако в его философии время, всегда предполагающее трансцендирование вовне, обладает сущностной вторичностью по сравнению с вневременной, но подвижной жизнью души. Место времени занимает имманентная аффективность, однако структура аргумента полностью заимствуется у Хайдеггера: чистое самоаффицирование составляет сущность субъекта, или, точнее, самости. В то же время известная расщепленность Я, которая предполагается в представлении о времени как о самозатронутости, является, с точки зрения Анри, историко-философским конструктом, попыткой применить теологическую схему Бёме к жизни Я.

Каким же образом возможно аффицирование себя самого? Анри настаивает на том, что трансцендентальная автоаффективность как структура *чистого* самоаффицирования носит сугубо непосредственный характер. В отличие от Канта, который рассматривал внутреннее чувство как своего рода медиум между Я-субъектом воздействия и Я-объектом воздействия, Анри утверждает, что подлинная пассивность Я по отношению к самому себе исключает любое посредничество. В его интерпретации внутреннее чувство есть эмпирический элемент, который, отражаясь в зеркале сознания, делает само сознание видимым – наподобие «опредмечивания Божественной Премудрости» в теософии Бёме. Именно в непосредственности внутренним чувством и заключается, согласно Анри, отличие аффективности от чувственности: то, что опосредовано внутренним чувством, относится к чувственности, но то, что «ощущает-ся само» (*se sentir soi-même*), – непосредственно к аффективности.

Чтобы лучше схватить это различие между «ощущать что-то» и «ощущать-ся само», следует рассмотреть те дескрипции, или, скорее, примеры, которыми Анри иллюстрирует свою мысль. Что означает «я чувствую любовь» или «я чувствую скуку»? Это означает, что я испытываю эти чувства, я их ощущаю, переживаю. Разумеется, у любви, скуки, страдания или тревоги может быть

определенный предмет, вызывающий любовь, тревогу или скуку соответственно; однако «суть» аффективных переживаний заключается не в том, на что они направлены, а в самом ощущении и переживании, которое дано мне с пугающей достоверностью, к которому я прикован и от которого не могу избавиться. «Ощущение есть дар, который нельзя не принять», – пишет Анри<sup>494</sup>.

Самоощущение в качестве того, что «ощущает-ся само», есть ключевой пример пассивности – но не пассивности по отношению к чему бы то ни было другому, а пассивности по отношению к самому себе, которую Анри называет «пассивность в единстве»<sup>495</sup>. Поэтому такое чувство есть страсть (*passion*). В страсти, поскольку она пассивна по отношению к себе, нет никакой свободы: нет никакой способности к действию, нет никакой инаковости. В страсти то, что вызывает страдание, то, что воздействует, совпадает с тем, что страдает, что испытывает воздействие. Эта тождественность субъекта и объекта страсти и образует структуру субъекта, самость (*ipséité*)<sup>496</sup>.

Что можно сказать об этой «тавтологической» самости? Почему сущность субъективности, *ipse*, определяется Анри как *idem*, как совпадение себя с самим собой? Чтобы понять важность этой темы для Анри, нам будет необходимо еще раз обратиться к Хайдеггеру, к его интерпретации Гегеля.

Хайдеггер утверждал, что «суть субъекта – в представляющем отношении к объекту. <...> Бытие-субъектом субъекта, то есть субъект-объектное отношение, есть субъектность субъекта»<sup>497</sup>. Эту фразу почти дословно воспроизводит Анри: «Субъективность субъекта есть просто объективность объекта»<sup>498</sup>. Анри даже усиливает тезис Хайдеггера<sup>499</sup>: он утверждает, что там, где есть любая инаковость в себе, любое расщепление самости – на феноменологического наблюдателя и конституирующее я, или на «Я, каким я был» и «Я, каким я стал», – уже предполагается известное опредмечивание самости и тем самым ошибочное отождествление ее с вещами мира. Анри видит свою задачу в том, чтобы схватить структуру

самости *до и вне рефлексии*<sup>500</sup>, до применения философских схем; для этого необходимо отказаться от описания жизни Я в терминах отражения в зеркале и, шире, в терминах видения. Действительно, я сам являюсь самому себе не так, как мне являются вещи мира: именно в этом, согласно Анри, и состоит главное, хотя и позабытое учение Декарта. Вещи я вижу, созерцаю, они противостоят мне – в то время как я сам дан самому себе совершенно по-другому, а именно через *πάθος*. Я способен ощущать вещи и ощущать самого себя, в то время как вещи этой способности лишены. Именно *πάθος*, или, точнее, патическая, страстная само-впечатлительность (*auto-impressionabilité pathétique*), образует самоидентичность самости, которая только и позволяет мне, конечному и ограниченному существу, произнести фразу, которая приличествует только Богу: «Я есмь Я»<sup>501</sup>. Бог есть Жизнь, и наличие этой жизни во мне делает меня самостью, в соответствии со словами Экхарта: «Бог рождает меня как Себя»<sup>502</sup>. Жизнь есть страсть, *passion and πάθος*<sup>503</sup>, непосредственное патическое, страстное (*pathétique*) отношение с самим собой. Таким образом, самость определяется Анри не вполне тавтологически, у этого понятия обнаруживается конкретное содержание. Согласно Анри, самость есть место непосредственности аффективных состояний, то место, где ощущение страдания или наслаждения совпадает с ощущением жизни.

Согласно Анри, самоощущение как страсть характеризуется не только бес-силием (*impuissance*), но и мощью, которая состоит в абсолютной несомненности, которой обладает явленность Я самому себе в пафосе чувства. Как известно, Хайдеггер утверждал, что несомненность обязательно есть представленность<sup>504</sup>, однако представленность как противопоставленность предполагает зазор между наблюдающим и наблюдаемым, который, согласно Анри, в страсти отсутствует.

Знаменитому хайдеггеровскому анализу *cogito me cogitare* Анри противопоставляет анализ фрагмента из «Второго размышления»:

Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу (*a certe videre videor*), слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением (*sentire*); причем взятое именно и этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление (*cogitare*)<sup>505</sup>.

В своей интерпретации Декарта Анри опирается на авторитет Фердинана Алкье, который в своем комментарии к «Размышлениям» пишет, что опыт, который Декарт описывает формулой *a certe videre videor*, не есть опыт рефлексии, не есть опыт собственно видения: «то, что он утверждает, не есть рефлексия над сознанием видения, но непосредственное впечатление видения»<sup>506</sup>.

Иначе говоря, под видением Декарт в этой фразе имеет в виду два совершенно разнородных акта сознания: собственно видение и ощущение видения. Один из этих актов есть интенциональный акт, предметом которого служит второй акт (я вижу, что я вижу). Этот второй акт уже ни на что не направлен:

*Videor* обозначает первичную видимость (*semblance*), исходную способность акта видения являться и давать себя, способность, в силу которой видение проявляется и исходно дает себя нам, какова бы ни была его правдоподобность и истинность<sup>507</sup>.

*Videor* есть не «сознание о...», но впечатление, чистая импрессия. Анри настаивает на том, что именно это видение как ощущение видения<sup>508</sup> и есть то, что делает его настоящим видением, «видением, которое ощущает себя видящим»<sup>509</sup>.

В так понятием *videor* нет никакого экстаза, никакого выхода из себя, никакого трансцендирования, оно происходит «в радикальной имманентности»<sup>510</sup>. Иначе говоря, непосредственный доступ к миру, который обычно отождествляется с созерцанием, интуицией, оказывается опосредован «самоощущением». Соответственно, единственным правомочным источником всякого

познания оказывается не созерцание, а являющееся условием всякого созерцания самоощущение, без которого само дающее созерцание не было бы нам дано. В этом самоощущении нет места миру, однако именно в нем мысль обнаруживает себя, мысль дана самой себе. Говоря языком Декарта, *sentire* лежит в основании *intueri*.

Для прояснения природы самоощущения Анри снова обращается к Декарту, но на этот раз не к «Размышлениям», а к «Страстям души». Действительно, в §26 Декарт пишет:

...никак нельзя ошибиться в отношении страстей, поскольку они так близки нашей душе и так укоренены (*interieurs*) в ней, что невозможно, чтобы она их чувствовала, а они не были в действительности такими, какими она их чувствует. Точно так же часто во сне, а иногда даже и наяву некоторые вещи представляются нам так ясно, как будто они действительно находятся у нас перед глазами или чувствуются в теле, когда этого на самом деле нет; между тем, находясь во сне или замечтавшись, нельзя испытывать печали или быть охваченным какою-нибудь другой страстью, если душа ее не испытывает<sup>511</sup>.

Декарт пишет о несомненности, которой обладает внутренний опыт как переживание эмоциональных состояний; Анри (снова вслед за комментарием Алкье) переносит этот тезис об абсолютной несомненности на то самоощущение, в котором нам дано любое восприятие. Анри распространяет расширительное толкование страсти как восприятия, данное в § 25, на § 19, где Декарт интерпретирует любой акт воли как страдательное состояние, в котором душа воспринимает себя желающей (*une passion d'arerevoir qu'elle veut*). С точки зрения Анри, картезиев анализ безошибочности в отношении страстей, когда душа воспринимает саму себя желающей, действующей, чувствующей, указывает на «непреодолимую пассивность явления по отношению к самому

себе» – пассивность, которая есть «имманентное самоаффицирование, делающее страсть тем, что она есть, то есть исходным самоявлением явления, то есть “мыслью”»<sup>512</sup>. Иначе говоря, самоощущение как обнаружение собственных ощущений есть «страсть», разворачивающаяся «в сфере радикальной имманентности», с одной стороны, и *cogitatio*, с другой стороны. В некотором смысле, настоящие *passiones* всегда суть *cogitationes*, а настоящие *cogitationes* суть *passiones*.

Анри пытается развернуть тезис Хайдеггера о том, что «представление (*percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno*) есть основная черта всякого человеческого поведения»<sup>513</sup>. С точки зрения Анри этот список представляет собой «амальгаму» разнородных понятий: в то время как *cogitare* и до известной степени *percipere* суть форма непосредственного самоаффицирования, *repraesentare in uno* отсылает к сущностно опосредованным формам опыта. Только после того как мы проведем различие, отделяющее *cogitare* от *repraesentare*, станет ясен истинный смысл хайдеггеровского тезиса о том, что всякое *cogito* есть *cogito me cogitare*: частица *me* указывает на то, что самость всегда сущностным образом вовлечена в мышление как страсть<sup>514</sup>.

Чтобы лучше понять, какие именно следствия вытекают из понятия о мышлении как о страсти-мышлении, рассмотрим важный пример самовоздействия, который Анри приводит в «Сущности явления»: отличие уважения к закону от любви в кантовском основании морали. Согласно Канту, уважение есть «непатологический аффект»; однако, возражает Анри, мы не могли бы чувствовать уважения к закону, если бы этот аффект не был бы встроен в общую структуру аффективности. В то же время моральное чувство, которое Кант относит, в отличие от прочих чувств, к разуму, имеет структуру представления: оно определяется своим предметом (личностью), а не самой структурой аффективности. Однако поскольку любое представление укоренено в пассивном само-воздействии, любовь, а не представляющий разум является

подлинным основанием морали. Любовь как чувство, а не представленность определяется не предметом этого чувства (который сам по себе может быть достоин любви или нет), а самим любящим, который, будучи живущим, находится с неразрывной связи с единственным источником любви – Жизнью вечной. Анри как «христианский философ» субъективности видит свою цель в описании того, что он сам называет «христианским *cogito*». Главная характеристика этого *cogito*, или, точнее, *pateor*, есть самоощущение, самоиспытывание, т. е., поясняет Анри, это *cogito* – живое. Однако есть нечто, что более любого живущего, – это самое жизнь<sup>515</sup>. Быть живым означает иметь в себе жизнь, быть связанным с жизнью.

Жизнь есть понятие не биологическое, а теологическое. «Биологи ничего не знают о жизни»<sup>516</sup>, – иронизирует Анри. Или, точнее, что-то они знают, но знают они это не потому, что они биологи, а потому, что они – живые существа. Однако и богословы знают нечто о жизни только в той мере, в которой они не просто рассуждают о богословии, но живут христианской жизнью. Потому что жизнь, согласно Анри, есть сущностно христианское понятие, если, конечно, слово «понятие» может быть применено к жизни. Ибо жизнь в своей основе божественна, жизнь есть Тот, Кто сказал: «Аз есмь Путь, и Истина, и Жизнь»<sup>517</sup>. Сущность «христианской самости» может быть схвачена только из христологии, из сравнения с самостью Самого Христа<sup>518</sup>.

Мы, люди, живем только потому, что мы все суть сыны и дочери Божии. И как был рожден и воплощен Единородный Сын Божий Иисус Христос, воплощены и мы, люди. Другими словами, Анри настаивает на том, что наша собственная воплощенность может быть понята и осмыслена только исходя из Воплощения Слова Божия, а не наоборот. Реальность нашего собственного воплощения доказывается так же, как и реальность Воплощения Христова, – через страдание. Сама наша способность к страданию укоренена в Страстях Христовых. И как Его страдания (Крест, погребение, смерть) доказывают истинность Воплощения, так и



наша способность испытывать страдание и наслаждение – наша (само)аффективность – является феноменологическим подтверждением того факта, что наши тела – живая плоть, а не просто пространственные объекты. Вот почему страдание как страсть, как *cogitation* есть «фундаментальная аффективная настроенность, в которой жизнь касается своей собственной Основы»<sup>519</sup>, т. е. Жизни.

Это родство с Жизнью, которое есть у каждого живущего, служит объяснением кажущегося парадокса: если самость сущностно пассивна – пассивна по отношению к внешним воздействиям и пассивна по отношению к себе, то как же возможно действие, поступок? Согласно Анри, любая сила, любая власть, которой обладает человеческая самость, – способность двигаться, прикасаться к вещам, судить о них – все они имеют исток в радикальной пассивности. Действительно, Я не есть тот, кто обладает способностью действовать, Я лишь тот, кто осуществляет эту способность. Источником же любой мыслимой власти является Живой Бог. «Без Мене не можети творити ничесоже»<sup>520</sup> означает не только, что без Бога невозможны хорошие дела, но что без Бога невозможно делать вообще ничего<sup>521</sup>.

Только исходя из того, как в теологической феноменологии Анри *cogitationes* или *passiones* связаны со Страстями Христовыми, возможно действительно прояснить вопрос о сущности самовоздействия. Действительно, быть человеком значит быть сыном Божиим, и Бог, Который есть Сама Жизнь, рождает меня как Себя. Однако «я как живая трансцендентальная самость» не есть Иисус Христос, Единородный Сын Божий<sup>522</sup>. И поэтому жизнь самовоздействует во мне не так, как в Нем:

В качестве Я, я аффицирую себя сам, я сам есмь аффицированное и то, что аффицирует, я сам есмь «субъект» этого воздействия и его содержимое. Я постоянно ощущаю сам себя, и самый факт этого ощущения самого себя конституирует мое Я. Однако я не сам

навлек на себя это состояние самоощущения. Я емь я сам, но я не имею ничего общего с этим «бытием мной самим», я ощущаю сам себя, не будучи источником этого ощущения<sup>523</sup>.

Другими словами, я обнаруживаю себя самоаффицированным, я заброшен в самовоздействие жизни. В поздней, теологической, феноменологии Анри самоаффицирование самости заменяется само-аффицированием жизни: «Я испытываю само-аффицирование абсолютной жизни во мне как мое собственное само-аффицирование»<sup>524</sup>. Именно жизнь, «в ее страстном объятии, есть то, что дает Самости возможность страстно объять себя и стать Самостью»<sup>525</sup>. Иначе говоря, человеческая самость пассивна как по отношению к себе, так и по отношению к извечному процессу самовоздействия жизни.

Именно здесь коренится различие между людьми вообще и Единородным Сыном Божиим. Хотя Христос как Второе Лицо Троицы также рожден в процессе само-воздействия абсолютной жизни, Он, как единосущный Отцу, делит с Отцом действенность этого процесса. В отличие от тварей, Он Сам есть источник Своего само-воздействия. И именно поэтому Лицо Христа есть условие возможности всех других сынов и дочерей Божиих как человеческих личностей.

Ни один сын, ни одно живое трансцендентальное эго, рожденное в жизнь, не могло бы родиться в эту жизнь, если бы жизнь прежде не сделалась трансцендентальной Самостью в Перво-Сыне<sup>526</sup>.

Христос есть Тот, кто делает меня – «мною».

Попытаемся «перевести» теологический дискурс Анри в философскую плоскость. Каковы те философские следствия, которые вытекают из вовлечения Бога в конституирование субъективности, с одной стороны, и уравнивания *cogitationes* и *passiones* – с другой? Речь идет о том, чтобы переосмыслить

само наше понимание того акта, в котором Я – самость, субъект, личность – дан сам себе; в посткартезианской философии таким актом является рефлексия, однако главной задачей «новой французской феноменологии» (если воспользоваться термином Тенгели и Гондека) как раз и является попытка найти внерефлексивный, внетеоретический доступ к самому себе, миру и другому человеку. И этот доступ должен проходить через Бога – но не как через внешнюю и чуждую инстанцию, которая противостоит Я, а как через то, что Я обнаруживает в самом себе. В этом смысле не так уж велика разница между автоаффективностью Анри и гетероаффективностью Левинаса; не случайно Левинас в подстрочном примечании к одной из статей отмечает, что желание Бесконечного не «является коррелятивным и, следовательно, в некотором смысле оставляет субъект в имманентности»<sup>527</sup>. Фактически и Мишель Анри, и Левинас пытаются вернуться к Декарту – но не к Декарту Хайдеггера, а к Декарту Койре, который в своей ранней книге о Декарте писал:

Мы не можем видеть себя, не видя Бога, мы не можем видеть себя иначе как в божественном свете, и отныне наше существование является нам с абсолютной очевидностью, оправданным и обеспеченным ясностью божественного света<sup>528</sup>.

Именно потому, что в интуиции *ego sum, ego existo* «Я и Бог даны одновременно в одном и том же акте»<sup>529</sup>, рефлексия над своим собственным существованием превращается из «сугубо психологического факта»<sup>530</sup> в «непоколебимое основание истины».

Нам представляется, что имеет смысл говорить не столько о теологическом, сколько о практическом повороте во французской феноменологии: именно в практике, а не в теории оказывается осуществим неопредмечивающий доступ к Я, к миру и к Богу. Возможно, именно поэтому поэтика работ Анри и Левинаса напоминает скорее современную поэзию<sup>531</sup>, чем привычный читателю

философских работ текст: избыточная нагруженность псевдо-предикативными предложениями заставляет заподозрить, что связка-копула «есть» служит здесь не столько для предикации, для установления тождества или хотя бы равенства, сколько для выражения стимула: так должно быть, будьте такими, живите так! Особенно это заметно в поздних, теологических, работах Анри, написанных едва ли не в жанре проповеди. Несмотря на обилие историко-философских замечаний и феноменологических анализов, они представляют собой скорее «установочные упражнения» для медитации, чем научный философский текст, который должен убеждать читателя строгостью рассуждений. Данный выбор поэтики не является случайным: он соответствует заявляемому Анри единству пути (метода), истины (слова) и жизни. Слово – как «слово» жизни, а не «слово» мира – должно являть жизнь, но не описывать ее, превращая ее в предмет сознания; не делать ее «трансцендентной» нам, не отчуждать ее, но, напротив, давать жизнь непосредственно. Именно поэтому подлинная мысль есть страсть, ощущение жизни. Нам представляется, что работы Мишеля Анри представляют собой не столько философию субъективности как философствование о субъективности, сколько попытку вызвать в читателе философскую конверсию, разворачивающую его от ирреальности рефлексии к непосредственному самоощущению самого себя.

## § 8

### Идея бесконечности как внешний аффект

Бесконечное всегда было одной из ключевых тем философии; однако начало XX в. оказалось временем специфического интереса к этой теме. От парадоксов теории множеств до дискуссии между Хайдеггером и Кассирером – все ключевые философские пробле-

мы эпохи в известном смысле представляют собой различные попытки ответа на вопрос о том, каким образом конечное может соотноситься с бесконечным и может ли конечное существовать само по себе, без бесконечного. В этом параграфе мы хотели бы рассмотреть своеобразную интерпретацию бесконечного (или, точнее, идеи бесконечного) как источника внешнего аффекта, который конституирует саму субъективность субъекта у двух французских феноменологов, для которых тема бесконечного оказалась ключевой, – у Левинаса и Койре.

И Койре, и Левинас включили слово «бесконечное» в названия своих программных работ, вышедших почти одновременно: «От замкнутого мира к бесконечной вселенной» была опубликована в 1958 г., а «Тотальность и бесконечное» – в 1961 г. Впрочем, принято считать, что бесконечная инаковость Другого у Левинаса никак не связана с открытием актуальной бесконечности в XVII в. и естественнонаучными следствиями из этого открытия, которыми занимался Койре. Тем не менее, если взглянуть шире на наследие этих двух авторов и рассмотреть структуру соотношения между конечным и бесконечным, то проступит сходство. В данном параграфе мы хотим показать, каким образом прочтение Левинасом Третьего Размышления Декарта зависит от интерпретаций Декарта и Ансельма Александром Койре. Мы надеемся, что наш анализ примата бесконечного перед конечным у Левинаса и Койре позволит нам прояснить вопрос о «теологических предпосылках» философии Левинаса и, в частности, вопрос о том, каким именно образом для Левинаса трансцендентность Другого оказывается обусловлена присутствием Бога в философском рассмотрении.

И Левинас, и Койре были непосредственными учениками Гуссерля, но верность обоих феноменологической традиции неоднократно подвергалась сомнению. Признавая свой долг перед Гуссерлем в известном письме к Шпигельбергу, Койре отнекивается от самого имени «феноменолог»: дескать, Гуссерль бы меня феноменологом не назвал, а Гуссерлю было виднее, кто феномено-

лог, а кто нет. Действительно, Гуссерль отказался быть научным руководителем диссертации Койре, посвященной исследованию автореферентных высказываний; в результате Койре покинул Гёттинген и уехал в Париж, где занялся историей онтологического доказательства под руководством Франсуа Пикаве. В то же время Койре остался в прекрасных отношениях и с Гуссерлем, и со всем гёттингенским кружком, в особенности с Жаном Герингом и Эдит Штайн; в качестве почетного гостя Гуссерль присутствовал на защите Койре второй диссертации в 1929 г. (doctorat d'état, первой диссертацией была книга 1922 г. о Декарте). И когда зашла речь о переводе на французский язык «Картезианских размышлений», Гуссерль обратился к Койре с просьбой отредактировать перевод, выполненный совсем молодым в ту пору Левинасом. Вопрос о философской, а не биографической принадлежности Койре к феноменологическому движению остается открытым<sup>532</sup>.

Хотя в наше время Койре известен прежде всего как эпистемолог и философ науки, для многих своих современников он был авторитетом и в области истории мистической и религиозной мысли. Действительно, после своего возвращения во Францию в 1918 г. и до середины 30-х гг. Койре занимался почти исключительно историей и философией религии; философия науки заняла центральное место в его исследованиях гораздо позже. Интерес Койре к истории религии был оформлен и институционально: с 1922 по 1931 г. он работал в V секции *Высшей практической школы* в Париже, где год за годом читал курсы, посвященные европейской мистике. Среди его учеников следует назвать Анри Корбена, будущую звезду исламской философии и переводчика Хайдеггера, соученика Койре по Гёттингену и учителя Левинаса Жана Геринга, а также москвича Александра Кожевникова (Кожева), позже сменившего Койре на этом посту. Койре умел заражать слушателей своим энтузиазмом, и малознакомые с ним люди предполагали, что он в той же мере причастен теософии, что и его герои<sup>533</sup>; однако из всего гёттингенского кружка учеников

Гуссерля (Пфендер, Райнах, Штайн, Конрад-Мартиус и Геринг) Койре был едва ли не единственным, кто не стал практикующим адептом какой-либо религии. В то же время нельзя не отметить его пристального внимания к мистике и богословию, особенно к проблеме мышления Бога. В свойственном каждой эпохе способе богословствования Койре видел глубокое сродство со способом научного постижения действительности:

Начиная с самых моих первых исследований я был глубоко убежден в единстве человеческой мысли, особенно в ее высших формах; мне кажется невозможным разделить историю философской мысли и историю мысли религиозной, к которой философская мысль всегда обращается – будь то для того, чтобы ею вдохновиться или себя ей противопоставить<sup>534</sup>.

В центре философских исследований Койре в 1920-е и 1930-е годы находится генезис идеи бесконечного в истории человеческой мысли – как в теологии, так и в математике или физике. Однако понятие бесконечного интересует Койре в достаточно своеобразной эпистемологической перспективе. Действительно, если попытаться вычленив наиболее философскую (а не историческую) интуицию Койре, то ею окажется проблема не-негативности, та самая, которая занимала его старшего друга по «гёттингенскому кружку» Адольфа Райнаха. Проблема не диалектического, а онтологического статуса отрицания связывает воедино темы «противосмысла» (противоречивых, но не бессмысленных высказываний) и бесконечного (которое не может быть сведено к отрицанию конечного), столь значимые для Койре. Как возможно мыслить то, что не является ни в собственном смысле постижимым, ни отрицанием постижимого, – вот проблема, которую Койре пытается решить и в статьях, посвященных отдельным проблемам философии математики, и в книгах об Ансельме, Декарте, и, конечно, в работах о Гегеле.

Для Койре – скептика и агностика – мистика является полноправным способом мышления, потому что она ставит правильные вопросы. И поэтому для Койре Декарт в первую очередь богослов, более того, «мистический апологет»<sup>535</sup> или «мистик-неоплатоник»<sup>536</sup>, а наиболее глубоким его достижением – как научным, так и богословским – является установление первоисточности бесконечного перед конечным.

Тема бесконечного находится в центре первых двух, еще «феноменологических» и «математических» работ Койре. Особый интерес представляет собой статья о парадоксах Зенона, где математическое понятие бесконечного увязывается с меонтологической проблематикой. В отличие от классических изложений апорий Зенона, в том числе от изложения парадоксов Зенона Адольфом Райнахом, памяти которого посвящена эта работа, интерпретация Койре не сосредоточена на проблеме движения или описания движения; согласно Койре, исследовательский интерес которого носит не физический, а сугубо математический характер, проблема Зенона «касается времени, пространства и движения только в той мере, в какой в них имплицированы моменты бесконечности и непрерывности»<sup>537</sup>. Соответственно, Койре последовательно рассматривает и отвергает те интерпретации (Ноэля, Эвелина и Бергсона) апорий Зенона, которые не выводят проблему суммы бесконечно малых на первый план. В такой перспективе Бергсон и Ноэль оказываются неправы потому, что они пытаются подменить анализом имманентного переживания движения самого по себе анализ движения «в том отношении, как оно реализуется в пространстве и времени»<sup>538</sup>. Другими словами, подлинный смысл апорий Зенона заключается в том, что они обнажают трудности, связанные с конституированием непрерывности пространства и времени, а точнее – континуума как такового<sup>539</sup>. Единственный выход же заключается в том, чтобы «полагать бесконечное в себе самом – как прафеномен»<sup>540</sup>. Декарт, пишет Койре,



## § 8. Идея бесконечности как внешний эффект

---

который силой и глубиной взгляда, продуманного еще дальше, чем у Кантора, не только зафиксировал объективную законность «бесконечного» и указал на невозможность поставить на ее место только неопределенное, но и сделал бесконечность принципиальным основанием учения о конечном<sup>541</sup>.

В глазах Койре философский вклад Декарта не исчерпывается тем, что он показал невозможность мыслить бесконечное исходя из конечного, хотя именно эта интуиция Декарта была развита Кантором<sup>542</sup>. Гениальное прозрение Декарта носит, согласно Койре, не столько математический, сколько метафизический характер, и его суть заключается в невозможности помыслить *конечное само по себе*, без бесконечного. Природа конечного такова, что мышление конечного должно предполагать мышление бесконечного – подобно тому, как в постканторовской математике определение конечного числа уже подразумевает определение бесконечности множества вещественных чисел.

Таким образом, идея континуума, идея бесконечного – это «простая идея, которую нельзя свести ни к какой другой»<sup>543</sup>. В тот момент, когда мы начинаем рассматривать идею бесконечного, перед нами «встает действительная философская проблема, вечная проблема  $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ »<sup>544</sup>. Эту идею «мы не можем постичь», поскольку связанные с ее постижением трудности «являются результатом конституции самого сущего»<sup>545</sup>. Мы не можем постичь континуум, непрерывное (а значит, и бесконечное), поскольку он «есть  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ , инаковость сама по себе»<sup>546</sup>. Более того, это проблема, которая не может быть смягчена переходом к «субъективистскому» описанию времени или пространства: «является ли пространство реальным или субъективным, содержится ли оно in intellectu или extra intellectum – проблема остается той же самой»<sup>547</sup>. Трудность заключается не в идее континуума, не в идее бесконечного, а в том, каким образом помыслить делимость неделимого пространства, ка-

ким образом помыслить конечное, находящееся в отношениях с бесконечным Богом.

Ту же связь инаковости и бесконечности, когда бесконечное оказывается исходным понятием, через которое определяется конечное, а не наоборот, мы находим и в философии Левинаса: «Идея совершенного и бесконечного не сводится к отрицанию несовершенного. Негативность не способна на трансцендентность»<sup>548</sup>. Если хайдеггеровская интерпретация интенциональности как «трансцендирования» может быть прочитана как радикализация позиции Гуссерля<sup>549</sup>, то Левинас в вопросе о мышлении трансцендентного противопоставляет себя как Гуссерлю, так и Хайдеггеру. Главная линия левинасовской аргументации такова: трансцендентность (или инаковость) другого человека принципиально отлична от инаковости вещей, мира, предметов искусства и даже времени. В отличие от инаковости мира, которая может быть до известной степени редуцирована в познании и обладании, инаковость Другого носит принципиально нередуцируемый, «этический» характер, в силу которого отношение с Другим как с Другим не может быть описано ни в терминах ноэтико-ноэматического соответствия, ни, тем более, в терминах экстазирующей темпоральности. Иначе говоря, если как для Гуссерля, так и для Хайдеггера трансцендентность другого человека является частным случаем трансцендентности мира и времени, то Левинас, напротив, утверждает, что мы воспринимаем трансцендентность мира и новизну времени только исходя из отношения с абсолютно иным, т. е. трансцендентным, Другим. Левинас пишет:

Другой – это не частный случай или вид инаковости, а исходное исключение из правила. Не потому, что Другой есть новизна, он «дает место» отношению с трансцендентностью – нет, поскольку ответственность за Другого есть трансценденция, то есть новое под солнцем<sup>550</sup>.

## § 8. *Идея бесконечности как внешний эффект*

---

Каким же образом трансцендентность Другого, состоящая в ответственности за него, может фундировать трансцендентность времени и мира? В чем состоит своеобразие этой трансцендентности или, точнее, того способа, которым мы философствуем о ней? Почему интенциональность как «самый акт трансцендирования»<sup>551</sup> не может, тем не менее, придать смысл Другому как Другому, т. е. дать нам истину о Другом? Эта истина о Другом, достижимая только в ответственности, т. е. этическом практике особого рода, представляет собой особый модус истины, который не сводится к истине познания. Таким образом, следует покинуть область познания вообще, чтобы вместо философии познания выйти к философии как затронутости трансцендентным<sup>552</sup>. Этот новый вид истины, предполагающий разрыв в познании, выход за пределы ноэтико-ноэматического соответствия, описывается Левинасом как «идея-бесконечного-во-мне». Картезианская «идея бесконечного», которая традиционно воспринималась как основание «онтологического доказательства бытия Божия», переосмыляется Левинасом как модель принципиально неадекватного (и тем самым неинтенционального) отношения к Другому, в которое Я уже всегда некоторым образом вовлечено.

Левинас видит в «идее бесконечного» своего рода структуру:

Отношение между Тожественным и Иным, совершающееся так, что трансцендентность этого отношения не перерезает связей, которые в нем подразумеваются, но и так, что эти связи не объединяют Тожественное и Иное в некое Целое, зафиксировано в ситуации, описанной Декартом. В ней некоторое «я мыслю» поддерживает отношение с Бесконечным, которое не может никоим образом заключаться в этом «я мыслю» и от которого это «я мыслю» отделено; отношение, называемое «идеей Бесконечного»<sup>553</sup>.

Философская значимость этой структуры заключается для Левинаса в том, что она описывает абсолютно иное не как отрица-

ние тождественного, бесконечное не как отрицание конечного, а в позитивных терминах, как «другое начало мира».

Действительно, картезианское «доказательство существования Бога через идею бесконечного» предполагает, что идея бесконечного является врожденной, «простой» идеей, не основанной ни на какой другой идее, в том числе на идее конечного сущего, т. е. *ego cogito*.

Я не должен считать, – пишет Декарт, – будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания... ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, *мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя*<sup>554</sup>.

Однако ни для Койре, ни для Левинаса ценность «Третьего размышления» не заключается в предполагаемой доказательности рассуждений Декарта. Как и для Койре, для Левинаса философское познание бесконечного предшествует и обосновывает познание конечного<sup>555</sup>. Однако если в центре философских исследований Койре стоит генезис идеи бесконечного в истории человеческой мысли – как в теологии, так и в математике или физике, – то для Левинаса главным является поиск альтернативы знаменитому противопоставлению Бога Авраама, Исаака и Иакова богу философов и ученых<sup>556</sup>. Продолжая и радикализируя мысль Койре, Левинас рассматривает отношение к бесконечной инаковости Бога и Другого как «интригу смысла»<sup>557</sup>, а субъекта – как «свидетеля» бесконечности бесконечного, свидетельствующего об этой бесконечности как об источнике смысла.

Левинас, разумеется, не является картезианцем, и в первую очередь потому, что он рассматривает идею Бесконечного как *отношение* между Тождественным и Иным, а не идею Бесконечного

## § 8. Идея бесконечности как внешний эффект

---

саму по себе. Кроме того, если традиционно аргумент «Третьего размышления» интерпретировался как «онтологическое доказательство» бытия Божия, то в трактовке Левинаса картезианская идея Бесконечного не служит для доказательства каких бы то ни было богословских утверждений. Напротив, подлинный философский смысл идеи Бесконечного как «идеи-бесконечного-в-нас» открывается вне постановки вопроса о «существовании» или «несуществовании» Бога<sup>558</sup>.

Так же и для Койре, в «онтологическом доказательстве» главную роль играют те выводы, которые следуют для конечного, а не для бесконечного самого по себе. А именно выводы, которые следуют из мышления бесконечного сущего конечной субстанцией для самой этой конечной субстанции, – то, что можно назвать антропологическим аспектом «онтологического доказательства». Уже не в 1920-е, а в 1950-е годы Койре писал:

Идея бесконечного играет существенную роль в философии Декарта. Настолько существенную, что все картезианство можно признать построенным на этой идее. В самом деле, Бог может быть понят только в качестве абсолютно бесконечного существа. Только в этом качестве может быть доказано его существование. Только в обладании этой идеей может быть схвачена *подлинная человеческая природа – природа существа конечного, но наделенного идеей Бога*<sup>559</sup>.

Мысль, что человек есть *sarah Dei*<sup>560</sup>, конечное сущее, обладающее мышлением бесконечного, конечное, которое может познать себя только исходя из бесконечного, встречается у Койре неоднократно. Основной тезис Койре заключается в том, что в картезианской философской системе идея Бога важнее, чем идея *cogito*:

...идея Бога находится в центре [картезианской] системы, потому что мысль Декарта исходит из Бога и к Богу возвращается, она

рассматривает мир и познание *sub specie deitatis* в зависимости от Бога и по отношению к Богу<sup>561</sup>.

Обнаруженное в радикальном сомнении *cogito* философски не самостоятельно; оно должно подтвердить свое существование несомненностью Божественного существования, без онтологической поддержки которого оно осталось бы в плену чисто психологических переживаний. Подводя итоги декартовской философии<sup>562</sup>, Койре относит связь самосознания с мышлением того, что бесконечно его превосходит, к основным результатам «сверхчеловеческого усилия Декартовского гения»:

Мало что осталось от метафизики Декарта, и его доказательства бытия Божия присоединились к доказательствам Аристотеля и святого Фомы. И все же главное его открытие, открытие интеллектуальной первичности бесконечного, остается в силе. В силе остается утверждение, что мышление предполагает и влечет бесконечное, остается в силе утверждение, что конечная мысль – всякая конечная мысль – может себя схватить и понять только исходя из некой бесконечной идеи<sup>563</sup>.

И подобное же «антропологическое» прочтение идеи бесконечного как «человечности человека, понятой как теология или умопостижение бесконечного»<sup>564</sup>, мы встречаем у Левинаса. Смысл идеи бесконечного не в том, что она дает нам знание о Боге: такое знание вообще не может носить философского характера, так как Бог не может стать темой нашего дискурса. Тематизируя, мы сводим Его к «концептуальному идолу» (в терминологии Ж.-Л. Мариона). Идея бесконечного значима в первую очередь тем, что она пробуждает Я к ответственности за Другого, которая единственно и конституирует меня как субъекта<sup>565</sup>.

Если рассмотреть, каким именно образом осуществляется этот переход от «теологического» осмысления «онтологического

доказательства» к его «антропологической» интерпретации, то сходство между Койре и Левином проступит еще более явно. Радикальное новшество «доказательства бытия Божия через идею бесконечного» состоит, согласно Койре, в том, что в центре рассмотрения оказывается не идея Бога сама по себе, а «идея Бога как идея, реализованная мною, или я в качестве того, кто обладает этой идеей, или, еще точнее, тот факт, что я обладаю этой идеей»<sup>566</sup>. При этом Койре предпочитает не рассматривать стоящую за этой идеей интуицию, в которой предполагаются достижение сущности Божества; более того, рассмотрение этой идеи самой по себе представляется Койре шагом назад по сравнению с косвенным и сугубо логическим доказательством Ансельма<sup>567</sup>. Важно только то, каким способом эта идея репрезентируется (интендируется) в нашем сознании, а именно наличие разрыва между репрезентацией и тем, что репрезентируется: «Никто [до Декарта] не понял со всей ясностью различия, бесконечного расстояния, отделяющего всякое бесконечное от конечного»<sup>568</sup>. И именно то, что «расстояние между конечным и бесконечным» само по себе является бесконечным, то, что их разделяет пропасть, которую нельзя ничем заполнить<sup>569</sup>, и высвечивает подлинный смысл декартовского аргумента, который состоит в необходимости эту пропасть преодолеть. Точно так же и для Левиаса наиболее принципиальным в «Третьем размышлении» является неадекватность между идеей Бесконечного и ее *ideatum*'ом; при этом Левиаса интересует не бесконечное в математическом смысле, а бесконечно трансцендентное, т. е. абсолютно Иное. «Отделенность *ideatum*'а от идеи конституирует здесь само содержание *ideatum*'а»<sup>570</sup>. Акцент переносится от рассмотрения самой идеи к Я, которое ее мыслит, от самой ее бесконечности – к тому способу, которым она трансцендирует мыслящее ее сознание. Другими словами, мы здесь видим определенный вариант феноменологической редукции: тезис о существовании бесконечного (Бога, Абсолюта) «берется в скоб-

ки», «подвешивается»; предметом рассмотрения становится не *то, что* мыслимо, а *то, как* оно мыслимо.

Такой «феноменологический» поворот интерпретации «онтологического аргумента» можно заметить и в более ранней работе Койре, посвященной идее Бога у Ансельма Кентерберийского. Вспомним общую линию рассуждения Ансельма. Оно построено как опровержение библейского «безумца», который «рече в сердце своем: несть Бог», или, точнее, как приведение этого утверждения к противоречию. Действительно, если безумец говорит, что Бога нет, следовательно у него должно быть определенное представление об объекте, называемом им Богом. Что же в речи безумца подразумевается под «Богом»? В августиновском ключе Ансельм дает определение: Бог – это «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить» (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*)<sup>571</sup>. Итак, безумец утверждает, что такой объект не может существовать в реальности, хотя самим утверждением «Бога нет» он уже предполагает его ментальное существование. Однако если бы объект существовал не только ментально, но и реально, то он оказался бы «больше», чем тот объект, который мыслит безумец; следовательно, безумец мыслит не «то, больше чего нельзя ничего себе представить» (*quo majus cogitari nequit*)<sup>572</sup>, следовательно, он заблуждается, следовательно, Бог есть.

В глазах Койре тот факт, что Ансельм выбирает косвенное, а не прямое рассуждение, является существенным отличием его версии «онтологического аргумента» от позднейших интерпретаций, в том числе от «доказательств бытия Божия» в третьем и пятом «Размышлениях» Декарта, поскольку рассуждение Ансельма не предполагает прямого усмотрения сущности Божества<sup>573</sup>. В то же время доказательство Ансельма если что и доказывает, то только невозможность логически непротиворечиво помыслить несуществование Бога:



## § 8. Идея бесконечности как внешний эффект

---

...если мы не можем помыслить Бога как несуществующее, то потому, что это мысль, которую невозможно помыслить, это мысль, которая противоречит имманентным законам самой мысли<sup>574</sup>.

Иначе говоря, аргумент Ансельма не является «онтологическим» аргументом в собственном смысле этого слова<sup>575</sup>; это упражнение в логике, и тщательный его анализ должен вскрыть определенные проблемы самого мышления. Действительно, что же мыслит безумец тогда, когда он говорит, что «Бога нет»? В чем причина ошибки в его рассуждении? Койре утверждает, что проблема в том, что безумец мыслит только слово, словесную оболочку, но не само сущее. Его мысль не превосходит эту словесную оболочку, не трансцендирует ее<sup>576</sup>, в то время как подлинное мышление достигает самого сущего:

...сущее, которое мы имеем в интеллекте, не есть ни копия, ни образ, ни репрезентация, ни символ самой этой вещи. Это и есть само это сущее. *In intellectu esse* означает именно: быть объектом интеллектуальной интенции, иметь интенциональное существование. Есть объекты, которые обладают только таким, интенциональным существованием; есть и такие, которые вдобавок имеют и существование реальное. Бог относится ко вторым<sup>577</sup>.

Такое определение того, что есть мышление, подошло бы ученику Гуссерля; приписывание такой позиции Ансельму Кентерберийскому является некоторым анахронизмом. Однако для Койре этот анахронизм представляет собой важный момент в его логицистской интерпретации Ансельма и, шире, неоплатонизма, к которому он Ансельма причисляет<sup>578</sup>: Бог (или бесконечное) не может быть мыслим в положительных терминах, он нам дан только как противоречие (но не бессмыслица).

Как и Койре, Левинас занят теми следствиями, которые вытекают из самого факта присутствия самого слова «Бог» (или

Иное) в философском вопрошании<sup>579</sup>. Однако в отличие от Койре Левинас мог бы подписаться под словами Декарта «Я никогда не изучал бесконечное с целью, отличной от поклонения ему» (письмо к Мерсенну от 28 января 1641 г., приводится Левинасом в энциклопедической статье «Бесконечность»<sup>580</sup>). И тут становится видно существенное различие между Левинасом и Койре. Даже в исследованиях, посвященных истории религиозной мысли, Койре сосредоточен на законах самой мысли, на присущих мысли как таковой противоречиях, он занимается бесконечным как эпистемолог; Левинас же хочет выйти за пределы чистого мышления, к самому Бесконечному. Да, бесконечное, бесконечно иное как таковое, не может быть *предметом* мышления – но это не значит, что мы можем позволить себе остаться внутри нашей конечности, внутри имманентных законов мышления. Однако этот выход в «по ту сторону знания» превосходит мышление как таковое: речь идет о том, что «больше» или «лучше» мышления.

Утверждение, что единственно достойным того, что «лучше, чем можно помыслить»<sup>581</sup>, может быть только определенный *праксис*, восходит к Плотину<sup>582</sup>. Действительно, для Плотина молитва выступает как предварительное очищение на пути к Единому:

Здесь следует призвать самого Бога – не словами изреченными, но напрягшись душой в молитве к нему: только такой способ молитвы позволит единому молиться Единому<sup>583</sup>.

Иначе говоря, мышления самого по себе недостаточно; ему должен предшествовать определенный *праксис*, который одновременно является и целью философского размышления. Для Левинаса тут есть определенная амбивалентность: с одной стороны, Плотин демонстрирует столь близкое его собственному философскому пафосу «благочестие мысли», с другой – в таком отношении Я к Единому ему чудится своего рода «ностальгия», предполагающая известную недостаточность Я, некая ущерб-

## § 8. Идея бесконечности как внешний эффект

---

ность, своего рода «дефект»<sup>584</sup>. Познание оказывается направлено на устранение этой ущербности путем слияния с Единым, в котором все различия, включая различие между мыслящим и мыслимым, будут преодолены<sup>585</sup>. Таким образом, в пределе мышление предстает как адекватация, и вследствие этого сама трансцендентность Единого оказывается под угрозой: трансцендентность, достижимая хотя бы и путем мистического экстаза<sup>586</sup>, перестает быть трансцендентностью<sup>587</sup>. Левинас утверждает, что целью мышления вообще, а не только мышления трансцендентности у Плотина выступает синтез, а различие, как и время, принадлежит к порядку вторичности и кажимости.

Иначе говоря, той связи с Богом, которая устанавливается в религиозном опыте, в молитвенном благочестии, для Левинаса недостаточно; более того, такая связь – с Богом и только с Богом, с Богом «один на один» – представляется ему покушением на саму трансцендентность Трансцендентного, попыткой присвоить себе, «поглотить» эту трансцендентность в мистическом союзе. Идея мистического союза как слияния с неподвижным и самотождественным Единым выглядит в глазах Левинаса «нескромностью по отношению к Божественному, бесчувственностью к тайне»<sup>588</sup>, иначе говоря, агрессией сакрального в область святого. Непосредственный контакт с трансцендентным должен быть исключен, запрещен. И если мы вспомним, каким именно образом Левинас пытается обойти диалектику Иного и Тождественного, то мы увидим, что, как и Койре, он пытается найти «инаковость саму по себе», инаковость, свободную от негативности:

Метафизическое Иное является иным такой инаковостью, которая не является формальной, не есть ни простая изнанка идентичности, ни сопротивление Тождественному<sup>589</sup>.

Однако логика Парменида правит везде, где есть пара Иное–Тождественное. Что же делать? И тут этика приходит

на помощь метафизике: лик Другого так же «превосходит идею Иного во мне»<sup>590</sup>, как превосходит идею-бесконечного-во-мне само бесконечное. Иначе говоря, идея бесконечного дана нам в «двух экземплярах», в двух модусах, которые не сводятся один к другому: бесконечно иным является не только Бог, но и ближний, не только ближний, но и Бог. Их инаковость имеет одну и ту же структуру, структуру «идеи бесконечного», но между ними нет никакой «иерархии инаковости»: другой человек, мой ближний, бесконечно отличен от меня, и отличен не менее, чем Творец.

Переход от пары «Я–Бог» к тройке «Я–Бог–ближний» позволяет Левинасу избавиться от метафоры *эроса* в отношениях «Я–Бог»; если любовь как эрос есть стремление к союзу и слиянию, то желание невидимого, о котором говорит Левинас в первых строках «Тотальности и бесконечного», есть любовь без эроса, любовь как послушание:

Для того чтобы Желание [того, что] по ту сторону сущности, или чтобы трансцендентность не оказалась бы вбиранием в имманентность... нужно, чтобы Желаемое или Бог остались бы отделенными в Желании; как желаемое – близкое, но отличное – как Святое. Это возможно только если Желаемое подчиняет меня не-желаемому, нежеланному по преимуществу – Другому<sup>591</sup>.

Иначе говоря, отношение с Трансцендентным Абсолютом совершается в опосредованности этического акта; на смену любовному созерцанию мистиков приходит сухой праксис послушания. Желаемое, будучи не просто Бесконечным, а Бесконечным благом, «ускользает» от Желания, от созерцания, от любой не-опосредованности. А посредником, своего рода барьером между желающим Я и желаемым бесконечным, оказывается другой человек, ближний. «Желание... – это интрига для троих: Я приближается к Бесконечному, великодушно направляя себя к Ты»<sup>592</sup>, к другому человеку, считает Левинас. Бесконечное из

## § 8. *Идея бесконечности как внешний эффект*

---

второго лица превращается в третье: из *Ты* в *Он*<sup>593</sup>. И в этой «оности» и состоит святость.

Не происходит ли здесь подмены философского содержания религиозным? Не оказывается ли здесь Бог (как и всегда в онтотеологии) просто-напросто основанием для морали? Неужели грамматические особенности литургических текстов иудейской религии, которыми Левинас обосновывает переход от второго лица к третьему, могут об-основать философию и этику? Искушение интерпретировать Левинаса как сугубо конфессионального мыслителя, который «протаскивает боженку» под видом метафизики, достаточно велико. Однако если обратиться к его конфессиональным текстам, написанным не для философской, а для религиозной аудитории, то мы увидим, что там он, напротив, выступает против присутствия в мысли любых сугубо религиозных аргументов:

В моем комментарии слово «Бог» будет встречаться очень редко. Это слово выражает самое ясное с религиозной точки зрения понятие; и самое темное – с точки зрения философской. Понятие, которое может быть прояснено для философов [только] с точки зрения этических ситуаций <...>. Обратный ход был бы, конечно, более поучительным и более благочестивым – но он не был бы философским. Теософия есть само отрицание философии. У нас нет права исходить из предполагаемого знакомства с «психологией» Бога и из его «поведения» для того, чтобы интерпретировать тексты, описывающие те трудные дороги, которые ведут к пониманию Божественного. Они проясняются только на перекрестках путей человеческих, к которым эти пути призывают или которые их объявляют<sup>594</sup>.

Иначе говоря, наше знание Бога, наше отношение с Ним возникает только из этического отношения с ближним. Философского дискурса о Боге Самом по Себе быть не может, но вся

этика может и должна быть прочитана как нередуцируемый след трансцендентности Божества, а точнее – нашей затронутости, аффицированности ею. И только исходя из этого следа мы можем мыслить Бесконечно Иное. Иначе говоря, общим условием как религиозной, так и этической мысли оказывается гетероаффективность<sup>595</sup>, т. е. способность оказаться затронутым бесконечно иным, а точнее, способность обнаружить эту затронутость, высказать ее след в слове.

Согласно Койре и Левинасу, наиболее важным в картезиевой «идее бесконечного» является то, *что* она значит для конечного существа, наделенного такой идеей, т. е. для человека. Следует воздержаться от рассмотрения интуитивного содержания такой идеи, поскольку это разрушает ее подлинное значение; любая интенция, направленная к «Богу» (как к самому большему, что только можно помыслить), обязана оставаться ненаполненной; непосредственного созерцания Бога в философии быть не может. Подлинное философское значение идеи бесконечного как «идеи-бесконечного-во-мне» раскрывается вне зависимости от вопроса о реальном или сугубо ментальном существовании бесконечного «объекта» нашей мысли. Сам факт, что мы, люди, способны мыслить и говорить о самом большем, о чем можно помыслить, и, следовательно, о том, что больше, чем можно помыслить, сам факт, что такое понятие не является бессмысленным (*sinnlos*), абсурдным, вовсе лишенным значения, влечет за собой весьма значимые последствия касательно нашей собственной субъективности<sup>596</sup>.

Идея мышления как гетероаффективности, затронутости Бесконечным объединяет Койре и Левинаса. Действительно, могло бы показаться, что различие между позициями Койре и Левинаса структурно воспроизводит конфликт между научным мировоззрением, персонифицированным в образе Декарта, и живым религиозным чувством, выраженным Паскалем:

## § 9. К возможности феноменологической метафизики

---

Не могу простить Декарту: он очень хотел бы обойтись в своей философии без Бога, но так и не обошелся, заставил Его дать мирозданию щелчок и тем привести в движение, ну а после этого Бог уже стал ему ненадобен<sup>597</sup>.

Однако Декарту Койре, в отличие от Декарта Паскаля, Бог нужен постоянно; и не только мироздание Он приводит в движение, а в первую очередь само мышление: «“Я мыслю” влечет “Я мыслю Бога”»<sup>598</sup>. Конечно, Бог Декарта не есть Бог Паскаля (да и кем может быть Бог философа, как не Богом философов, иронически отмечает Койре). Однако в тот момент, когда мы вместе с Александром Койре определяем человека как конечное существо, обладающее идеей бесконечного, когда мы видим в идее бесконечного не продукт конечного разума, а, напротив, то, что конституирует само самосознание, мы признаем «значимость, разумность и рациональность трансцендентности»<sup>599</sup>, которая, с точки зрения Левинаса, составляет единственное правомочное обоснование для мышления Бога.

## § 9

### К возможности феноменологической метафизики

23 ноября 1654 г. Блез Паскаль испытал мистическое озарение, заставившее его полностью изменить свою жизнь. Пергамент с записью этого опыта Паскаль всегда носил при себе, зашитым в одежду. Текст был обнаружен после его смерти.

«Меморандум» Паскаля отмечает границу в истории философской и религиозной мысли. Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Откровения, Бог, которому можно молиться, которому должно поклоняться и служить, оказался изгнан из области мысли. Философии и науке было предложено довольствоваться

ся богом философов и ученых. 23 ноября 1654 г. стало началом триумфа онтотеологии.

Ученые, впрочем, довольно быстро обнаружили, что бог является гипотезой, без которой несложно обойтись. Изгнать бога из философии оказалось сложнее, однако бог философов постепенно был осознан как бог мертвый. Мало кому это мешало, впрочем, одному только Ницше пришлось в голову оплакивать его смердящий труп. Бог-покойник для философского домостроительства оказался даже полезнее, чем Бог живой: гаранту космологии или морали живым быть совершенно необязательно. Мертвый бог исправно нес возложенные на него функции – до тех пор пока философия не потеряла уверенность в самой себе. Перестав уповать на разум, «этот наиупрямейший супостат мышления»<sup>600</sup>, философия смогла наконец стронуться, сдвинуться с места. И это движение позволило ей в конце концов отказать от трупа бога и обнаружить вместо него зияние. Вернуть Бога в мышление – так звучит сегодня самая насущная из философских задач.

Однако прежде чем мы обратимся к анализу основных философских стратегий мышления Бога во французской феноменологии, необходимо понять, что же оказалось наиболее востребованным в хайдеггеровской критике онтотеологии, что именно в наследии Хайдеггера, объявившего христианскую философию бессмыслицей, квадратным кругом и деревянным железом, оказалось наиболее пригодным для построения новой, постхайдеггерианской метафизики.

В «Тождестве и различии» Хайдеггер пишет:

Вопрос: «Как Бог приходит в философию?» – мы только в том случае можем дельно продумать, если при этом в достаточной мере прояснено то, *куда* приходит Бог, – сама философия<sup>601</sup>.

Иначе говоря, вопрос о мышлении Бога – это вопрос о том, что есть сама философия, само дело мысли. И, может быть, самое



главное в наследии Хайдеггера – и, безусловно, самое главное в наследии Хайдеггера для религиозной мысли, для мышления Бога – это его внимательность к тому, *как* мы соотносимся с тем, что мы мыслим, *какова наша собственная установка* по отношению к тому, о чем ведется философский разговор. Если мы хотим мыслить, хотим философствовать, не превращая то, что мы мыслим, в предмет мысли, в объект рассмотрения, то мы должны определенным образом сменить свою установку относительно того, о чем ведется речь. Мы должны «сделать шаг назад», чтобы дать ему «стать свободным собеседником, который может оставаться совсем непредметным»<sup>602</sup>. Хайдеггер говорит тут о бытии, но в еще большей степени это применимо к Богу.

Объявленный Хайдеггером кризис онтотеологии есть кризис определенной формы дискурса, кризис определенного представления о мышлении, которое отождествляет дело мышления с логическим, каузальным, моральным или даже негативным дискурсом. Преодоление мышления как «опредмечивающего овладения» оказывается возможно только как философская конверсия, которой предшествует определенная аскетическая техника, своего рода «техника себя»<sup>603</sup>. Новое мышление, новый дискурс о Боге возможен только как дискурс вопрошания, т. е. дискурс, в котором вопрошающий уже ставится под вопрос самим вопрошанием.

Вопрос рассматривается Хайдеггером не просто как сугубо методический или хотя бы чисто теоретический момент. В вопрошании присутствует и практическая составляющая. В 1973 г. на семинаре в Церингене Хайдеггер сказал:

Мышление, которое тут требуется, я называю тавтологическим. Именно в этом – исходный смысл феноменологии. Этот род мысли – все еще за пределами всякого возможного разделения на теорию и практику. Чтобы понять это, нужно, чтобы мы научились различать между *путем* и *методом*. В философии есть только пути, в науке, напротив, – только методы, то есть способы продвигаться вперед<sup>604</sup>.

И поэтому мышление-вопрошание нельзя описать ни в терминах противопоставления теоретического и практического, ни в терминах противопоставления активности-пассивности. Вопросание, которое Хайдеггер собирается практиковать как путь или, если воспользоваться гуссерлевской формулировкой, философский метод<sup>605</sup>, возможно только исходя из единства теории и практики, из прагматического поворота, осуществленного в «Бытии и времени». Забегая вперед, отметим, что сходный момент есть и у Левинаса, и у Деррида, и у Анри, и, в несколько меньшей степени, у Мариона.

Вопрос, который мышление спрашивает, должен быть задан не только на поверхности сознания, его надо некоторым образом осуществлять, понуждая себя войти в состояние вопрошания. Потому что недостаточно задать вопрос на чисто вербальном уровне; те, кто спрашивает лишь вербально, кто «только цепляется за фразу»<sup>606</sup>, уже предполагая некоторый ответ, – они еще не входят в вопрошание; они подобны тем, о ком Исайя говорит: «Не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем и не обратятся, чтобы Я исцелил их»<sup>607</sup>. И точно так же, как Иов, который «раньше слухом своим слышал о Боге», а теперь глазами видит Его и поэтому «раскаивается в прахе и пепле», так и вопрошающий, «на самом деле», осуществляющий вопрошание, должен осуществить «превращение», конверсию, подобную конверсии религиозной.

То, что постигается в вопросе, – это не ответ на вопрос, а само вопрошание. Если Лейбниц, который впервые сформулировал разбираемый Хайдеггером вопрос «Почему есть сущее, а не ничто?», пользуется им как методическим вопросом в целях теоретического рассмотрения, то Хайдеггер вовлекает читателя в своего рода аскетическую практику, главным моментом которой является умение жить в бесосновности в отсутствии оснований, уверенности, достоверности, своего рода «метафизической страховки».

## § 9. К возможности феноменологической метафизики

---

Хайдеггеровское «мышление» не есть технический метод, который можно «взять и применить» к чему бы то ни было, слегка его видоизменив и подогнав к новой ситуации. В вопрошающем мышлении как в «пути», как в аскетической практике нет и не может быть никакого объективного критерия, который бы позволил судить о том, «спрашиваем ли мы или кто-нибудь другой этот вопрос по-настоящему»<sup>608</sup>. Однако объективно нельзя дать только положительный ответ; отрицательный ответ при некоторых условиях дать можно. Таким условием, согласно Хайдеггеру, является вера. Действительно, тот,

для кого Библия есть Божественное Откровение и Истина, тот уже прежде всякого вопрошания вопроса «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, – ничто?» знает ответ: сущее, поскольку оно не сам Бог, сотворено Им <...> Кто стоит на почве такой веры, тот хоть и может вслед за нами и с нами вместе задавать наш вопрос, но на самом деле он не смеет спрашивать, не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага<sup>609</sup>.

Иначе говоря, мы, спрашивающие, должны потерять некоторую защищенность, некоторую безопасность, которая, согласно Хайдеггеру, сопутствует вере, поскольку вера (как любая исторически данная вера) всегда уже предполагает определенную космологию, определенную структуру сущего в целом. Эту космологию – пирамидальную космологию каузальных связей, на вершине которой стоит первопричина, или верховное сущее, – Хайдеггер предлагает отвергнуть. Пародируя апостола Павла, Хайдеггер говорит, что то, о чем спрашивается в нашем вопросе, «для веры есть безумие»<sup>610</sup>. Отметим в скобках, что Хайдеггер отчетливым образом описывает себя как мессианскую фигуру истории философии, несущую благу весть о спасающей премудрости.

Мышление как вопрошание, как прыжок предполагает разрушение логики и преодоление апофантического дискурса, дис-

курса предикации, потому что истина не может быть ограничена задачей верификации или подтверждения<sup>611</sup>. Мышление бытия требует особенного дискурса, речи, языка, который бы постоянно сдвигал спектр значений, частично их отрицая. Сам Хайдеггер недвусмысленным образом излагает свою позицию в самом начале «Тождества и различия»:

Когда мышление, призванное своим делом, углубляется в него, то в пути ему случается меняться. Поэтому в дальнейшем внимание желательно обращать более на путь, чем на содержание<sup>612</sup>.

Последуем его призыву и отвлечемся от содержания хайдеггеровских текстов, сосредоточившись на его дискурсивной стратегии. Хайдеггер до определенной степени имитирует, пытается сымитировать в своем рассуждении *via negativa* – способ, аналогичный тому, которым двигались мистики. Именно поэтому Хайдеггер вынужден изъясняться темно: потому что если говорить ясно, то неизбежно соскальзывание в апофансис и далее – в дискурс в терминах субъект-объектных отношений. Однако от апофантических суждений следует воздержаться, ведь бытие – это то, про что мы не можем сказать, что оно «есть». Другими словами, утверждение типа «бытие есть что-то» – это фраза, которая запрещена самим характером – не предмета и не темы дискурса, а того, о чем ведется речь. Каким же образом мы можем это, если оно не есть, а только «имеется», *es gibt*, обнаружить? Мы можем его схватить через то, что оно некоторым образом оказывает на нас воздействие – в самом широком смысле этого слова. Бытие, как и вопрос о бытии, нас аффицирует, и только через это аффицирование мы можем его схватить (здесь, разумеется, речь идет об аффицировании самого широкого плана). Эту формальную структуру хайдеггеровской мысли унаследует вся французская «теологически озабоченная» феноменология: мышление Бога, мышление Другого осуществляется через аффицирование, кото-

рое есть одновременно гетеро- и автоаффицирование: аффицированность Богом и аффицированность нашей собственной речью.

Само выражение «теологический поворот во французской феноменологии» принадлежит Доминику Жанико, опубликовавшему одноименный философский памфлет, направленный против Левинаса, Анри и Мариона; в процессе последующей дискуссии к этой группе стали причислять Ж.-Л. Кретьена и Ж.-И. Лакоста. Критика Жанико сосредоточена вокруг проблемы Бога в феноменологии, понимаемой как проблема идеологическая и политическая; на это указывает уже само слово «поворот», которое отсылает к хайдеггеровскому *Kehre*. Фактически у Жанико речь идет о том, что феноменологию во Франции захватила группа лиц, которые хотят распространить видимость феноменологического метода на области опыта, выходящие за пределы того, что «имманентно человеку»<sup>613</sup>, которые пытаются применить феноменологический метод вне его легитимных границ. Трудность, однако, заключается в том, что феноменология после Гуссерля была жива только еретиками от ортодоксальной феноменологии, только отступниками от строгой феноменологической доктрины; наиболее ярким доказательством этого тезиса служит философия Хайдеггера. Разумеется, Жанико, один из ведущих французских хайдеггерианцев, отдает себе отчет в том, что именно в хайдеггеровской «феноменологии неявленного»<sup>614</sup> следует искать корни «новой французской феноменологии»<sup>615</sup>, однако, с точки зрения Жанико, предпринятая Анри и Марионом радикализация «тавтологического мышления» является глубоко нефилософским жестом<sup>616</sup>.

В дискурсе французских феноменологов о Боге можно выделить несколько различных стратегий.

1. «Свидетельство о славе Бесконечного». Это принятие ответственности в речи, адресованной другому человеку, которое может рассматриваться как свидетельство о том, что я принимаю на себя иго заповедей, исходящих, в свою очередь, от Того, что больше или лучше, чем можно помыслить.

2. Дискурс хвалы и исповедничества: мы восхваляем Бога *в качестве* того-то. Такая форма речи сродни перформативу (событие хвалы или благословения происходит ровно в силу речевого акта «я хвалю Бога», оно не требует никакой причины).

3. «Негативная теология» (если рассматривать ее как определенную дискурсивную стратегию): постоянное саморазрушение «нормального» нарратива. Это разрушение нарратива происходит одновременно в двух направлениях: как чистая негация, попытка схватить несхватываемое, описать неопишемое, и как молитва, как свидетельство о необходимости Бога, которое всегда обращено к другому человеку.

4. Мышление Бога в качестве источника жизни и, следовательно, в качестве абсолютной среды аффицирования. Это стратегия Мишеля Анри.

5. Мышление Бога в терминах сверхфеноменальности, в терминах Дарователя любой данности. Это тот путь, который мы видим в более поздних работах Мариона.

### § 9a

#### *Левинас и мышление Бога*

Наиболее значимой среди этих стратегий оказалась философская стратегия Левинаса – самого старшего и самого талантливого из представителей «теологического поворота французской феноменологии». Именно ему адресована наиболее желчная критика Жанико: Левинас сделал из феноменологии «заложицу теологии»<sup>617</sup>, превратив ее в «метафизические заклинания»<sup>618</sup>, ведущие в «тушик логомахии»<sup>619</sup>. Более того: с методологической точки зрения философия Левинаса есть только смещение хайдеггеровского «герменевтического насилия»: слово *бытие* заменяется словом *благо* или *Бог*, затемняя дух феноменологии, с тем чтобы «полов-

чее свернуть ей шею»<sup>620</sup>. Как иронически отмечает переводчик Жанико на английский Бернар Прусак,

Жанико переворачивает сценарий «Апологии» Платона: он обвиняет Левинаса и остальных в том, что они разрушают будущность французской философии, вводя в феноменологию бога – библейского бога, который ей не принадлежит<sup>621</sup>.

Следует признать, что по крайней мере с формальной точки зрения недовольство Жанико имеет под собой основания; пытаясь бить Хайдеггера на его территории и его же оружием, Левинас во многом воспроизводит хайдеггеровские ходы мысли. Однако его зависимость далеко не сводится к замене раскрытия бытия эпифанией лика; то, что Жанико называет «заклинаниями», есть воспроизведение хайдеггеровских «заклинаний» о вопрошании, прыжке и мышлении бытия. Как и в случае с Хайдеггером, следует сначала принять всерьез и зафиксировать методический, конверсивный момент левинасовской мысли и только потом переходить к содержанию его «учения».

Итак, в чем же заключается тот аскетический сдвиг, которого от нас требует Левинас? Если пользоваться его собственными словами, то следует перейти от мышления мыслимого к «большему или лучшему», чем мыслить. Что означает эта отсылка к Ансельму, а через него – к Плотину? Левинас не просто тщательнейшим образом повторяет всю критику метафизики как онто-теологии в ее хайдеггеровском изводе. Недостаточно отказаться от мышления Бога как предмета, как того, что мне противостоит, что выставлено на выставке моего сознания. Левинас требует осуществить *практический* поворот, он требует перейти от сугубо теоретического отношения с Богом к практическому отношению с ближним. Бог, этот классический объект философской любви, «желаемое по преимуществу», ускользает от эротического желания субъекта, разворачивая его к «нежелательному» – к ближне-

му. Место поклонения священному занимает исполнение заповедей, этический праксис. Именно из этики, а точнее из этической практики, пытается Левинас «сформулировать такую модель умопостижимости, в которой оказалось бы возможным мыслить Бога за пределами онтотеологии»<sup>622</sup>.

Подчеркнем это еще раз: не достоверностью веры или религиозного опыта хочет заменить Левинас обоснованность субъект-объектного дискурса: вера, как и мнение, тоже говорит на языке Бытия<sup>623</sup>. В этом смысле фраза «я верю в Бога» ничуть не лучше фразы «я мыслю Бога»: она точно так же тематизирует Того, кто выше всякого наименования<sup>624</sup>. Иначе говоря, «лучше, чем мыслить» не есть «прыжок в веру», но «пробуждение» или «отрезвление», и как таковое оно представляет собой выход к «новой разумности». Пробуждение есть обнаружение субъектом своей исходной аффицированности, травмированности – тем, что «не сказывается в терминах наименования или упоминания». Источник аффекта, исходной травмы, которая, как и всякая травма, находится за пределами опыта сознания, Левинас обозначает как Благо или Бесконечное. Казалось бы, зачем эти прозрачные недомолвки о том, что Благо «не дремлет и не спит»<sup>625</sup>, в статье, которая так и называется: «Бог и философия»? Однако речь не идет о новом, «сообразном философии имени Бога»<sup>626</sup>, долженствующем заменить собой *causa sui*; Левинас использует эти имена-атрибуты для того, чтобы показать, *каким именно образом* осуществляется то аффицирование субъекта, которое представляет собой единственный схватываемый момент в мышлении Бога. «Бог есть благо... не потому, что он осыпает меня благами, но потому, что он прилепляет меня к благодати, что лучше, чем получать блага»<sup>627</sup>, – объясняет Левинас. Бог мыслим только через след первичной травмы, оставшийся на самой субъективности субъекта, а точнее – тот след, которым сама эта субъективность является, который она являет.

Левинас видит проблему мышления Бога как проблему субъекто феноменологическую: мышление может иметь дело только с



тем, что явлено, с феноменами, однако как явить то, что принципиально не явлено, что находится за пределами любой возможной явленности? В отличие от Хайдеггера, для которого феномен может себя в равной степени казать и утаивать<sup>628</sup>, Левинас исходит из тождества явленности и присутствия: для него феномен – это то, что доступно созерцанию. Каким же образом возможно помыслить «не доксическую, но пара-доксальную трансцендентность»<sup>629</sup>? Может ли «слава Бесконечного» быть схвачена феноменологически?

Левинас пытается построить свою собственную «феноменологию неявления» с помощью понятия гетероаффицирования. Субъект аффицирован Богом. Он обнаруживает эту аффицированность в себе в тот момент, когда отвечает Другому, ближнему; отвечает тому, кто сейчас в нужде. Но что бы субъект в этот момент Другому ни говорил, что бы ни было *высказано* в его речи, *сказывание* ответа всегда одно: *вот я*. Этот ответ не есть акт воли, но перформатив, конституирующий саму субъективность говорящего в качестве субъекта закона:

Послушание, предшествующее слышанию заповеди. Возможность анахронически обнаружить приказ в самом послушании, получить приказ от самого себя: это превращение гетерономии в автономию есть тот способ, которым случается Бесконечное – и который замечательным образом выражен в метафоре закона, написанного в совести, примиряющей (в своего рода двойственности, диахрония которой есть значение и которая в настоящем осуществляется как двусмысленность) автономию и гетерономию<sup>630</sup>.

Обращаясь к образу закона, таинственным образом написанного в сердцах (язычников, см.: Рим. 2, 15), Левинас превращает надписание в произнесение: Я превращается в Я говорящее, Я пророческое, Я, которое обнаруживает себя «автором того, что помимо меня внушено мне [свыше]», обнаруживает себя «при-

нявшим неизвестно откуда то, автором чего я сам являюсь»<sup>631</sup>. Тем самым «закон, написанный в сердце» уже не есть естественный закон человеческой природы; надписание не присутствует в сердце изначально, но совершается актом речи, признающим мою аффицированность Другим и для Другого.

Следует сказать несколько слов о проблеме начала у Левинаса. Когда Левинас говорит о начале, об ἀρχή, то что именно имеется в виду, как не «начало субъекта как такового», как «субъекта возможности, познания и выбора», такого субъекта, который живет в постаристотелевском мире, разделенном на актуальное (т. е. уже актуализированное) и потенциальное (т. е. такое, которое еще не актуализировалось или даже не может быть актуализировано)? То, что никогда не было потенциально возможным, не просто никогда не актуализируется; оно к тому же лишено бытийного статуса: это ничто, фантазия, вымысел и не более.

Начало – это начало субъекта, начало мышления в бинарной логике «могу–не могу». И одновременно начало временное. Во «Времени и Ином» Левинас говорил, что у гипостазированного существующего, этой предшествующей собственно субъекту формации, есть «свобода начала», но у нее нет способности к радикальному изменению. Ответственность – это и есть то, что в хронологическом описании жизни индивида возникает *после* самосознания и способности к выбору, но в то же время то, что смысловым образом этой способности предшествует: «Благо не является объектом выбора: оно схватывается субъектом прежде, чем у того будет время – то есть отстояние, – необходимое для выбора»<sup>632</sup>. Эта дистанция, возникающая между «мной» и «собой», характеризует первый же момент рефлексии, но абсолютная ответственность может быть мыслима только как то, что предвзвешивает любую рефлексию, не зависит от нее. Ответственность определяет Левинасом не просто как пред-изначальная, пред-исходная; она компульсивна. Другой как ближний оказывается навязчивой идеей; он все время появляется перед моими глазами, и все, что

с ним связано, приобретает исключительную и несообразную с реальностью важность. Отношение близости «работает» как одержимость или, еще точнее, как мания преследования: Другой врывается в жизнь Я так же бессмысленно и неотвратно, как навязчивая идея параноика.

Но Я может быть особым образом поставлено под вопрос Другим: не как препятствием, которое можно измерить, и не как смертью, которую можно дать самому себе. Вопреки своей невинности Я может быть подвергнуто обвинению; причем источником обвинения может стать не только насилие, но и Другой. Несмотря на обособленность, исключительность и изолированность психической жизни Я, Другой именно как Другой тем не менее «неотступно преследует» его.

Близкий или далекий, он возлагает на Я ответственность – неоспоримую, как травма: ответственность, которой Я не принимало, но от которой не в силах уклониться, укрывшись в себе. Будучи сведено к молчанию, Я все еще отвечает – по сю сторону логоса, словно его голос располагает регистром, запредельным нижнему или верхнему звуковому порогу. Субъект несложнаем – ибо он есть не подлежащий обмену *заложник* других<sup>633</sup>.

Позволим себе литературную аллюзию, которая, на наш взгляд, достаточно хорошо поясняет мысль Левинаса. Подобную же одержимость другим человеком, его странной значимостью описывал и Пастернак в «Детстве Люверс». Мы позволим себе привести достаточно большой фрагмент, заканчивающий повесть.

Он ошибался. То впечатление, которое он предположил, к делу несколько не шло. Он не ошибся. Впечатление, скрывавшееся за всем, было неизгладимо. Оно отличалось большею, чем он думал, глубиной... Оно лежало вне ведения девочки, потому что было жизненно важно и значительно, и значение его заключалось в

том, что в ее жизнь впервые вошел другой человек, третье лицо, совершенно безразличное, без имени или со случайным, не вызывающее ненависти и не вселяющее любви, но то, которое имеют в виду заповеди, обращаясь к именам и сознаниям, когда говорят: не убий, не кради и все прочее. «Не делай ты, особенный и живой, – говорят они – этому, туманному и общему, того, чего себе, особенному и живому, не желаешь». Всего грубее заблуждался Диких, думавши, что есть имя у впечатлений такого рода. Его у них нет.

А плакала Женя оттого, что считала себя во всем виноватой. Ведь ввела его в жизнь семьи она в тот день, когда, заметив его за чужим садом и заметив без нужды, без пользы, без смысла, стала затем встречать его на каждом шагу, постоянно, прямо и косвенно и даже, как это случилось в последний раз, наперекор возможности. Когда она увидела, какую книгу берет Диких с полки, она нахмурилась и заявила: «Нет. Этого я сегодня отвечать не стану. Положите на место. Виновата: пожалуйста». И без дальних слов, Лермонтов был той же рукой втиснут назад в покосившийся рядок классиков.

Люверс все время думает о Постороннем (а Другой – всегда посторонний, всегда чужак, всегда иностранец, дальний и тем самым ближний), она встречает его «на каждом шагу, постоянно, прямо и косвенно и даже, как это случилось в последний раз, наперекор возможности» и видит (а точнее, следы своей связанности с ним) на вещах – потому и Лермонтов, и Демон теперь всегда связаны с Цветковым, преследовавшим ее в ее детской «невинности» и алиби, как Демон преследовал Тамару, – но ее горе по поводу его смерти никак не связано с «не сбылось» влюбленности. Сбылось все, что могло и должно было сбыться: в том-то весь и ужас. Другой становится Другим, точнее, осмысляется как таковой, только ввиду своей смертности: тот, кто умер, тот, кто смертен, – тот и есть Другой, и поэтому Люверс так легко догадывается о том, кто именно погиб. Однако появле-

ние этического субъекта происходит только как принятие своей вины (несмотря на полную невиновность, на алиби). Она чувствует, что виновата в том, что между ней и им, а значит, между им и всеми, кто ее окружает, установилась связь. Сама эта связь, близость и есть постановка Другого под угрозу: теперь он стал не «кем-то», не «человеком вообще», «знакомым репетитора», а единственным и уникальным, и его аннигиляция, уничтожение открывается во всей своей чудовищной значимости как смерть *единственного в своем роде*. Два учителя у Люверс: Диких и Цветков, земной и небесный. Земной думает, что она влюблена и что это сентиментальность, чувствительность, но дело не в эротическом переживании: Люверс в этот момент получает урок от другого Учителя, урок ответственности. Да, Цветкову не было места в ее собственном прошлом; их отношения не имели начала, момента начала, и произошедшее с Цветковым не может быть поставлено ей в вину. Но хотя она не виновата, она обнаруживает себя ответственной за то, что случилось. Здесь невозможно не вспомнить слова Левинаса:

Тому, чтобы быть обязанным к ответственности, нет начала. Нет не в смысле какой угодно длительности или такой длительности, которая выдает себя за вечность... но в смысле *непреобразуемости в принимаемое настоящее*. Речь идет не о чисто негативном понятии, а о такой ответственности, которая не вмещается в границы свободы, – об ответственности за других. Она есть след прошлого, которое не подлежит настоящему и воспроизведению в настоящем, – *след внепамятного прошлого*<sup>634</sup>.

Но Люверс не падает в обморок, не прячется от случившегося за бессознательностью потери сознания: она принимает на себя ответственность за случившееся и совершенно по-левинасовски (или просто по-библейски?) отзывается на вопрос Диких: «Я тут» (*te voïci, хинени*).

Левинас настаивает на том, что в качестве заповеди, которую «я даю себе своими устами»<sup>635</sup>, мой ответ другому есть свидетельство, «свидетельство о славе Бесконечного», поскольку у заповеди есть автор, Дарователь заповеди. Но в то же время Бог, Тот, Кто заповедал нам быть ответственными друг за друга, не является в тот момент, когда я говорю: «Вот я». Этими словами субъект не выводит Бога «на сцену» истории, не делает его участником нарратива. Происходящее в «вот я» происходит между мной и моим ближним, а не между мной и Богом. Бог лишь определенным образом подразумевается, упоминается в тот момент, когда я отвечаю ближнему: «Вот я». Левинас пишет: «Знак этой самой значимости, поданный другому, “вот я” обозначает меня во имя Божие на службу человекам»<sup>636</sup>. Пророчески отвечая «вот я», субъект обнаруживает, что некогда, в диахроническом, вне-памятном прошлом синайского откровения принял на себя обязательства перед собеседником, причем обязательства бесконечные, ничем не ограниченные. Но одновременно это *обозначение во имя Господне* «ни с чем меня не идентифицирует кроме звука моего собственного голоса, движения моего собственного жеста»<sup>637</sup>. Бог вовлечен в мою речь к Другому, но в то же время Он не дан ни в каком опыте, ни в подобии опыта: свидетельство есть «взрыв опыта изнутри»<sup>638</sup>. Оно не являет Бесконечное субъекту речи, но делает из него самого – свидетеля.

### § 9b

#### *Проект постфеноменологической метафизики в работах Ж.-Л. Мариона*

Это же стремление заменить хайдеггеровскую «истину раскрытия» перформативной «истиной мученичества»<sup>639</sup> мы встречаем и в ранних работах Ж.-Л. Мариона, в частности в «Идоле и дистанции», в первой книге, где Марион выступает не как специалист по истории философии, а как оригинальный мыслитель. И пер-

вые строки этой, первой, работы задают тон всему последующему: «Итак, остается допрашивать». Марион определяет себя как ученика Хайдеггера не только в силу фактического преемства (он учился у Жана Бофре), но и выбором чисто словесным. Однако Хайдеггер собирается допрашивать *у...*, все его размышления о вопрошании в начале «Бытия и времени» подчинены одной задаче: вывести на свет не только сущее (опрашиваемое), но и бытие (спрошенное). Марион собирается допрашивать высказывание, т. е. разбирать, когда и при каких обстоятельствах это высказывание мыслимо, «имеет смысл». Как мы увидим из последующего, марионовское вопрошание есть вопрошание сугубо логическое, в какие бы хайдеггерианские одежды он ни облакал свою (вполне законную) задачу.

Итак, Марион изучает логическую структуру высказывания «Бог мертв», принадлежащего некоему безумцу<sup>640</sup>. Для того чтобы это высказывание могло быть истинным или ложным, необходимо, чтобы субъект высказывания, «Бог», был должным образом определен. Однако проблема заключается в том, что любое понятие «Бога» исключает Его смертность; значит, мы имеем дело с необходимо противоречивым высказыванием. Особой философской новизны в этом рассуждении как таковом, вообще говоря, нет; тот факт, что несуществование Бога невозможно логически непротиворечиво помыслить, был известен еще Ансельму<sup>641</sup>. И кстати, его «несть Бога» тоже произносит безумец, но не тот безумец, о котором шла речь у Ницше и Хайдеггера, а библейский безумец – глупец<sup>642</sup>. Однако Марион слегка модифицирует классическую схему рассуждения: оказывается, что высказывание «Бог мертв» сообщает нам нечто о «Богe», который собственно Богом не является, а является его субститутом, подменой – идолом. Так тема идола, «Бога», который через различные утверждения «о Боге» входит в язык и мышление, подменяя собой Бога Живого, становится одной из двух главных тем для Мариона, к которой он будет возвращаться все снова и снова.

«Идол» (который, в свою очередь, противопоставляется «иконе») – это не просто «кумир», изображение бога. Идол является идолом не потому, что он нечто изображает, а потому, что зритель, узнавая в изображенном божество, преобразует изображение в кумир. Иначе говоря, идол является идолом не потому, что предметом изображения является неизобразимый Бог, а потому, что мы видим, опознаем в этом изображении Того, кто выше всякого изображения. В работе 1977 г. Марион еще не прибегает к феноменологической терминологии, которая станет определяющей для его следующих работ, однако сердцевина аргумента остается той же: идол не есть краска и дерево, глина или мрамор; идол – это «зримый образ»<sup>643</sup>, т. е. «особый способ бытия сущего»<sup>644</sup>. Или, если немного сдвинуть терминологию, особый модус созерцания, интенциональной направленности на эстетический предмет.

«Взгляд творит кумира, а не кумир – взгляд; это значит, что кумир [полностью] наполняет своей зримостью интенцию взгляда, который не жаждет ничего, кроме зрения», –

пишет Марион<sup>645</sup>. Иначе говоря, идол есть эстетический предмет, указывающий на божественное; и это указание интендируется Я с абсолютной, почти невыносимой полнотой созерцания. Эта насыщенность созерцанием достигается ценой «фиксации взгляда» на определенном интенциональном переживании, данном во внутреннем (фантазийном) восприятии. Что же это за фантазия? Это наша фантазия божественного, которую Марион (со свойственной ему броскостью) называет «невидимым зеркалом». Марион пишет:

В обличье бога идол возвращает нам опыт божественного. Идол не походит на нас; он походит на божественное, которое мы переживаем, и находит для него выражение в некотором боге, дабы мы могли его увидеть<sup>646</sup>.



Иначе говоря, идол есть своего рода феноменальная «потенциальная яма», которая затягивает зрителя (идолопоклонника!) в сферу его собственных переживаний, в его собственное Я; на феноменологическом языке Марион описывает идол как феномен, который «показывает себя, только приводя *меня* ко *мне* самому, то есть радикально индивидуализируя Я»<sup>647</sup>.

Итак, кумир есть зеркало, отражающее наш собственный опыт божественного, – опыт, данный нам в переживании жизни и смерти, мира и войны, красоты и любви<sup>648</sup>. Но поскольку этот опыт всегда и сущностно мой, то я оказываюсь в плену у самого себя; «тот бог, чье пространство явленности измеряется взглядом, который может его вынести, – и есть идол»<sup>649</sup>. Иначе говоря, всякий раз, когда мы меряем Бога собственной (пусть и исключительно благочестивой) меркой, мы нарушаем заповедь «не сотвори себе кумира»<sup>650</sup>. Поэтому, объясняет Марион, так называемое благочестие зачастую является лишь формой поклонения идолам, причем гораздо более опасной, чем открытое богоборчество тех, кто провозглашает «смерть Бога»:

Идолопоклонничество пытается с положительной стороны представить то, что богохульство подает с плохой стороны; богохульство *злословит* Бога тем же, чем идолопоклонство, как ему кажется, *благословит*; ни то ни другое не видит, что они говорят одно и то же; не важно, хорошо или плохо, потому что вопрос заключается в том, может ли вообще имя собственное присвоить Бога или «Бога»; бессознательное богохульство идолопоклонничества может быть по-настоящему разоблачено, только если будет выявлено и бессознательное идолопоклонничество богохульства<sup>651</sup>.

Идол как то, что соразмерно мне и моим возможностям, включает трансцендирование, выход к «по ту сторону», поскольку в нем нет места никакой неожиданности, никакой новизне; присущая ему инаковость носит сугубо относительный, ограниченный

характер. Однако именно эта ограниченность и создает привлекательность идолопоклонничества, особенно в политической сфере: поклоняясь политическому идолу (фюреру, великому кормчему или лучшему другу советских физкультурников), идолопоклонник может быть уверен, что ничего неожиданного (т. е. дурного) не случится с любимым образом и, значит, с контролируемым им миром<sup>652</sup>. Однако Марион не ограничивается политическими импликациями, он хочет показать, что любое понятие Бога есть привязка Его к горизонту собственного понимания и схватывания. Любая фиксация Бога, которую представляет нам онтоотеология: «моральный бог христианства», «высшая ценность», *causa sui* или *ens supremum*, есть в конечном итоге «понятийный идол».

«Идолу» Марион противопоставляет «икону», которая также является своего рода «знаком», имеющим отношение к божественному<sup>653</sup>; однако в случае иконы это указание осуществляется совершенно другим способом. В отличие от идола, указывающего на божественное или «Бога», икона указывает не на Бога, а на Его трансцендентность, Его принципиальную недостижимость. Иначе говоря, икона изображает, описывает именно неизобразимость, «неописуемость» Того, кто на ней изображен.

Каким же образом Марион преобразует это вполне традиционное<sup>654</sup> богословие иконы в религиозную философию, в которой есть место «иконическому мышлению»? С нашей точки зрения, это один из самых принципиальных моментов не только этой книги, но и всей последующей работы Мариона, и поэтому нам хотелось бы остановиться на нем подробнее. На помощь Иоанну Дамаскину приходят Левинас, Деррида и Хайдеггер; фирменный стиль Мариона заключается в умении сочетать трудносочетаемое. Марион пишет: «Икона прикрывает и открывает то, что служит ее основанием: дистанцию, разделяющую в ней божественное и его лик»<sup>655</sup>. Как и у Левинаса, «эта дистанция одновременно непреодолима и преодолена»<sup>656</sup>. Дистанция Бога, говорит Марион, «одновременно сближает и удаляет»: удаляет потому, что только «бесконечное

удаление дистанции позволяет уцелеть в бесконечной близости Бога», и сближает тем, что «оберегает также самую неуклонную близость к тому, что мы уже не в силах превратить идола»<sup>657</sup>. Если идол является знаком божественного самого по себе, то икона, говорит Марион, указывает не на божественное и даже не на Бога, а на то расстояние, которое нас от Бога отделяет. Икона выполняет в точности ту же функцию, что и левинасовская «идея-бесконечного-во-мне»: «Трансцендентность Бесконечного по отношению к отделенному от него Я, измеряет, если можно так выразиться, саму его бесконечность. Дистанция, разделяющая *ideatum* и идею, составляет тут само содержание *ideatum*'а»<sup>658</sup>. В «Боге без бытия» Марион выражает свою мысль еще более левинасовским языком: «Икона не признает никакой меры кроме собственной бесконечной безмерности»<sup>659</sup> (ср. у Левинаса: «безмерность, измеряемая Желанием, есть лик»<sup>660</sup>). В более поздних работах, в частности в «Об избытке», сходство «иконы» с левинасовским «ликом» становится еще более явным: лик есть «другое описание того же самого феномена»<sup>661</sup>, хотя, разумеется, описание недостаточное и неполное.

Итак, икона есть знак, относящийся к божественному, но этот знак не есть значение, которое я сам конституирую в каком бы то ни было контексте, нарративе или горизонте<sup>662</sup>, но, напротив, то, что воздействует на Я, лишая его функции «центра управления полетом». Именно воздействие на Я (которое в книге «Об избытке» Марион называет «контринтенциональностью») и отличает идол от иконы, которая «смотрит» на зрителя и своим взглядом преобразует саму его субъективность. Иначе говоря, не идолопоклоннический, не кощунственный, а «иконический» дискурс возможен только в той мере, в которой инициатива отдается самому Богу, но не богу философов и ученых, а Богу Авраама, Богу Исаака, Богу Иакова:

Не мы достигаем Бытия, а оно само нисходит к нам как один из даров Немыслимого. Это означает: не идолы отныне служат по-

средниками в нашем отношении к «Богу», а мы сами непосредственно призваны посредничать в искаженном отношении идолов к Богу. Бог философских дискуссий уступает свое место: нагими и беззащитными стоим мы перед безликим Богом. Мы больше не видим его в привилегированном лике идола; он сам на нас взирает и призирает, удерживая под своим незримым взглядом<sup>663</sup>.

Именно божественное (воз)действие, и оно одно, позволяет субъекту выйти за пределы апофантического, предикативного дискурса в «иную речь»<sup>664</sup>. Отныне задача философа (или все еще богослова?) формулируется так: о Боге молчать нельзя, но говорить о Нем нужно так, чтобы в дискурсе было место «юрродству проповеди»<sup>665</sup> и «слову о Кресте»<sup>666</sup>. Именно это и означает говорить о божественном божественно<sup>667</sup>.

Таким образом, Марион как богослов и христианин обещает выполнить требование Хайдеггера «всерьез отнестись к слову апостола и сообразно ему – к философии как глупости»<sup>668</sup>. Иначе говоря, речь идет о том, чтобы отказаться от философии как только теоретического упражнения мысли и ввести внутрь сугубо теоретического, методического момента элемент праксиса. Форма этого праксиса может быть различной: праксис вопрошания в случае Хайдеггера, праксис этический в случае Левинаса, праксис религиозный в случае Мариона. Однако заданное Хайдеггером направление «прочь от обеспеченности» возможно только тогда, когда философ ставит под вопрос в первую очередь самого себя и свое собственное притязание на любое предшествующее знание – философское или религиозное. Марион обещает «принять всерьез, что Бог может изначально явиться нам и достигаться лишь при условии радикальной инверсии»<sup>669</sup> дискурса в некое безумие, которое отвергается эллинской мудростью, т. е. философией, и он просит поверить, что сознает «все безумие и опасность, претенциозность и тщету этого предприятия»<sup>670</sup>. Более того, он выступает своего рода проводником, который сможет ввести читателя «в серьезность

безумия»<sup>671</sup>. В чем же заключается это обещанное им безумие, или, точнее, глупость? В отвержении идолопоклонства онтоотеологии (поскольку «“Бог” онтоотеологии есть не что иное, как идол, представляющий метафизически помысленное Бытие сущего») и в выходе к «иной речи», к «иконическому» дискурсу. Концепция «другого дискурса», разрабатываемая Марионом в этой книге, заслуживает пристального внимания, однако хотелось бы задать другой вопрос: удастся ли ему завещанный Хайдеггером отказ от любой предзаданности, в том числе от предзаданности религиозными текстами и религиозным опытом? Ведь если верить Хайдеггеру, успех или неуспех всего философского предприятия, затеянного Марионом, зависит от того, удастся ли ему сдержать свое обещание, удастся ли «тронуться»<sup>672</sup> и выпрыгнуть из безопасности веры. Вопрос о том, удастся ли Мариону его философско-аскетическая задача, следует оставить открытым, но его герменевтическая стратегия «бить врага на его территории и его же оружием», заимствовать у Хайдеггера, Левинаса и Деррида наиболее яркие философские идеи и аранжировать их так, чтобы они выражали базисные христианские интуиции, представляется нам все же достойной скорее апологета, но отнюдь не настоящего философа.

Действительно, вся борьба Мариона с онтоотеологией производится в следе Хайдеггера, однако в следе Хайдеггера, понятого достаточно формально. Логика Мариона такова: если, как показал Хайдеггер, онтоотеологическое мышление неизбежно побеждает везде, где Бог является объектом предикативного дискурса, значит, надо научиться говорить о Боге без предикации. Или вне предикации. Или хотя бы так, чтобы предикация не играла в этом дискурсе никакой существенной роли. Марион пишет:

Радикально воспрещая рассматривать Бога как объект или как высшее сущее, дистанция, если угодно, ускользает от последнего воплощения объектного языка: от закрытия дискурса и исчезновения референта. Если же мы предпочитаем утверждать, что Бог вновь

вступает в игру референции, то ее нужно понимать с таким количеством оговорок (референт, не имеющий статуса объекта, и т. д.), что в этом случае сам референт принимает в себя зияние дистанции<sup>673</sup>.

Каким же именно способом мы можем говорить о Боге, «не замалчивая его» и в то же время не впадая в различные формы идолопоклонничества? Апофатический дискурс, путь мистического восхождения посредством отрицаний может сохранить нас от «первого идолопоклонства», но если эти отрицания будут лишь категориальными отрицательными высказываниями, то отрицательный дискурс будет в конечном итоге направлен туда же, куда и положительный – на достижение сущности Бога<sup>674</sup>. «Отрицание становится незнанием, потому что ум испытывает в нем лишь инверсию категориальности на фоне идолатрической наивности»<sup>675</sup>. Иначе говоря, абсолютизация апофасиса приводит к идолопоклонничеству, но другого сорта: «истинной» апофатического дискурса *самого по себе* является «атеизм»<sup>676</sup>. Апофасис приемлем только как прелюдия к «третьему пути», на котором отрицание, как и утверждение, приобретает другой статус.

Значит, надо научиться строить речь по-другому, выйти к «иному способу речи»<sup>677</sup>; «перейти от такой модели языка, в которой говорящий овладевает смыслом, к такой модели, где он... принимает смысл»<sup>678</sup>, объясняет Марион. Другими словами, от речи, которую ведет субъект, конституирующий смысл, Марион (вслед за первопроходческой стратегией Левинаса) предлагает перейти к речи, в которой смысл приходит от Другого, от Собеседника. И, как и в случае Левинаса, именно адресность коммуникации оказывается тем, что преобразует самого говорящего. Втора Левинасу, Марион пишет: «Высказывание произносится, но всегда в рамках метаязыка, который включает говорящего в само определение высказывания»<sup>679</sup>.

Вместо того чтобы быть предметом разговора, Бог становится Тем, к Кому обращено слово; и это слово – хвала, благодарение

и славословие. Мы можем называть Бога различными именами – в молитве, и это не будет предикацией, потому что эти имена сами по себе есть дар Именуемого. Молитва, которая, согласно Аристотелю, не может быть истинной или ложной, не есть апофансис, не есть предикация, и следовательно, в ней отсутствует превращение предикацируемого в объект и тему дискурса. Хотя в молитве и наличествует определенная референция, она в то же время «принимает в себя зияние дистанции»<sup>680</sup>, это не есть попытка набросить сеть концептуального мышления на невысказанное; напротив, в молитве, которая подразумевает именование, «имя приходит к нам в мыслимом как невысказанное, ибо сообщается нам самим невысказанным»<sup>681</sup>. Молитва как беседа с Именуемым есть род праксиса, который преобразует молящегося, потому что в молитве можно просить лишь Взыскуемого и силой Взыскуемого<sup>682</sup>. Однако славословие – тоже молитва, и поэтому мы можем воспевать Его *как...* (Единого, Всеблагого, Милосердного), не впадая при этом в предикацию, пусть даже и отрицательную. «Хвала, – пишет Марион, – играет роль языка, приспособленного к дистанции, иконически включающей в себя сам язык... оговорке “как” (отрицанию предикации) соответствует атрибуция хвалы»<sup>683</sup>. В то же время славословие (хвала), хотя нечто и совершает, не есть в чистом виде остинковский перформатив, потому что полномочия говорящего зависят не от обстоятельств, а лишь от самого Взыскуемого:

Осуществление перформативного акта взыскания зависит здесь не только от взыскующего; взыскующий может и должен взыскивать лишь в том, что его возглавляет и ему предшествует в опережающей его дистанции: во Взыскуемом<sup>684</sup>.

Говоря словами Псалмопевца, «близок Господь ко всем, призывающим Его»<sup>685</sup> – каждый может искать Взыскуемого, ибо это не сам он ищет, а лишь сила Духа Святого, действующего в нем. И эта сила Духа Святого и есть, согласно Мариону, иллоку-

тивная сила славословия в качестве перформатива, то, что делает славословие собственно действенным. «Как» славословия позволяет трансформировать региональность, свойственную любой предикации, в освященный и творимый самим Взыскуемым катафасис. Именно в славословии должным образом осуществляется ансельмовское «лучше, чем мыслить», потому что в нем соединяется несоединимое – мольба и (на)именование, перформативная действенность и описание.

Тезис Мариона о том, что славословие есть молитва, был подвергнут критике в статье Деррида «Как не говорить»<sup>686</sup>. Как, спрашивает Деррида, мы можем утверждать, что славословие есть молитва и, следовательно, находится вне различия на истинное и ложное, если само это славословие может быть христианским или нет, православным или нет, «правильным» (в каком бы то ни было смысле) или нет? Но если возможно поставить вопрос о «правильности» хвалы, то в ней сохраняется структура предикативного утверждения. И в своих более поздних работах Марион уже не говорит о не-предикативности хвалы; его теория другого дискурса, «иной речи» смещается в направлении имянаречения, исповедания веры и свидетельства, где ей, собственно, и место.

В чем же заключается задача Мариона, когда он рассуждает о действенности хвалы и позже исповедания веры? Проблема-тика, с которой имеет дело Марион, располагается вовсе не в теории языка, а в теории субъективности. От языка к метаязыку, от перформатива к метаперформативу, от субъекта «я мыслю» к субъекту «я говорю» – таков путь, который предлагает Марион.

Другими словами, «правильный» («иконический») дискурс о Боге вовлекает в игру самого говорящего, хвалящего, молящегося; он преобразует суверенную субъективность смыслонаде-ляющего субъекта в пассивную субъективность свидетельства и мученичества. «Хвала тем определеннее разыгрывается как перформатив, что она самым радикальным образом выводит высказы-вание за пределы высказывающего»<sup>687</sup>. Иначе говоря, речь идет



о том, чтобы сместить субъекта, произносящего высказывание, с его «руководящей должности» и аффицировать его самим этим высказыванием.

Метаперформативный акт исповедания веры осуществляет радикальное воздействие на говорящего (и слушающего свой собственный голос); здесь мы видим воспроизведение схемы «аффицированность собственной речью», которая находится в центре французских феноменологических исследований в 1960–1970-е гг. Однако остиновская теория перформатива, привлекаемая Марионом, предполагает, что перформатив является «успешным» только тогда, когда у говорящего есть соответствующие полномочия: только судья может произнести формулу, заключающую брак<sup>688</sup>, только священник может служить мессу. Когда христианин – исповедник или мученик – произносит «Я исповедаю Иисуса Христа Господом», откуда берутся у Я, произносящего это высказывание, полномочия осуществить этот речевой акт? Только Тот, Кто сказал «Аз есмь Сущий», имеет такие полномочия; и только усыновление в Духе позволяет христианину произнести как свои собственные слова это высказывание, которое, собственно, и делает его христианином. Высказывающийся «семантически» определяется «посредством высказывания, которое он должен произвести»<sup>689</sup>. Исповедание веры, исповедание сыновства возможно только в той мере, в которой оно осуществляется Духом Божиим, действующим в говорящем и усыновляющим его Отцу. Иначе говоря, иллокутивная сила исповедания веры осуществляется, согласно Мариону, силой Отца: «Исповедание веры происходит через исповедника, но приходит издалека и идет далее него»<sup>690</sup>. Другими словами, то вовлечение Бога в дискурс, о котором говорит Марион, подразумевает прямое действие Бога, и в этом заключается отличие его философии от философии Левинаса, где Бог есть лишь место смысла, но сам Он не делает ничего.

Концепция феномена-агента, феномена, который существует вне редукции<sup>691</sup>, с одной стороны, и способен оказывать

радикальное воздействие на субъект – с другой, позволяет Мариону построить новую феноменологию данности, которая, как он сам утверждает, должна заменить (relever) теологию. Будучи учеником Жана Бофре, т. е. в некотором смысле философским «внуком» Хайдеггера, Марион (в лучших традициях истории философии) решается «подвергнуть испытанию учение нашего отца»<sup>692</sup> Хайдеггера и преодолеть преодоление метафизики. Место ниспровергнутой Хайдеггером *metaphysica specialis*, пытавшейся подменить Бога Откровения «высшим сущим» или «первопричиной», предлагается занять феноменологии, которая, согласно Мариону, предоставляет философии возможность «мыслить Бога разумно»<sup>693</sup>, не впадая при этом в онтотеологию. Феноменология, пишет Марион, может и должна заменить онтотеологию, потому что феноменология данного-сущего обходится без понятия основания и обоснования. «Именно потому, что феномен является данным-сущим, у него нет “почему”»<sup>694</sup>. Таким образом, феноменология рассматривается Марионом как область, включающая в себя метафизику:

...феноменология не столько преодолевает метафизику, сколько оставляет формальную возможность предоставить метафизику самой себе; граница между феноменологией и метафизикой проходит внутри феноменологии: метафизика представляет собой ее высшую возможность<sup>695</sup>.

В интерпретации Мариона феноменология вообще становится своего рода инструментом, который позволяет одновременно снять и вывести на свет новую *metaphysica generalis* как «высшую и последнюю стадию» феноменологии. Феноменология достигает этого в силу того, что она обнаруживает совершенно новую сферу исследований, не сводящуюся к какому-либо региону бытия, – сферу данности. Эта данность может быть соразмерна субъекту – как, например, это происходит в случае того привилегированного

способа данности, которым является «данность объектом». Однако она может быть и «больше», чем способность субъекта воспринимать эту данность, «познавать» ее понятийно. В случае подобной сверхданности, данности-с-избытком, мы имеем дело с «насыщенными феноменами». Бог – это один из них. Насыщенный феномен в качестве того, что дано, конституирует Я. Я перестает быть агентом, «производителем истины» и становится лишь свидетелем разворачивающегося перед ним зрелища<sup>696</sup>. Задача Мариона как «христианского феноменолога» заключается в том, чтобы связать феноменологическое понятие *данности* с богословски нагруженной философией *дара*: то, что дано, дано как дар.

Однако позволяет ли эта конструкция говорить о Марионе как о специфически христианском мыслителе? Аффигированность своей собственной речью, которая трансформирует говорящего и определенным образом определяет его как того, кто всегда уже был тем, кем он становится в момент произнесения этих слов, является темой размышления для многих французских мыслителей от Лакана до Деррида. Наиболее четко она выражена у Левинаса, в его описании свидетельства о славе Бесконечного, когда субъект обнаруживает себя всегда уже абсолютно ответственным за другого в тот момент, когда он отвечает «вот я». Марионовская дескрипция исповедания веры (мученичества, свидетельства), разумеется, отличается от описаний свидетельства о славе Бесконечного у Левинаса, но не существенным, не «радикальным» (если воспользоваться любимым словом Мариона) образом.

«Идол и дистанция», книга, вышедшая в 1977 г. и с тех пор неоднократно переиздававшаяся, переведенная на другие языки, положила начало влиянию Жана-Люка Мариона как философа и богослова. Однако разве не писал он сам на одной из первых страниц этой работы, что «права нашего начинания – как начинания богословского, не литературного – удостоверяется не чем иным, как его провалом»<sup>697</sup>? Обещанного провала не состоялось, но является ли публицистический успех Мариона его успехом

сущностным – философским и/или богословским? Не является ли попытка утверждения «Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов – безумие» в качестве «единственной нормы»<sup>698</sup> проявлением той же самой σοφία τοῦ κόσμου, мудрости мира сего? Иначе говоря, не является ли подобная попытка синтеза философии и веры двойным кощунством – обличенным ап. Павлом кощунством благонамеренности с точки зрения веры, обличенным Хайдеггером кощунством безмыслия, «круглым квадратом» и «сущим недоразумением» с точки зрения философии?

Нельзя не отметить, что феноменологическая концепция Мариона прекрасно приспособлена для дескрипции эстетических феноменов как таковых; недаром свои внетеологические примеры «насыщенных феноменов» – возвышенное, абстрактная живопись – Марион берет именно из области эстетического восприятия<sup>699</sup>. Вопрос, однако, следует поставить по-другому: насколько допустимо использовать для мышления Бога схемы, заимствованные у феноменологии живописи? Не представляет ли собой марионовская «метаметафизика» попытку эстетизировать сферу собственно теологического?

### § 9с

#### *Аффицированность собственной речью в работах Ж. Деррида*

Совершенно по-другому Бог возникает в философии Деррида. Действительно, если Марион говорит о *возможности*, легитимности, правомочности наконец-то с помощью феноменологии говорить о Боге, если Левинас, вслед за Ансельмом, исходит из того, что Бог *уже* присутствует в мышлении, и этот факт определенным образом отражается в философии, то Деррида двигается ровно в обратном направлении. Деррида начинает с того, что у нас есть определенный дискурс, будь то дискурс политический или

дискурс «негативной теологии». Эти формы дискурса в их историческом бытовании подвергаются анализу, который показывает, что в этих дискурсивных стратегиях Бог определенным образом порождается. И именно это порождение Бога в различных его формах – Бог сакральный, Бог – гарант клятвы и общественного договора или тот Бог, которому адресована молитва, – является фактически главной темой последних работ Деррида.

Интерес Деррида к негативной теологии связан с его собственной философской задачей. Действительно, «деконструкция» как метод, превосходящий порядок и структуру предикативного дискурса, был сразу же осознан как родственный методу отрицательных определений, которым пользовались христианские мистики. Деррида пишет:

...в силу более или менее оправданной аналогии, мы сможем опознать ряд черт негативного богословия, черты его семейного сходства, во всяком дискурсе, который по видимости обращается к подобной риторике негативного определения, бесконечно удлиняя апофатические предосторожности и предостережения<sup>700</sup>.

Другими словами, хотя мистики говорили о Боге, в то время как деконструкция говорит о тексте (следе, письме, различии, фармаконе и проч.), но не предметом – не Богом! – определяется негативная теология, а методом – тем, *как* мы говорим о том, о чем мы говорим, – как по Гуссерлю феноменология определяется не предметом феноменологического рассмотрения, а самим феноменологическим методом, который в известном смысле этот предмет порождает. Деррида настаивает на том, что путь отрицательных определений есть не просто риторический прием, не просто воспроизведение определенной дискурсивной техники, но подлинно философский метод, который подразумевает «доступ к истине» путем трансформации субъекта, путем конверсии. Своеобразие философского метода позднего Деррида заключается в наборе

определенных технических приемов, предназначенных для того, чтобы заставить читателя эту философскую конверсию пережить.

Возражая тем, кто видит в деконструкции «риторику неудачи», которая маскирует техникой негативного богословия большие амбиции и неученое незнание, Деррида пишет:

...как отрицательное богословие, так и то, что делаю я, не позволяют смешать себя с техникой, которую можно симулировать, пародировать или механически повторить <...> Негативное богословие – как и то, что делаю я, – ускользает от этого благодаря молитве, предшествующей негативным утверждениям, а также благодаря обращению к другому, к Ты, которое представляет собой не одну только преамбулу и не просто методическое начало опыта<sup>701</sup>.

Иначе говоря, в дискурсе отрицательного богословия всегда сущностным образом присутствуют молитва и обращенность к другому; и именно эти адресные, молитвенные, просительные моменты, составляющие практическое основание дискурса негативной теологии, и есть то, что делает негативную теологию философией, а не голым риторическим упражнением. Вовсе не последование отрицательных определений, но именно эти, достаточные эпизодические, однако постоянно присутствующие в мистических текстах обращения<sup>702</sup>, в которых проявляется адресность речи, обращенной к Богу и ближнему, составляют, согласно Деррида, суть негативной теологии. Дискурс отрицательного богословия не может быть безличным, не может быть *parole de personne*<sup>703</sup>, ничьим словом, потому что он всегда направлен к двум адресатам – к Богу и ближнему.

Эти моменты адресности, моменты обращения к читателю и слушателю, которые очень часто, почти навязчиво присутствуют в текстах и выступлениях самого Деррида, играют принципиальную роль. Деррида, разумеется, отдает себе отчет в том, что молитва

и зывание, апострофа и надписание могут быть сымитированы, воспроизведены чисто технически, однако он считает, что этот риск парадоксальным образом является «своего рода шансом»<sup>704</sup>. Эти слова надо применить не столько к Псевдо-Дионисию или Ангелусу Силезиусу, сколько к нему самому. Это он, Жак Деррида, обращается к читателю и говорит: верьте мне! Я, Деррида, свидетельствую вам, что дело обстоит таким-то образом; я могу заблуждаться, но в то же время я абсолютно искренен! Я обращаюсь к вам не для того, чтобы мои тексты обладали определенным техническим совершенством, не для этого я добавляю маленькое надписание «добро пожаловать»<sup>705</sup> или «простите меня»<sup>706</sup>. Дело не в том, что Деррида хочет, чтобы его текст оказался вписан в определенную традицию, в определенный корпус, и потому придает ему такие-то и такие-то формальные признаки. Напротив, Деррида говорит: я свидетельствую о том, что то, что я делаю, – это всерьез, и как всякому свидетельству вы верите подобно тому, как вы верите в чудо, точно так же вы должны верить и мне<sup>707</sup>.

Для Деррида сущность любой речи – это в широком смысле слова свидетельство; свидетельство, которое он называет «аксиологическим перформативом». Всякий раз, когда мы обещаем (а обещаем мы всегда) и нарушаем обещание, просим прощения и прощаем и даже просто приветствуем, мы совершаем определенное действие перформативного характера. Эти речевые акты не всегда являются успешными, если воспользоваться классификацией Остина, но они все равно произносятся и происходят – даже если мы не уполномочены совершать какие-то действия, мы всегда уполномочены обещать, прощать и приветствовать<sup>708</sup>. Конечно, можно было бы их не использовать, а только упоминать в философской речи, но Деррида убежден в том, что это невозможно. Характер «речевого акта», присущий реальной адресной коммуникации, вовлечение Бога в дискурс, порождение Бога в дискурсе в качестве того, что обеспечивает перформативу его способность нечто «делать», – это тот практический, и в некотором смысле

эмпирический момент, который нельзя редуцировать полностью. «Аксиологический перформатив» можно профанировать, что для Деррида, который в этом смысле является твердым гегельянцем, лишь в очередной раз подтверждает лежащую в его основе иллокутивную сакральную силу, но полностью редуцировать его к простому нарративу нельзя.

Требование доверия, которое и воспроизводится, и анализируется в «теологических» работах Деррида, оказывается инструментом философской конверсии не только и не столько автора, сколько читателя, который волей-неволей оказывается одним из действующих лиц разыгрываемой Деррида философской драмы. В соответствии с тезисом о том, что упоминание (*mention*) не может полностью исключать употребление (*use*), Деррида не только и не столько тематизирует негативную теологию или свидетельство, сколько требует от читателя принять свое свидетельство и перестать быть лишь академическим исследователем философских текстов, холодным наблюдателем; читатель оказывается вынужден совершить прыжок в небезопасность, он оказывается собеседником, к которому обращено авторское «ты» и которого это обращение обязывает. Разумеется, у читателя всегда есть возможность отказать Деррида в доверии, всегда есть возможность объявить его тексты софистикой и актерством, однако этот отказ поверить эмпирическому Деррида лишь подтверждает его правоту на теоретическом уровне: само лицемерие возможно только потому, что оно предполагает поправную искренность.

Однако деконструкция, как неоднократно подчеркивает сам Деррида, не тождественна негативной теологии. Поэтому, хотя собственный атеизм Деррида и «*свидетельствует о напряженнейшей жажде Бога*»<sup>709</sup>, он далеко не сводится к ней. Деррида предпочитает отмежеваться от тех своих комментаторов, которые хотят увидеть в деконструкции «последнее свидетельство – чтобы не сказать: последнее мученичество – веры на закате этого века»<sup>710</sup>. Да, можно рассматривать «жажду Бога» как симптом<sup>711</sup>,



т. е. как улику, как косвенное доказательство «бытия Божия». Но таким образом мы осуществим теологическую, или, точнее, онто-теологическую, реапроприацию Бога, которая возвращает нас из бессосновности прыжка в безопасность доказательного, верифицируемого познания.

Метод отрицательных определений – как в традиционной форме «негативной теологии», так и в форме деконструкции – способен породить свой предмет – то, что называется, именуется Богом:

...апофатический дискурс, проанализированный в рамках своего логико-грамматического типа, может предоставить нам возможность продумать теологическое становление всякого дискурса вообще. Едва предложение принимает отрицательную форму, достаточно довести до предела звучащую в нем отрицательность, чтобы оно смогло, по меньшей мере, напомнить богословскую апофатику. Всякий раз, когда я говорю, что *X* не есть ни то, ни другое, ни противоположное тому или другому, ни простая нейтрализация того или другого, с которыми *X* не имеет ничего общего, будучи им совершенно гетерогенен или с ними несравним, как я (якобы) начинаю говорить о Боге под тем или другим именем. Имя Бога оказывает, таким образом, преувеличенное действие на эту или любую саму в себе последовательную негативность дискурса. Имя Бога, именование Богом, таким образом, приличествует всему, к чему можно приблизиться, чем можно заняться, что можно обозначить лишь непрямым и негативным образом<sup>712</sup>.

Бог «есть» одновременно то, что порождается речью и работой негативности, и то, что порождает речь: «Иное как Референт Λέγειν есть не что иное, как его Причина»<sup>713</sup>. Однако это порождение того, что называется, именуется Богом, дает ли оно нам доступ к настоящему Богу, к Богу самому по себе? Деррида отвечает на этот вопрос отрицательно:

Мы таким образом получили бы своего рода доказательство бытия Божия, но не доказательство существования Бога, а доказательство бытия Божия исходя из следствий, а точнее, доказательство бытия того, что мы называем Богом, имени Божия исходя из следствий без причины<sup>714</sup>.

Переход от причины к «без причины», от высшего сущего к сверхсущности не выводит нас за пределы онтотеологии. И не выводит в первую очередь потому, что мы продолжаем *использовать* то, что мы породили, для каких-то *прикладных, утилитарных целей*.

Неизбежность реаппроприации Бога живого прикладным богом онтотеологии и политики, неизбежность возвращения из порядка свидетельства к порядку доказательства, из порядка дара к порядку обмена является центральной проблемой для Деррида. И проблема эта носит сугубо феноменологический характер. Действительно, как описать то, что разрушается в момент своего явления, даже если его явленность обнаруживается через нехватку, отсутствие, симптом? Если Марион говорит о Боге как об от-данном, данном с переизбытком, сверх-данном, то для Деррида Бог, и даже молитва к Богу, не только не даны, но и не могут быть помыслены как данное – так, чтобы сама эта мысль не загрязняла, не контаминировала собой чистоту того, что в ней можно помыслить. Таким образом, позиция Деррида может быть обозначена как «оставление в опасности», «пребывание в зоне риска» – в зоне «хоры»<sup>715</sup>, в зоне «между» богом онтотеологии и Богом, между свидетельством и доказательством, между даром и обменом, где они одновременно взаимоисключают и поддерживают друг друга.

Может ли феноменология заменить или «снять» метафизику? Жан-Люк Марион считает, что в определенном смысле слова такая замена или подмена возможна: феноменология, давая нам доступ к тому исключительному предмету, которым ранее занималась метафизика или рациональная теология, тем самым

оказывается ее законной наследницей. Однако насколько философской (и феноменологической) является такая постановка вопроса? Насколько допустимо использовать феноменологический метод как метод «унаследованный», применяя, прикладывая его к новому предмету? Если Гуссерль, объясняя, что феноменология имеет дело с новым регионом бытия, писал о том, что феноменология не может пользоваться даром «полученных по наследству теоретических ходов мысли и методов, отвечающих своему предмету»<sup>716</sup>, но должна выработать свой собственный метод, то как можно технически использовать, применять феноменологический метод к Богу, если изначально феноменологический метод предполагал «вынесение Бога за скобки»? Не превращается ли такая «прикладная феноменология» в технику, в «методически идеализирующее свершение»<sup>717</sup>, не теряет ли она при этом свой собственно философский смысл?

Однако, хотя мы считаем, что феноменология не должна пытаться стать преодоленной метафизикой, она позволяет до определенной степени вернуть в философию Бога. Конечно, не Бога вообще и не Бога «как такового», а Бога «в качестве» чего-то: в качестве бога сакрального, в качестве того бога, который, если верить Хайдеггеру, «только и может нас спасти», или в качестве Бога левинасовского, Бога, который запрещает любить Себя, зато велит любить ближнего, или в качестве неявленного, сокрытого Бога Деррида, который всегда необходимым образом контаминирован экономикой и политикой, или даже в качестве марионовского Бога, который «дан по преимуществу», сияя нестерпимым, слепящим светом. Разумеется, каждый из этих способов помыслить Бога является только частичным, ограниченным, с одной стороны, и выводит за пределы феноменологии – с другой, однако не служит ли в данном случае сознание своей сущностной ограниченности<sup>718</sup> и недостаточности признаком трезвой оценки собственных сил?

§ 10

Заключение: у границ феноменологии

Методическое самообоснование феноменологии, каким мы видим его на протяжении исторического развития феноменологического движения в Германии и во Франции, содержит в себе определенное противоречие. Это противоречие имелось уже в гуссерлевской попытке ввести редукцию как своего рода методическую основу, которая, с одной стороны, обеспечивает феноменологическим исследованиям статус «строгой науки», а с другой стороны, делает феноменологию не наукой в ряду других наук, и даже не Первой Наукой, а собственно философией, и даже Первой Философией, φιλοσοφία πρώτη. С формальной точки зрения расщепление Я в редукции формирует классическую триаду научного метода «исследователь – предметное поле – инструмент»: феноменологический наблюдатель (тот, кто исследует), модифицированные в ἐποχή переживания конституирующего Я (то, что исследуется), инструмент исследования (дескрипция). В то же время редукция оказывается экзистенциальной ситуацией, в которой философствующий субъект обнаруживает себя поставленным под вопрос. Редуктивное расщепление Я порождает не только «исходный феномен мира» и трансцендентальную субъективность как конституирующую мир; редукция есть «рекурсивный», автоаффицирующий акт, который необратимо деформирует своего исполнителя. *Феноменологический метод не только порождает свой предмет – «феномен в смысле феноменологии», он порождает и того, кто осуществляет этот метод.*

В гуссерлевской философии это напряжение между техническим и конверсивным аспектами феноменологического метода до определенной степени смягчалось тем, что Гуссерль видел свой метод как эйдетический: фантазийная модификация переживания в рефлексии, которая у Гуссерля служит парадигмой интенционального анализа, подразумевает самотождественность

предмета. Однако когда этот метод, выработанный на дескрипциях идеального или протяженного в пространстве предмета, начал применяться там, где влияние того, что исследуется, на субъект исследования уже не может быть проигнорировано, возникают затруднения. Феноменология темпоральности, феноменология intersубъективности и феноменология живой телесности оказываются своего рода «приграничными областями», где феноменологический метод обнаруживает как свою сущностную ограниченность, так и резервы для изменения и обновления.

Первой и, без сомнения, важнейшей модификацией гуссерлевской феноменологии явилась философия Хайдеггера, который, впрочем, видел в феноменологии лишь один из этапов своей работы. В «Бытии и времени», а также в примыкающих к этой работе лекционных курсах Хайдеггер разворачивает методический жест Гуссерля: феноменологический метод больше не определяет легитимную сферу своего применения – напротив, сам метод должен быть переосмыслен исходя из самого феномена, взятого так, как он показывает себя. Отказавшись от метафоры «внешнего-внутреннего», которая была определяющей в философском языке Гуссерля (трансцендентное-имманентное, интенция-наполнение), Хайдеггер активно привлекает архитектурно-грамматическую, строительную метафору. Легитимной областью философской работы оказывается уже не отраженный в запаздывающем зеркале рефлексии феномен, а тот способ, которым феномен явлен *Dasein*, соотносится с ним. Пространство, в котором живет *Dasein*, перестает быть однородным, на нем появляется своеобразная «мера» – значимость. «Как» становится новым «что»: парадигмальным феноменом оказываются аффективные состояния *Dasein* (тревога, забота), а не перцепция протяженной вещи. Но несмотря на пристальное внимание, которое в «Бытии и времени» уделяется тому, каким именно образом осуществляется изменение *Dasein*, хайдеггеровская философия 1920-х гг. не является конверсивной философией. Философствующий субъект остается неподвижным, неизменным; его установка

в ходе философской работы не меняется. Хайдеггеровский «поворот», который был поворотом «от феноменологии», одновременно был и поворотом «к конверсии»: в центре размышлений Хайдеггера оказывается именно «затронутость» того, кто философствует, философской работой и философской речью.

Французская феноменология, при всем разнообразии имеющихся подходов, демонстрирует завидное единство в том, что касается критического осмысления гуссерлевского наследия. Практически все заметные фигуры французской философии отдали дань критике феноменологического интуитивизма – критике, которая, разумеется, продолжает критику Гуссерля, начатую Хайдеггером, но в которой слышны и другие ноты. И Деррида, и Левинас, и Анри, и Марион следуют за Хайдеггером в том, что касается критики гуссерлевской концепции истины, критики примата предметности, однако мало кто следует за Хайдеггером в его собственной концепции истины как истины бытия. Нам представляется, что можно выделить два основных направления во французской критике примата созерцания: с одной стороны, это линия Деррида и Левинаса, которые, каждый по-своему, строят своеобразную феноменологию без феномена, или феноменологию отсутствующего (в опыте) феномена, и линия Анри и Мариона, которые, в свою очередь, предлагают две различные феноменологии сверхфеноменального. Нетрудно узнать в этих двух направлениях два классических теологических подхода: теологию «Бога сокрытого», Бога 33-й главы Исхода, и экхартианскую мистику Бога, рождающегося в душе.

Именно Бог и вопрос о философском доступе к Богу оказывается в центре наиболее интересных дискуссий во французской феноменологии. Однако следует ли вслед за Домиником Жанико говорить о том, что французская феноменология совершает своего рода поворот к теологии, который обусловлен сугубо идеологическими причинами, и пытается сделать из феноменологии ancilla theologiae, но в новых общественно-политических условиях? Едва

ли. Феноменология обращается к старым, испытанным интеллектуальным схемам, будь то *via negationis*, *Deus intimior intimo meo* или идея бесконечного, не только и не столько из потребности обеспечить себя «метафизической страховкой», сколько из потребности найти в философской традиции способ работы с формами предельного, граничного опыта – опыта, который не сводится к познанию как опредмечиванию или овладению: опыта пассивности или аффицированности. Альтернативным источником для дескрипций опыта изначальной аффицированности является феноменологический анализ живописи; идущая от Мерло-Понти диалектика видимого и невидимого приобретает в работах Анри и Мариона отчетливо теологическую окраску.

Понятие аффицированности – будь то гетероаффицированность Другим в феноменологии Левинаса или автоаффицированность собственным голосом или собственной живой плотью у Деррида или Анри – является ключевым методическим понятием для французской феноменологии. Феномен отождествляется с аффектом, с травмой – с определенным событием, которое «всегда уже» случилось, автором которого субъект не является, по отношению к которому субъект не просто рецептивен, а пассивен в некотором абсолютном смысле. Эта зависимость самого бытия субъекта от некоторой первичной травмы может описываться в различных терминах: в терминах «следа» (Деррида), «лика» (Левинас), «зова» (Марион) или «плоти» (Мерло-Понти, Анри), однако все эти описания в той или иной степени восходят к сартровскому описанию взгляда другого как «опыта быть объектом». Насколько эта, восходящая к кожевской интерпретации диалектики Раба и Господина дескрипция принадлежит феноменологии, а не психоанализу лакановского образца – вопрос открытый, но наиболее яркие франкоязычные работы по феноменологии, оказавшиеся в центре внимания в последнее время (работы Ришира, Мальдине, Бернета), написаны на стыке феноменологии и психоанализа, феноменологии и психиатрии.

## *Часть 2. Аффективность как центральная проблема феноменологии*

---

В то же время нам представляется, что успех исследований, ведущихся на границе феноменологии и других дисциплин, не должен ослеплять: феноменология не может и не должна становиться сверхнаукой, способной включить в себя литературную теорию, психопатологию, эстетику, метафизику и теологию разом. Границы феноменологии должны быть очерчены для того, чтобы можно было, с одной стороны, сохранить строгость и мощь философского анализа, которые составляют одно из главнейших достижений феноменологического движения, и с другой стороны, не дать феноменологии превратиться в набор догм и правил, не совместимых с живой философской мыслью. Вопрос о том, каким именно образом и до какой степени феноменологическая философия может вовлекать в свою орбиту новые предметные области, остается открытым.



<sup>1</sup>Тезет 155д (*Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 208); Метафизика 982б 11 (*Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 69).

<sup>2</sup>Замечание Гуссерля на полях «Шестого Картезианского размышления» Финка. См.: *Fink E.* VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzedentalen Methodenlehre. Husserliana Dokumente II /1–2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998. P. 36. N 86.

<sup>3</sup>*Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 92.

<sup>4</sup>*Fink E.* Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls // *Fink E.* Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 182.

<sup>5</sup>VII Письмо 341 с–d (*Платон*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. С. 493).

<sup>6</sup>Свидетельство О. Финка: «Последние слова, которые Гуссерль произнес, находясь в полном сознании» (*Fink E.* Nähe und Distanz. Freiburg: Karl Alber, 2004. S. 77).

<sup>7</sup>*Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S. 44. Рус. перев.: *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 2 (далее – НУА I / КМ с указанием страниц по немецкому оригиналу и русскому переводу соответственно).

<sup>8</sup>«Аскетическое» в смысле «техник себя», который разрабатывался П. Адо и М. Фуко. См.: *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер, 2005; *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.

<sup>9</sup>*Fink E.* VI Cartesianische Meditation. S. 8.

<sup>10</sup>Ibid.

<sup>11</sup> Об анализе и интерпретации в феноменологической работе см.: *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 290–307.

<sup>12</sup> Подобный способ историко-философского анализа с успехом применялся В.И. Молчановым в ряде его недавних работ; насколько успешны наши собственные попытки, судить читателю этой книги.

<sup>13</sup> *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch. Husserliana III. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S. 1. Рус. перев.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 19 (далее – НУА III (1) / Идеи I).

<sup>14</sup> Гуссерль «оставил центральные понятия своего мышления двусмысленными. Понятия “феномен”, “эпохе”, “конституирование”, “исполненная работа” (*Leistung*) и “трансцендентальная логика” скорее используются оперативно, чем тематически разъясняются»: *Fink E.* Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie // *Fink E.* Nähe und Distanz. S. 203. Рус. перев.: *Финк О.* Оперативные понятия феноменологии Гуссерля / Пер. А.А. Шиян // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. № 1. С. 379.

<sup>15</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993 (1927). S. 27–39. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. Библихина. М.: Ad marginem, 1997. С. 27–39. Далее – SZ (пагинация русского издания совпадает с немецким оригиналом).

<sup>16</sup> См. предисловие Гуссерля к статье Финка «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в современной критике» (1933), воспроизведенное в качестве предисловия к сборнику Финка «*Studien zur Phänomenologie*» (1966).

<sup>17</sup> Подробнее см. исчерпывающую монографию Р. Брузины, посвященную научному сотрудничеству между Финком и Гуссерлем (*Bruzina R.* Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938. New Haven: Yale University Press, 2004).

<sup>18</sup> *Granel G.* Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl. Paris: Gallimard, 1968. P. 47.

<sup>19</sup> Ср.: «За феноменами не стоит по их сути ничего другого» (SZ 36).

<sup>20</sup> «Хотя *по ту сторону* феномена ничего нет, у феноменов есть *другая сторона*». *Venoist J.* Autour de Husserl: l'ego et la raison. Paris: Vrin, 1994. P. 120.

<sup>21</sup> Ср.: *Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. № 1. С. 197; *Henry M.* De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003. P. 109.

<sup>22</sup> *Henry M.* La phénoménologie matérielle. Paris: PUF, 1990. P. 61.

<sup>23</sup> *Гуссерль Э.* Идея феноменологии: Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная академия, 2008. С. 85.

<sup>24</sup> Идеи I, § 33. S. 104. Курсив Гуссерля.

<sup>25</sup> Ср.: *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-герменевтика, 2003. С. 178.

<sup>26</sup> SZ 27, курсив Хайдеггера.

<sup>27</sup> SZ 31, курсив Хайдеггера.

<sup>28</sup> SZ 36, 31.

<sup>29</sup> *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. B. 24. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1974. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001 (далее – GA 24); Основные проблемы феноменологии. Об отличии понятия феноменологической редукции у Гуссерля и в «Основных проблемах феноменологии» см.: Мартин Хайдеггер и его путь сквозь феноменологию. § 3.

<sup>30</sup> SZ 37.

<sup>31</sup> Ср.: «Время феноменологической философии ушло. Она имеет значение уже как нечто прошлое, отмеченное только исторически наряду с другими направлениями философии» (*Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию / Пер. В. Анашвили; В. Молчанова // Логос. 1995. № 6. С. 309).

<sup>32</sup> *Lévinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Vrin, 2001. P. 209.

<sup>33</sup> Ср.: у Левинаса: «В феноменологии мне открылся конкретный смысл самой возможности философской работы, которая, с одной сто-

роны, не приводит к погружению в систему догм и, с другой – не руководствуется хаотическими интуициями» (*Lévinas E. Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Arthème Fayard, 1982. P. 19*).

<sup>34</sup> См. программную статью М. Анри «Феноменологический метод» (*Henry M. La phénoménologie matérielle. P. 61–136*).

<sup>35</sup> См. книгу Ж.-Л. Мариона «Редукция и данность» и дискуссии вокруг нее.

<sup>36</sup> *Henry M. La phénoménologie matérielle. P. 121*.

<sup>37</sup> «Теологический поворот французской феноменологии» (*Janicaud D. Le tournant théologique de la phénoménologie française. Paris: Éclat, 1991*) и «Взорванная феноменология» (*Janicaud D. La phénoménologie éclatée. Paris: Éclat, 1998*). Мы цитируем эти работы по изданию: *Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états. Paris: Éclat, 2009*.

<sup>38</sup> *Маяцкий М. Гуссерль, феноменология и абстрактное искусство // Логос. 2007. № 6 (63). С. 52*.

<sup>39</sup> «Феноменология в значительной степени состоит из истории гуссерлианских ересей», – сказал Поль Рикёр еще в 1953 г. (цит. по изданию: *Ricœur P. A l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 2004. P. 182*).

<sup>40</sup> Рус. перев. «Парижских докладов» см. в кн.: *Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 343–376*.

<sup>41</sup> Вспомним зафиксированный в воспоминаниях Хайдеггера отказ «привносить в беседу авторитет великих мыслителей» (*Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию / Пер. В. Анашвили, В. Молчанова // Логос. 1995. № 6. С. 304*).

<sup>42</sup> *Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. und eingeleitet von W. Biemel. Husserliana. Vol. 2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 23*. Рус. перев.: *Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная академия, 2008. С. 85 (далее – НУА II / Идея феноменологии)*.

<sup>43</sup> *Гуссерль Э. Феноменология: [Статья в Британской энциклопедии] / Предисл., пер. и примеч. В.И. Молчанова // Логос. 1991. № 1. С. 12*.

<sup>44</sup> Мы можем только присоединиться к авторитетному мнению Н.В. Мотрошиловой о том, что «эйдетические, или, точнее, “эйдетизи-

рующие” процедуры имеют для Гуссерля никак не меньшее значение, чем процедуры “трансцендентализирующие”. Во всяком случае, без них дальнейшее движение – через трансцендентальную редукцию – к чистой субъективности было бы решительно невозможно» (*Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. С. 271).

<sup>45</sup> Реплика Левинаса при обсуждении доклада о. Г. ван Бреда на конгрессе в Ройамоне (*Breda van H.L.* La réduction phénoménologique // Husserl: Cahiers de Royaumont 3. Paris, 1959. P. 118).

<sup>46</sup> Ср.: Идеи I § 63. С. 138.

<sup>47</sup> Ср.: Идеи I Введение. С. 20.

<sup>48</sup> *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Hrsg. von W. Biemel. Husserliana. Vol. 6. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. S. 46. Рус. перев.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 71 (далее – HUA VI / Кризис).

<sup>49</sup> Ibid., перевод изменен.

<sup>50</sup> HUA VI. § 9g. S. 46 / Кризис. С. 72.

<sup>51</sup> Ibid. S. 52 / Там же. С. 78.

<sup>52</sup> Ibid. S. 48 / Там же. С. 74

<sup>53</sup> Ibid. S. 40 / Там же. С. 63.

<sup>54</sup> Ibid. S. 46 / Там же. С. 72.

<sup>55</sup> Ibid. S. 49 / Там же. С. 75 (перевод изменен).

<sup>56</sup> Интересные наблюдения об интерпретации «научной революции» XVII в. в работах Гуссерля, Койре и Башляра см. в работе: *Дроздова Д.Н.* Школьники в музее научной революции: Гуссерль, Койре и Башляр в дискуссии об общественном восприятии науки // Новое литературное обозрение. 2011. № 7. С. 71–77.

<sup>57</sup> HUA VI. § 9g. S. 49 / Кризис. С. 75.

<sup>58</sup> Ibid. S. 50–51 / Там же. С. 77.

<sup>59</sup> Ibid. S. 57 / Там же. С. 85.

<sup>60</sup> HUA III. S. 63 / Идеи I. § 63. С. 138.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> HUA VI. § 40. S. 153 / Кризис. С. 203.

<sup>63</sup> *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер, 2005. С. 24.

<sup>64</sup> HUA VI. § 35. S. 140 / Кризис. С. 187.

<sup>65</sup> HUA VIII. S. 13.

<sup>66</sup> Ibid. S. 10. Отметим, что это «лучшее» есть одновременно и «прекраснейшее», вызывающее бесконечную любовь, т. е. Гуссерль выступает здесь как приверженец аристотелевского идеала *καλοκαγαθία*.

<sup>67</sup> HUA VI. § 35. S. 139 / Кризис. С. 185–186. Согласились бы с этим гуссерлевским примером Сократ или Платон? В любом случае рассуждение о «времени идти на выборы» в устах человека, которого его возлюбленное отечество только что лишило гражданских прав, и в том числе права голоса, заставляет усомниться в правомочности предлагаемого примера.

<sup>68</sup> Нельзя не отметить, что Гуссерль дает к тому многочисленные поводы, ср. например, в «Кризисе европейского человечества»: «Теоретическая установка... основывается, следовательно, на волевом *ἔποχῃ* по отношению ко всякой естественной, в том числе и высокого уровня, практике в рамках своей собственной профессиональной жизни» (HUA VI. S. 328; *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Логические исследования и другие работы. Минск: Харвест, 2000. С. 643).

<sup>69</sup> *Held K.* Husserls Rückgang auf das *phainomenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // W. Orth (hg). Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen. Bd. 10. Freiburg, 1980. S. 89–145.

<sup>70</sup> Ibid. S. 105. Это, конечно, тоже хайдеггеровский ход (ср.: «секуляризованный перенос на человека высказанной христианской теологией мысли о Боге» – *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 201), однако смущает перенос этого аргумента, исходно относящегося к неверной интерпретации самого Хайдеггера французскими экзистенциалистами,

на гуссерлевскую «картезианскую самоинтерпретацию». Даже если такая интерпретация и следует духу хайдеггеровской критики Нового времени, ее трудно назвать соответствующей букве хайдеггеровских текстов.

<sup>71</sup> НУА III. S. 62 / Идеи I. § 31. С. 97.

<sup>72</sup> Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы последнего обоснования // Историко-философский ежегодник'2004. / Ин-т философии. М.: Наука, 2005. С. 369–370.

<sup>73</sup> Там же. С. 368.

<sup>74</sup> НУА III. S. 63 / Идеи I. С. 72.

<sup>75</sup> Черняков А.Г. Указ. соч. С. 391.

<sup>76</sup> Husserl E. Logische Untersuchungen. В. I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. S. 122. Рус. перев.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн; под ред. С.Л. Франка. Новая ред. Р.А. Громова. М.: Академический проект, 2011. С. 116.

<sup>77</sup> Fink E. Nähe und Distanz. S. 80.

<sup>78</sup> Ср.: Fink E. VI Cartesianische Meditation. S. 36–37.

<sup>79</sup> Как пишет О. Финк, «феноменологическая редукция предполагает сама себя» (Fink E. Op. cit. S. 39).

<sup>80</sup> Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 163. См. также: Bruzina R. Edmund Husserl and Eugen Fink... P. 343.

<sup>81</sup> НУА VIII. S. 16.

<sup>82</sup> Государство 532b (Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 3. С. 316).

<sup>83</sup> Государство 518c (Там же. С. 299).

<sup>84</sup> Ср.: Федон 64a (Там же. Т. 2. С. 14).

<sup>85</sup> Адо П. Указ. соч. С. 44–45, 392.

<sup>86</sup> НУА VI. § 7. S. 17 / Кризис. С. 36 (перевод изменен, курсив мой. – А. Я.).

<sup>87</sup> Fink E. VI Cartesianische Meditation. S. 36. О. Финк гораздо чаще, чем Гуссерль, пишет об экзистенциальных моментах, связанных с феноменологической работой; в неоконченной второй части работы 1933 г. он

пишет о редукции как о «катастрофе существования» (цит. по: *Bruzina R. Edmund Husserl and Eugen Fink... P. 325*). Не исключено, что в данном случае мы имеем дело с влиянием ученика на учителя. См. также: *Bruzina R. Op. cit. P. 100–101*.

<sup>88</sup> См., например: *Depraz N. Le tournant pratique de la phénoménologie // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2004/2 (129). P. 149–165*. Это направление исследований не представляется нам перспективным, так как сводит феноменологическую редукцию к ее техническому, прикладному аспекту, хотя этот технический аспект и анализируется нетрадиционным способом. В сущности, рассмотрение метода феноменологической редукции в отрыве от тех целей и задач, для которых он был создан, лишает этот метод его сущностного своеобразия, которое состоит в переплетении технического и экзистенциального, теоретического и практического моментов. Как пишет В.И. Молчанов, «в феноменологическом мышлении... переплетаются “теория” и “практика” – теория сознания (структуры интенционального акта, ноэтические и ноэматические структуры и т. д.) с практикой феноменологической редукции, с практикой эпохе – воздержания от “привязанности к объектам мира” и “к своему Я”» (*Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 271*).

<sup>89</sup> Наибольшей популярностью пользуется сравнение редукции с буддийской медитацией (*Ramakant Sinari. The method of phenomenological reduction and yoga // Philosophy East and West. 1965. № 3/4 (15). P. 217–228*. См. также: *Puligandla R. Phenomenological reduction and yogic meditation // Philosophy East and West. 1970. № 1 (20). P. 19–33*), но есть сравнение и с сердечной молитвой (*Depraz N. Pratiquer la réduction: la prière du coeur // Laval théologique et philosophique. 2003. № 3 (59). P. 503–519*).

<sup>90</sup> *Fink E. Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls // Revue International de philosophie. 1939. № 1–2. P. 230*.

<sup>91</sup> HUA VI. S. 332 / Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 647.

<sup>92</sup> Ibid.



<sup>93</sup> Marion J.-L. *Étant donné*. Paris: PUF (Quadrige), 2007. P. 13–60.

<sup>94</sup> Patočka J. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. P. 117–142.

<sup>95</sup> Henry M. *Phénoménologie matérielle*. P. 67; о позиции Анри см. данную работу, «Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри». § 7.

<sup>96</sup> HUA I. S. 23 / *Идея феноменологии*. С. 85.

<sup>97</sup> HUA II. S. 19 / *Идея феноменологии*. С. 75.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> HUA II. S. 20, 21 / *Идея феноменологии*. С. 78, 81.

<sup>100</sup> HUA II. S. 22–23 / *Идея феноменологии*. С. 84.

<sup>101</sup> HUA VI. § 7. S. 168 / *Кризис*. С. 222.

<sup>102</sup> HU I. S. 23 / *Идея феноменологии*. С. 85.

<sup>103</sup> Нельзя не отметить, что как М. Анри, так и Э. Левинас откажутся видеть в «удивлении перед миром» легитимый источник философской работы. Разрабатываемый М. Анри проект «акосмической феноменологии» исключает платоновское изумление, поскольку оно предполагает известное запаздывание и тем самым дублирование философского опыта по сравнению с исходной данностью мира (см.: *Henry M. De la phénoménologie*. P. 150). Точно так же для Э. Левинаса аристотелевское удивление «тому, что есть», означает забвение размерности трансцендентного, размерности того, что «по ту сторону бытия», и первый шаг в сторону идолопоклонства (*Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps*. Paris: Grasset, 1993. P. 191–193).

<sup>104</sup> HUA II. S. 23 / *Идея феноменологии*. С. 85.

<sup>105</sup> Сходное различие между подлинно философским «путем» и научным, т. е. сугубо техническим, «методом» есть и у позднего Хайдеггера. См.: *Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 года* / Пер. И. Инишева; ред. Е. Борисов и др. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001. С. 115.

<sup>106</sup> HUA II. S. 27–28 / *Идея феноменологии*. С. 91.

<sup>107</sup> Ibid. S. 25 / Там же. С. 88.

<sup>108</sup> Ibid. S. 25 / Там же. С. 87.

<sup>109</sup> Ibid. S. 29 / Там же. С. 92–93.

## Примечания

---

<sup>110</sup> Ibid. S. 32 / Там же. С. 98–99. Ср. также: *Patočka J.* Op. cit. P. 132.

<sup>111</sup> *Husserl E.* Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Tübingen: Max Niemeyer, 2000. S. 480 (это издание сохраняет пагинацию 1928 г.). Рус. перев.: «предметы в определенном <...> моду-се». *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. 136.

<sup>112</sup> Как пишет Мишель Анри, «стремясь достичь “чистого феномена”, “феномена в смысле феноменологии”, Гуссерль не проводит четкого различия между тем, что является, и самим явлением. Эта двусмысленность соответствует понятию “абсолютной данности”, “самоданности” (absoluten Gegebenheit, Selbstgegebenheit), обозначающему одновременно то, что дано, и тот способ, которым оно дано» (*Henry M. Quatre principes de la phénoménologie // Henry M. De la phénoménologie.* Paris: PUF, 2003. P. 89).

<sup>113</sup> Идея феноменологии. С. 69.

<sup>114</sup> Там же. С. 140.

<sup>115</sup> Там же. С. 156.

<sup>116</sup> Там же.

<sup>117</sup> Ср.: *Bernet R.* La vie du sujet // *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie.* Paris: PUF, 1994. P. 15.

<sup>118</sup> Идеи I. § 33. С. 104.

<sup>119</sup> Мы в своем анализе в основном следуем «Шестому картезианскому размышлению» Финка, где он, в частности, пишет: «В осуществлении феноменологической редукции трансцендентальная жизнь, производя ‘наблюдателя’, выходит из себя, расщепляется, раздваивается. Однако это раздвоение есть условие возможности к-самой-себе-прихода [Zu-sich-selbst-Kommen] трансцендентальной субъективности» (VI SM. S. 26). В то же время нельзя не учитывать то, что Финк пишет в наброске предисловия к «Шестому картезианскому размышлению»: Гуссерль считал, что противопоставление между конституирующим и феноменологизирующим Я оказалось в этом тексте слишком выпячено. Однако если обратиться к описанию редукции в HUA VIII, то мы там обнаружим расщепление Я в рефлексии на Я, воспринимающее мир, и

Я рефлектирующее, бесстрастное, заинтересованное не в мире, а только в актах «нижестоящего» Я, которые таким и только таким образом могут быть обнаружены (HUA VIII. S. 96–97). Поэтому мы вслед за Р. Бернетом считаем, что при соблюдении определенной осторожности вполне правомочно следовать по пути, предложенному О. Финком.

<sup>120</sup> *Bernet R.* Op. cit. P. 79.

<sup>121</sup> И которая станет одной из больших тем для позднего Гуссерля. Уместной биографической отметкой может служить курс «Первая философия», где вопрос о мотивации редукции перестает быть «личным делом феноменолога» (*Разеев Д.Н.* В сетях феноменологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. С. 268) и становится предметом размышления (ср.: HUA VIII. § 28–30).

<sup>122</sup> Рус. перев. см.: *Гуссерль Э.* Основные проблемы феноменологии / Пер. А.А. Анипко // *Разеев Д.Н.* Указ. соч. С. 266. В дальнейшем – HUA XIII / *Разеев.*

<sup>123</sup> HUA XIII / *Разеев.* С. 280.

<sup>124</sup> Там же. С. 282.

<sup>125</sup> Паточка пишет о том, что данность вещи, в отличие от данности переживания, не есть данность непосредственная, а данность опосредованная, которую мы достигаем *через посредство* чего-то другого, на основе чего-то другого (*Patočka J.* Op. cit. P. 134). Так же считает и Анри, для которого феноменальность мира фундируется феноменальностью переживаний.

<sup>126</sup> Мы здесь следуем имманентному подходу в интерпретации «смысла», каким он представлен, например, у А. Гурвича и его последователей; о трудностях, связанных с этим подходом, см.: *Bernet R.* Op. cit. P. 65–92.

<sup>127</sup> Ibid. P. 97.

<sup>128</sup> *Мерло-Понти М.* В защиту философии: Сборник / Пер. с фр., послесл. и примеч. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996. С. 169 (перевод изменен).

<sup>129</sup> Ср.: *Fink E.* Nähe und Distanz. S. 308.

<sup>130</sup> Ibid. S. 307.

## Примечания

---

<sup>131</sup> В этой критике Гуссерля Финком отчетливо слышны хайдеггерианские нотки, особенно когда он пишет, что для человека античности и Средневековья пред-научный окружающий мир был иным, чем в «нашу техническую эпоху» (Ibid. S. 309).

<sup>132</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия (1945) / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999. С. 13.

<sup>133</sup> Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 144.

<sup>134</sup> Fink E. Nähe und Distanz. S. 313.

<sup>135</sup> Ibid. S. 318.

<sup>136</sup> В частности, мы хотели бы обратить внимание читателя на недавнюю работу В.И. Молчанова, в которой он показывает, каким именно образом использование пространственной метафоры искажает гуссерлевские дескрипции темпоральности (*Молчанов В.И.* Происхождение имманентного времени: ощущение и пространство // Ежегодник по феноменологической философии 2009/2010. М.: РГГУ, 2010. № 2. С. 117–156).

<sup>137</sup> Fink E. Nähe und Distanz. S. 318.

<sup>138</sup> Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 497.

<sup>139</sup> Там же. С. 495.

<sup>140</sup> В известном смысле именно в этом и заключалась трудность; как пишет Хайдеггер в позднем тексте, «я не преодолел главного затруднения. Оно касалось простого вопроса: как должно приводить в исполнение способ мышления, называемый “феноменологией” <...> беспокойство проистекало от неспособности добиться простым прочтением философской литературы исполнения образа мыслей, носящего название “феноменология”» (*Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию / Пер. В. Анашвили, В. Молчанова // Логос. 1995. № 6. С. 306). Можно сказать, что молодому Хайдеггеру не давался именно *практический аспект* феноменологического исследования. И хотя позже, познакомившись с Гуссерлем, он начал «практиковать феноменологическое зрение», тем не менее только обращение к античности, к Аристотелю дало ему настоящее философское удовлетворение.

<sup>141</sup> *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. Bd. 20. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1979. S. 28. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 27. Далее – GA 20 / Прологомены.

<sup>142</sup> Ibid. S. 29 / Основные проблемы феноменологии. С. 25–26.

<sup>143</sup> Ibid. S. 26 / Там же. С. 23.

<sup>144</sup> Ibid. S. 2 / Там же. С. 2.

<sup>145</sup> GA 20. S. 26 / Прологомены. С. 25.

<sup>146</sup> GA 24. S. 31 / Основные проблемы феноменологии. С. 28.

<sup>147</sup> Там же.

<sup>148</sup> GA 20. S. 119 / Прологомены. С. 93–94.

<sup>149</sup> Там же.

<sup>150</sup> «Weil das Phänomen erst gewonnen werden soll...». GA 20. S. 119 / Прологомены. С. 94.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> SZ 25.

<sup>153</sup> GA 20. S. 150 / Прологомены. С. 117.

<sup>154</sup> Идея феноменологии. С. 119. И далее Гуссерль пишет: «Нужно остерегаться фундаментального смешения между *чистым феноменом*, в смысле феноменологии, и *психологическим феноменом*, объектом естественно-научной психологии».

<sup>155</sup> GA 20. S. 151 / Прологомены. С. 118.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> GA 20. S. 152–153 / Прологомены. С. 119.

<sup>158</sup> GA 20. S. 155 / Там же. С. 121.

<sup>159</sup> GA 20. S. 156 / Там же. С. 122.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> GA 20. S. 155 / Прологомены. С. 121.

<sup>162</sup> Ibid. S. 157 / Там же. С. 122.

<sup>163</sup> *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 348.

## Примечания

---

<sup>164</sup> Marion J.-L. *Réduction et donation*. P. 77–78.

<sup>165</sup> GA 20. S. 173 / Прологомены. С. 134.

<sup>166</sup> См.: Фуко М. Герменевтика субъекта. С. 43, 64.

<sup>167</sup> Ср.: Второе логическое исследование (*Гуссерль Э.* Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 76).

<sup>168</sup> Отметим пренебрежительное упоминание об анализе аффективности у стоиков и в патристике в SZ 139.

<sup>169</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени*. СПб.: ВРФШ, 2001. С. 174.

<sup>170</sup> GA 20. S. 177 / Прологомены. С. 138.

<sup>171</sup> SZ 139, GA 20. S. 180 / Прологомены. С. 140. В GA 59 Хайдеггер высказался о Шелере резче: для Шелера феноменология – это средство для того, чтобы стать католиком (Цит. по: *Heidegger M.* Phenomenology of intuition and expression: theory of philosophical concept formation / Tr. by T. Colony. L.: Continuum, 2010. P. 23).

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ср.: *Courtine J.-F.* Heidegger et la phénoménologie. Paris: Vrin, 1990. P. 230.

<sup>174</sup> Подробнее об этом см. в настоящей книге § 6. От пассивности к аффективности.

<sup>175</sup> См., например: Идеи I. § 96. С. 215.

<sup>176</sup> Ср.: Кризис. С. 223.

<sup>177</sup> GA 24. S. 89–90.

<sup>178</sup> Ср. у Яна Паточки о «предрассудке примата субъективного сущего» в гуссерлевской феноменологии (*Patočka J.* Op. cit. P. 141).

<sup>179</sup> GA 24. S. 84 / Основные проблемы феноменологии. С. 76.

<sup>180</sup> Ibid. S. 93 / Там же. С. 85.

<sup>181</sup> Этот момент философского витализма был немедленно подхвачен французской феноменологией, для которой это ощущение единства философии и жизни, причастности «просто жизни» делу «большой» философии (*hic Rhodus, hic salta*) оказалось исключительно востребованным. В качестве примера приведем слова Левинаса из его статьи 1932 г.: «То, что... это превращение бытия в истину совершается в факте моего

частного существования, что мой дольний мир, *Da*, и есть само событие открытия бытия, моя человечность истинна – вот это составляет главный вклад Хайдеггера в философию» (*Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2001. P. 59. Цит. по: Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 213–214*).

<sup>182</sup> Ср.: *Bernet R. Op. cit. P. 63. Отметим и в «Церингенском семинаре»: «то замкнутое место, которое есть сознание» (С. 115).*

<sup>183</sup> Отметим, что Хайдеггер, в отличие от Гуссерля, предпочитает пользоваться не субстантивированным Я (*das Ich*), а размытым личным «мы».

<sup>184</sup> *GA 24. S. 91.*

<sup>185</sup> *Ibid. S. 167.*

<sup>186</sup> *Ibid. S. 169.*

<sup>187</sup> См., например, у Яна Паточки: «Гуссерль пытается... показать, что предметность предмета может быть мыслима только исходя из субъективности субъекта <...> Это воспроизведение фихтеанской попытки понимания мира исходя из субъекта и из свойственной ему сущностной структуры, которая требует, чтобы сам дух идентифицировался со своим продуктом, чтобы он забыл свою собственную сущность, первичность, которая составляет его свободу, и превратился бы в предмет, короче, которая требует самоотчуждения духа. Феноменологическая редукция есть акт абсолютной свободы, в котором отчужденный дух возвращается сам к себе, в котором он обнаруживает свою абсолютную сущность, свое абсолютное бытие» (*Patočka J. Op. cit. P. 137*). Сходную критику редукции мы обнаруживаем и у М. Анри, однако надо отметить, что критика Анри явным образом зависит от хайдеггеровской интерпретации Гуссерля (под видом Гегеля) в работе «Гегелевское понятие опыта» (подробнее см. в данной работе § 7b. Явленность жизни: Экхарт).

<sup>188</sup> В переводе А.Г. Чернякова – «деятельное отношение», «образ действия» (*Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 77. № 48*).

<sup>189</sup> Как тонко подмечает Р. Бернет, «в глазах Хайдеггера феноменологическая редукция есть операция отделения, диаметрально противо-

положная бытию интенциональности, которое есть бытие соотношения, связи» (*Bernet R.* Op. cit. P. 57).

<sup>190</sup> Второе логическое исследование (*Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II (1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. S. 17. Рус. перев.: Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 374).

<sup>191</sup> *Bernet R.* Op. cit. P. 41.

<sup>192</sup> Прологомены. С. 84–85.

<sup>193</sup> GA 20. S. 118.

<sup>194</sup> SZ 37.

<sup>195</sup> *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 359.

Согласно Е.В. Борисову, сокрытость феномена сущностно обусловлена необходимым ниспадением Dasein в неподлинное, несобственное бытие, стремлением прочь от себя, и, соответственно, метод Хайдеггера можно описать как «редукцию к собственной открытости» или редукцию «к возможности опыта как такового» (Там же. С. 363). Вопрос о том, можно ли метод Хайдеггера считать редукцией, является открытым; положительно на него отвечают ведущие французские феноменологи, такие как Ж.-Л. Марион, Ж. Гранель, Ж.-Ф. Куртин, Р. Бернет; отрицательно – Э. Тугендхат и, что немаловажно, сам Гуссерль. Нам этот спор не представляется продуктивным, тем более что в стане сторонников редукции нет единого мнения о том, что именно в этой редукции редуцируется и к чему приводится. Нет никакого сомнения, что составным элементом хайдеггеровского метода является редукция в смысле «возведения (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего» (Основные проблемы феноменологии. С. 25), однако не стоит забывать, что для Хайдеггера это «возведение взгляда – не единственная и даже не центральная компонента феноменологического метода» (Там же). Как показали Ж.-Ф. Куртин и Р. Бернет, хайдеггеровский анализ аффективных состояний имеет много общего с редукцией, понятой в широком смысле, однако вопрос о том, является ли он редукцией *sui generis* или нет, представляется нам спором о словах.



<sup>196</sup> Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 362.

<sup>197</sup> Там же.

<sup>198</sup> GA 20. S. 120.

<sup>199</sup> SZ 39.

<sup>200</sup> Ср. у В.А. Куренного: «Несмотря на указанный чисто “методический” смысл феноменологии, Хайдеггеру явно не удастся избавиться от включения в содержание максимы специфического предметного региона – интенциональных структур сознания. В итоге образуется некоторый зазор между дистилляцией требования “к самим вещам” до сугубо “методического понятия” ... и определенным тематическим “остатком” – структурной взаимосвязью интенциональности, – включенным в тематическую область применения этого методического требования. <...> следовало бы ожидать отказа от подобного обоснования новой тематической области феноменологического исследования» (Куренной В.А. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 28–29).

<sup>201</sup> SZ 27. См. также: «...наименование “феноменология” сущностным образом отличается от наименований других наук – теологии, биологии и т. д. – тем, что оно *ничего не говорит о предметной определенности* темы этой науки, но подчеркнуто выражает только именно – и исключительно только – “*Как*”, способ, каким что-либо становится и должно становиться темой для этого исследования! Поэтому “феноменология” – это “*методическое*” наименование: им обозначается только вид опыта, постижения и определения того, что является темой философии» (GA 20. S. 117 / Пролегомены. С. 92).

<sup>202</sup> Marion J.-L. Réduction et donation. P. 72.

<sup>203</sup> Основные проблемы феноменологии. С. 26.

<sup>204</sup> Marion J.-L. Réduction et donation. P. 73. В письме к Ричардсону Хайдеггер подчеркивает, что его путь к мышлению бытия шел *через* феноменологию, а не *из* нее (Heidegger M. Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2006. S. 148–149).

## Примечания

---

<sup>205</sup> Речь идет о докладе, прочитанном Левиначом в 1940 г. в Сорбонне и опубликованном только после войны: *Lévinas E. L'ontologie dans le temporel // Sur. 1948. № 167* (воспроизведено с сокращениями в *EDE*, р. 77–89). Рус. перев.: *Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. С. 231–243*. Подробный разбор этой программной работы см.: *Tatiniaux J. La première réplique à l'ontologie fondamentale // Cahiers de L'Herne. Emmanuel Lévinas. Paris, 1991. P. 275–284*.

<sup>206</sup> *GA 24. S. 90 / Основные проблемы феноменологии. С. 82*.

<sup>207</sup> *Heidegger M. Questions III et IV. Paris: Gallimard, 1976. P. 471; Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 года / Пер. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 113*.

<sup>208</sup> *Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 года. С. 114*.

<sup>209</sup> В том смысле, в котором А.Г. Черняков пишет о трансцендентальном субъекте как «исполнителе» феноменальности (см.: *Черняков А.Г. Онтология времени. С. 190*).

<sup>210</sup> *SZ 6–7*.

<sup>211</sup> Отметим, что Хайдеггер на полях своего экземпляра «Бытия и времени» попытался исправить «недоразумения», которые может вызывать рассмотрение *Dasein* в качестве примера.

<sup>212</sup> *SZ 42*.

<sup>213</sup> См.: *Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. Минск: ЕГУ: Пропилеи, 2000. С. 41*.

<sup>214</sup> *GA 24. S. 156 / Основные проблемы феноменологии. С. 146*.

<sup>215</sup> Эта критика рефлексии будет развита в работах Анри. См. в данной работе § 7а «Явленность мира: Бёме».

<sup>216</sup> *GA 24. S. 227 / Основные проблемы феноменологии. С. 211*.

<sup>217</sup> *Ibid. S. 231 / Там же. С. 215*.

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> *Ibid. S. 227 / Там же. С. 211*.

<sup>220</sup> Там же.

<sup>221</sup> Там же.

<sup>222</sup> См.: «Чтобы допустить, что феномен показывает себя, необходимо признать в нем некоторую *самость*, которая берет на себя инициативу своего проявления» (*Marion J.-L. De surcroît. Paris: PUF, 2000. P. 35*).

<sup>223</sup> *Libera A. de. Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007. P. 88 et passim.*

<sup>224</sup> SZ 35.

<sup>225</sup> SZ 36–37. Как отмечает Ф. Дастюр, здесь Хайдеггер пользуется языком «принципа всех принципов» – в отличие от курса 1927 г., где от гуссерлевской риторики не остается и следа (*Dastur F. Heidegger: la question du logos. Paris: Vrin, 2007. P. 81. N 1*).

<sup>226</sup> SZ 34, 33.

<sup>227</sup> SZ 227. Поэтомю истинна может быть не только речь, истинно и «прямое взглядывающееся внятие», воεΐν.

<sup>228</sup> GA 24. S. 308 / *Основные проблемы феноменологии. С. 284*. Как пишет Ф. Дастюр, «герменевтика есть сначала *способ бытия* и только потом – способ познания» (*Dastur F. Op. cit. P. 100*).

<sup>229</sup> Разумеется, важность хайдеггеровского анализа истины заключается не только в том, что он выводит на свет феномен авторства и адресности речи; еще более важным является то, что истина эта постигается не только и не столько в теоретическом созерцании, сколько в практическом взаимодействии с миром. Речь позволяет увидеть мир таким, каким он понят и прочувствован; она связана не столько с высказыванием о чем-то, неявно предполагающем чисто теоретическую, а значит, неестественную установку, сколько с практикой жизни субъекта: герменевтическое «как» предшествует апофантическому (SZ 158–159). Истолкование понятого «нечто как нечто» предшествует высказыванию; мы понимаем вещь прежде всего тогда, когда имеем с ней дело, и только потом мы даем нашему практическому опыту соответствующее словесное одеяние. Любая попытка оторвать теоретическое высказывание от опыта практической жизни есть упущение: «Пример того, что только лишь имеется перед кем, дан в чистом глазении как *уже не пониманию*. Это свободное от “как что” схватывание есть отнятие немудрствующе-понимающего видения, и оно

не изначальное последнего, но выведено из него» (SZ 149, мы цитируем этот фрагмент в переводе А.В. Михайлова по кн.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 11).

<sup>230</sup> Философское вопрошание как таковое есть способ бытия, а не один из моментов познания: как пишет А.В. Ахутин, «не теоретик (онтолог) задает этот вопрос, а некое сущее, самим своим существованием являет (даже осуществляет) вопрос о бытии» (*Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 545).

<sup>231</sup> *Heidegger M.* Was ist das – die Philosophie? Neske, 1992. S. 26. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Что это такое философия? / Пер. с нем. В.В. Биbihина // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 120.

<sup>232</sup> И, разумеется, с платоновской идеей «повернуться от теней к свету».

<sup>233</sup> Ср.: «гуссерлевский анализ сознания... который Ясперс рассматривал как не относящийся к философии, поскольку она не нуждается в магии» (*Arendt H.* What is existential philosophy? // *Essays in understanding: 1930–1954.* NY.: Harcourt, Brace and Co, 1994. P. 166).

<sup>234</sup> *Héring J.* Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl // *Revue d'histoire et de la philosophie religieuses.* Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg; PUF, 1927 (7). P. 364.

<sup>235</sup> *Héring J.* Phénoménologie et philosophie religieuse. Paris: Félix Alcan, 1926. P. 42.

<sup>236</sup> Ibid. P. 47, 49.

<sup>237</sup> Этот тезис Геринга разделяет и его соученик по Геттингену А. Койре. См.: *Héring J.* Op. cit. P. 364; *Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922. P. 102.

<sup>238</sup> *Lévinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Alcan, 1930.

<sup>239</sup> Очерк истории французской феноменологии в 1920–1930-е гг. см.: *Ямпольская А.В.* Левинас: философия и биография. Киев: Дух і літера, 2011. С. 21–53.

<sup>240</sup> «Интуиция, с помощью которой сознание трансцендирует само себя, не может, как кажется, быть достаточным методом для того, чтобы

объяснить загадку самой этой интуиции: она требует гарантий, которые должны быть заимствованы у другого метода. Феноменология встречает здесь то же самое затруднение, что и школа Рида <...> Идея, что сознание обладает естественным метафизическим значением, должна – если только не оправдывать всевозможный мистицизм – обеспечить принцип собственного ограничения. И действительно, эту идею все более используют в пользу воображения, и если не воспрепятствовать этому движению, то она смешается с верой, которая, однако, будет представлена под именем подлинного знания» (*Pradines M. Philosophie de la sensation. Strasbourg, 1928. P. 11*).

<sup>241</sup> «В моей первой книге, – говорил Левинас в интервью 1982 г., – я попытался представить учение Гуссерля так, чтобы обнаружить в нем хайдеггеровские элементы <...> Однако и сегодня мне не кажется, что я был полностью неправ» (*Poirié F. Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens. Actes Sud, 1996. P. 87*).

<sup>242</sup> *Lévinas E. Théorie de l'intuition. P. 69.*

<sup>243</sup> GA 24. S. 91 / Основные проблемы феноменологии. С. 83.

<sup>244</sup> *Lévinas E. Théorie de l'intuition. P. 86.*

<sup>245</sup> *Ibid. P. 63.*

<sup>246</sup> *Ibid. P. 105.*

<sup>247</sup> *Ibid. P. 106–107.*

<sup>248</sup> *Ibid. P. 133.*

<sup>249</sup> *Ibid. P. 126, 138. Ср.: SZ 219.*

<sup>250</sup> *Ibid. P. 133.*

<sup>251</sup> *Ibid. P. 138.*

<sup>252</sup> *Monseu N. Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France. Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, 2005. P. 207.*

<sup>253</sup> «Абсолютное господство, которым обладает  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ , смущает Левинаса» (*Деррида Ж. Насилие и метафизика. Первая часть / Пер., ком. и послесл. А.В. Ямпольской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 373*).

<sup>254</sup> *Waelhaens A. de*. Phénoménologie et la vérité. Essais sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger. Paris: PUF, 1967. P. 13.

<sup>255</sup> Ibid. P. 21.

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Марион согласен с общим диагнозом Деррида: «Прорыв [“Логических исследований”] ведет только к осуществлению метафизики присутствия» (*Marion J.-L. Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989. P. 30), однако из совершенно других соображений: если Деррида противопоставляет интенцию значения и ее наполнение созерцанием (отождествляя по ходу дела «сущность значения» и «сущность знака»), то Марион, напротив, видит в «исходной данности» общий корень и значения, и созерцания.

<sup>258</sup> *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 342–352.

<sup>259</sup> Блестящий анализ расхождений Деррида с Гуссерлем см. в кн.: *Bernet R.* La vie du sujet. P. 265–295.

<sup>260</sup> *Derrida J.* La voix et le phénomène. Paris: PUF, 1967. P. 26.

<sup>261</sup> Ibid. P. 16.

<sup>262</sup> Реплика переодетой адвокатом Порции в шекспировском «Венецианском купце» (Акт IV, сцена 1) в переводе Т. Щепкиной-Куперник: «Земная власть тогда подобна Божьей, / Когда с законом милость сочетает». Анализ «Венецианского купца» см.: *Derrida J.* Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? Paris: L'Herne, 2006.

<sup>263</sup> Можно было бы перевести этот оборот как «иметь в виду», но тогда теряется волевой аспект vouloir, столь значимый для герменевтической стратегии Деррида.

<sup>264</sup> В.И. Молчанов, возражая Деррида, пишет: «Сущность, или бытие, идеальных предметов состоит в непосредственной связи значений в едином комплексе и, как следствие, в их воспроизводимости, или повторяемости, но не наоборот, как полагает Деррида» (*Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. С. 342). Однако непосредственность – это не просто «отсутствие эмпирической референции» (Там же), но и непосредственная данность в созерцании.

<sup>265</sup> Ср. в недавней статье В.И. Молчанова: «Допущение самотождественного предмета – это та предпосылка, которую нельзя реализовать феноменологически, то есть дескриптивно. Можно описать предмет в определенной перспективе, с определенной точки зрения, но описать его самотождественность невозможно. В этом смысле гуссерлевское различие значения и предмета противоречит или, по крайней мере, ограничивает гуссерлевский принцип беспредпосылочности» (*Молчанов В.И. Позиции и предпосылки. Теория знания Н.О. Лосского // Логос. 2010. № 5 (78). С. 25).*

<sup>266</sup> *Derrida J. La voix et le phénomène. P. 9.*

<sup>267</sup> Если у знака может быть «сущность», с чем Деррида не согласился бы.

<sup>268</sup> *Derrida J. Op. cit. P. 21.*

<sup>269</sup> Такое прочтение мы встречаем, в частности, у Мариона (см.: *Marion J.-L. Réduction et donation. P. 36).*

<sup>270</sup> *Derrida J. Op. cit. P. 8.*

<sup>271</sup> Ср.: «“Местом” очевидности остается предметность» (*Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. С. 286).*

<sup>272</sup> *Derrida J. Op. cit. P. 101.*

<sup>273</sup> *Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии / Введение Ж. Деррида; Пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996. С. 70–71 (курсив автора, перевод изменен).*

<sup>274</sup> Л. Лолор в своем образцовом обзоре феноменологических работ Деррида отмечает, что Деррида пытается противопоставить одного Гуссерля, «Гуссерля-левианасианца», другому Гуссерлю, «Гуссерлю метафизики присутствия» (см.: *Lawlor L. Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2002. P. 161 et passim).*

<sup>275</sup> Ср.: *Derrida J. Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 22.*

<sup>276</sup> *Ibid. P. 12.*

<sup>277</sup> «Гуссерль не только хочет исключить указание из “одиночества душевной жизни”. Он рассматривает язык вообще, стихию логоса, в самой его выражающей форме, как событие вторичное, добавленное

к исходному и пред-выразительному слою смысла. Язык выражающий наступает вслед за абсолютным молчанием отношения с самим собой» (*Derrida J. La voix et le phénomène. P. 77*).

<sup>278</sup> У самого Деррида – médium, посредник (*Derrida J. La voix et le phénomène. P. 85*). Л. Лолор видит в посредничестве голоса-плоти влияние Ж. Ипполита (*Lawlor L. Derrida and Husserl. P. 171*).

<sup>279</sup> *Derrida J. La voix et le phénomène. P. 89*. Следует отметить общность схемы «автоаффективность (плоти) предшествует явлению мира» с той концепцией двух видов феноменальности, которую в те же 1960-е гг. разрабатывал М. Анри: двух видов феноменальности мира и двух видов феноменальности самого себя самому себе. Подробнее см.: *Murawska M. Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry’ego. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011. P. 153–154*.

<sup>280</sup> *Маяцкий М.* Там и тогда. Послесловие переводчика // Гуссерль Э. Начало геометрии / Введение Ж. Деррида; Пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996. С. 255.

<sup>281</sup> *Derrida J. La voix et le phénomène. P. 102*.

<sup>282</sup> *Ibid. P. 100*.

<sup>283</sup> Напомним, что Деррида вынес эту цитату из Эдгара По в эпиграф к «Голосу и феномену».

<sup>284</sup> *Vouloir dire-vrai, ср.: Ibid. P. 109*.

<sup>285</sup> *Derrida J. La voix et le phénomène. P. 101*.

<sup>286</sup> Наиболее известным указанием на влияние Койре на Деррида служит ремарка в «Marges» о том, что интерпретацией «différance» в смысле «différet» (откладывать) он обязан интерпретации Гегеля в статье Койре «Гегель в Иене» (*Derrida J. Marges de la philosophie. P. 15*).

<sup>287</sup> Черновик этой диссертации был опубликован Паолой Замбелли. См.: *Zambelli P. A. Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga // Giornale critico della filosofia italiana. 1999. № 78. P. 303–354*. Койре неоднократно обращался к теме автореферентных высказываний; наиболее полный текст, посвященный этой теме: *Koyré A. Epiménide le menteur (Ensemble et Catégorie). Paris, 1947*.



<sup>288</sup> Первое логическое исследование, § 19 (Гуссерль Э. Логические исследования. С. 72–73) и Четвертое логическое исследование, § 12 (Там же. С. 305). Неполадотворность прочтения этого цикла работ Койре как относящихся к философии математики следует из жесткой полемики между Койре и Бар-Хиллелем, развернувшейся вокруг публикации английской версии этого текста в «Philosophy and Phenomenological Research». Бар-Хиллел обвинил Койре в том, что он игнорирует такие ключевые работы в области оснований математики, как работы Гёделя и Карнапа, а Койре в совершенно издевательском тоне ответил, что Бар-Хиллел оказался не в состоянии понять его аргумент, заимствованный им из не менее основополагающих работ Гуссерля по логике. См.: *Koyré A. The revival of «The Liar» // Philosophy and Phenomenological Research. 1947. Vol. 8. No. 2. P. 254.*

<sup>289</sup> Отметим интерес Гуссерля к этому тезису Койре, который тот развивал уже в своей гёттингенской диссертации: «Очень примечательно для начинающего математика <...> это все еще следует обдумать» (*Zambelli P. A. Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga. P. 345, 307.*)

<sup>290</sup> *Koyré A. The Liar // Philosophy and Phenomenological Research. 1946. Vol. 6. No. 3. P. 349; Idem. The revival of «The Liar». P. 254.*

<sup>291</sup> Ibid.

<sup>292</sup> И даже не вообще Я философствующего субъекта, а именно Я самого Деррида (недаром в его творчестве анализ автобиографии и подлинности играет такую значительную роль).

<sup>293</sup> *Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Kluwer Academic, 1994. P. 41.* (курсив Левинаса).

<sup>294</sup> Ibid. P. 43.

<sup>295</sup> *Derrida J. Violence et Métaphysique // L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 152–153; Деррида Ж. Насилие и метафизика. Первая часть / Пер., ком. и послесл. А.В. Ямпольской) // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 393.*

<sup>296</sup> Левинас неоднократно обыгрывает смысл латинского слова *absolvere* – «избавлять», «объявлять невиновным», «разрешать от», «завершать».

## Примечания

---

<sup>297</sup> *Derrida J.* *Marges de la philosophie.* Paris: Minuit, 1972. P. 6, 22, 23.

<sup>298</sup> *Lévinas E.* *Totalité et Infini.* P. 224; *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 208–209.

<sup>299</sup> *Lévinas E.* *Totalité et Infini.* P. 229; *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное. С. 211.

<sup>300</sup> О различии «поверхностных» и «глубоких» феноменов см., например: *Bernet R.* *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques.* Paris: PUF, 2004. P. 229–230.

<sup>301</sup> *Richir M.* *Qu'est-ce qu'un phénomène ? // Les études philosophiques.* 1998. № 4 (138). P. 447.

<sup>302</sup> *Marion J.-L.* *Réduction et donation.* P. 303–305.

<sup>303</sup> *Henry M.* *De la phénoménologie.* P. 78.

<sup>304</sup> *Janicaud D.* *La phénoménologie dans tous ses états.* Eclat, 2009. P. 147.

<sup>305</sup> *Marion J.-L.* *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* Paris: PUF, 1997. Другой возможный перевод этого названия – «Данное сущее», предложенный переводчицей С.С. Шолоховой, кажется нам не вполне убедительным именно потому, что феномен, будучи данным, вовсе не обязательно является сущим (см. ниже изложение примера с феноменом картины).

<sup>306</sup> Ср.: *Marion J.-L.* *Etant donné.* P. 13–31.

<sup>307</sup> *Henry M.* *Phénoménologie matérielle.* P. 67. У Мариона см., например: «Удалось ли Хайдеггеру то, на чем провалился (échoué) Гуссерль: мыслить бытие и сущее в горизонте данности, признавая ее как таковую?» (*Marion J.-L.* *Etant donné.* P. 56).

<sup>308</sup> *Marion J.-L.* *Op. cit.* P. 15.

<sup>309</sup> *Ibid.* P. 8.

<sup>310</sup> «Методологическое начало обуславливает здесь лишь условия своего собственного исчезновения в исходном показывании того, что себя показывает» (*Marion J.-L.* *Op. cit.* P. 15).

<sup>311</sup> HUA II. S. 50 / Идея феноменологии. С. 110.

<sup>312</sup> *Marion J.-L.* *Op. cit.* P. 14.

<sup>313</sup> Буквально «donner le sens» (давать смысл), что формально точнее переводит *Sinngebung*, чем «смыслонаделение». Разумеется, далее Марион будет разыгрывать разные смыслы этого «donner» (давать, дарить).

<sup>314</sup> *Marion J.-L.* Op. cit. P. 15–16.

<sup>315</sup> *Ibid.* Op. cit. P. 17.

<sup>316</sup> *Ibid.*

<sup>317</sup> Отметим, что это не единственно возможная интерпретация редукции; прямо противоположной точки зрения придерживается отечественный исследователь Е. Борисов (*Борисов Е.* К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. [Электронный ресурс] // URL: <http://tvfi.narod.ru/borisov6.htm> (дата обращения: 25.06.2012)).

<sup>318</sup> *Marion J.-L.* Op. cit. P. 262.

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> Эта картина неоднократно становилась предметом феноменологического рассмотрения в связи с функцией взгляда. См., например, знаменитый анализ этой картины у Лакана: «Гольбейн дает нам увидеть нечто такое, что представляет собой не что иное, как субъект, обращенный в ничто, – обращенный в ничто в форме, представляющей собою, собственно говоря, образное воплощение *минус-фи* [-φ] кастрации – кастрации, являющейся для нас тем центром, вокруг которого организуются, в рамках основных влечений, желания. Но функцию видения следует искать еще дальше. И тогда мы увидим, как вырисовывается за ней уже не фаллический символ или анаморфический призрак, а взгляд как таковой, взгляд по самой роли своей влекущий, бросающий, выставленный напоказ – такой, каким находим мы его на этой картине Гольбейна. Картина эта является не чем иным, как тем, что представляет собой всякая картина вообще, – она является ловушкой для взгляда» (*Лакан Ж.* Семинары. Кн. XI: Основные понятия психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 2004. С. 98–99).

<sup>322</sup> *Marion J.-L.* Etant donné. P. 174.

<sup>323</sup> В соответствии с интерпретацией созерцания, предложенной Анри в статье «Четыре принципа феноменологии», ср.: *Henry M. De la phénoménologie*. P. 78.

<sup>324</sup> «Исходным модусом созерцания является данность вживе» (*Franck D. Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. P.: Miniut, 1981. P. 24).

<sup>325</sup> *Marion J.-L.* Op. cit. P. 21.

<sup>326</sup> Марион, как и вся французская феноменологическая школа, вслед за Хайдеггером отождествляет созерцаемое и предметное.

<sup>327</sup> Горизонт и «бедность созерцания». В критике горизонта как границы феноменальности Марион следует Анри, в критике «бедности созерцания» – критике нозтико-ноэматического соответствия у Левинаса.

<sup>328</sup> *Marion J.-L.* Op. cit. P. 258–259.

<sup>329</sup> *Marion J.-L. De surcroît*. Paris: PUF, 2000. P. 30. Отметим, что Хайдеггер использовал схожую административную метафору, когда писал о том, что человек является «управляющим» свободы как допущения-быть (*Heidegger M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 31. Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M, 1982. S. 134*).

<sup>330</sup> *Marion J.-L.* Op. cit. P. 30.

<sup>331</sup> *Ibid.* P. 102.

<sup>332</sup> *Ibid.* P. 60.

<sup>333</sup> *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 286.

<sup>334</sup> *Marion J.-L.* Op. cit. P. 45. В то же время нельзя не отметить, что Ж.-Л. Марион в полной мере использует те возможности, которые связаны с метафорикой дара: данность дает данное (и не-данное), поэтому все, что дано, дано как дар.

<sup>335</sup> *Ibid.* P. 61.

<sup>336</sup> *Ibid.* P. 71.

<sup>337</sup> *Ibid.* P. 174–175.

<sup>338</sup> *Ibid.* P. 72.

<sup>339</sup> *Sartre J.-P.* L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943. P. 296 et passim (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 276–283). Ср. также: *Bernet R.* Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. Paris: PUF, 2004. P. 230.

<sup>340</sup> *Кандинский В.* О духовном в искусстве. Л., 1989. С. 22.

<sup>341</sup> *Marion J.-L.* Etant donné. P. 76.

<sup>342</sup> Понятие данности шире, чем понятие феноменальности, потому что данность не всегда феноменализируется (ср.: *Marion J.-L.* De surcroît. P. 36).

<sup>343</sup> *Marion J.-L.* Etant donné. P. 77.

<sup>344</sup> Довольно странно видеть в интерпретации § 40 «Бытия и времени» именно «ничто, которое дает себя через ужас», ведь Хайдеггер подчеркивает, что то, «перед чем ужасается ужас, есть ничто из внутри-мирного подручного. Но это ничто подручного, единственно понятное повседневной усматривающей речи, вовсе не есть тотальное ничто. Ничто подручности коренится в исходнейшем “ничто”, в *мире*» (SZ 187). Впрочем, в своей более ранней работе, «Редукция и данность», Марион отличает хайдеггеровский анализ ужаса в «Бытии и времени» от попытки мыслить ужас как то, что раскрывает Ничто в «Что такое метафизика?» (*Marion J.-L.* Réduction et donation. P. 111–113).

<sup>345</sup> Отметим, что хайдеггеровский ужас – это, если верить Лакану, далеко не психоаналитическая тревога; не случайно Лакан, перечисляя философов, пытавшихся «спроецировать я в процесс рождения тревоги», исключает из этого списка Хайдеггера: «есть один мыслитель, которого я в этот ряд не поставил... Пресловутое бытие-к-смерти, тот путь, которым Хайдеггер искусными рассуждениями подводит нас к искусному вопрошанию о бытии сущего, через тревогу на самом деле не пролегает» (*Лакан Ж.* Тревога (Семинары. Кн. X. 1962/1963) / Пер с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2010. С. 12–13).

<sup>346</sup> *Marion J.-L.* Réduction et donation. P. 114.

<sup>347</sup> Следует отметить глубокую непоследовательность Мариона, который сначала использует это различие для того, чтобы обосновать

«самость» феномена, а потом от него избавляется для того, чтобы обеспечить «непоколебимость» данности.

<sup>348</sup> О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / Пер. В. Рокитянского // Логос. 2011. № 3 (82). С. 144–171.

<sup>349</sup> Там же. С. 156.

<sup>350</sup> Резюмируя трудности, связанные с описанием дара, Деррида пишет о double bind: «Чтобы дар имел место, необходимо, чтобы дар не был явлен, чтобы он не был воспринят как дар» (*Derrida J. Donner le temps. 1. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991. P. 29*). Отметим, однако, что для Деррида это не столько вывод, сколько начало анализа темпоральности (невозможного) дара.

<sup>351</sup> *Derrida J. Donner la mort // L'éthique du don. Colloque de Royaumont. Paris: Métailié-Transition, 1992. P. 100.*

<sup>352</sup> О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом. С. 150.

<sup>353</sup> Там же. С. 150–151.

<sup>354</sup> Там же.

<sup>355</sup> *Marion J.-L. Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida. Paris: Vrin, 2012. P. 124.*

<sup>356</sup> Ibid. P. 126.

<sup>357</sup> О роли удачи (τύχη) см.: *Derrida J. Donner le temps. P. 159–169; Лакан Ж. Основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI. 1963/1964) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004. С. 60 и др.*

<sup>358</sup> *De Anima III, 5, 430a (Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 401).*

<sup>359</sup> SZ 139.

<sup>360</sup> Ср.: *De civitas Dei XIV, 8–9.*

<sup>361</sup> Ср. у Хайдеггера: «...небрежение феноменами чувства и аффекта связано с тем, что *антропология* вообще первоначально ориентирована на *познание и волю*, одним словом, на *разум*. Тогда чувства оказываются именно тем, что *сопровождает* познание и волю, как градобитие сопровождает ураган» (*Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 269–270*).

<sup>362</sup> *Bernet R.* La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris, 1994. P. 6.

<sup>363</sup> *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926. Husserliana XI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. S. 218–219 (далее – HUA XI).

<sup>364</sup> *Biceaga V.* The concept of passivity in Husserl's phenomenology. Contributions to phenomenology. Vol. 60. London: Springer, 2010. P. xvii.

<sup>365</sup> *Mensch J.R.* Embodiments: From the Body to the Body Politic. Evanston: Northwestern University Press, 2009. P. 21.

<sup>366</sup> HUA XI. S. 84.

<sup>367</sup> *Ibid.* S. 164, 166. Отметим также, что согласно Гуссерлю источник аффекта находится не в самом предмете, а в первичном впечатлении (S. 168).

<sup>368</sup> *Ibid.* S. 386.

<sup>369</sup> *Ibid.* S. 50.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974. P. 202.

<sup>372</sup> Сартр припишет эту идею Гуссерлю: «Способность вселять ужас – именно свойство этой японской маски, свойство неисчерпаемое, неустранимое, определяющее самую ее сущность и отнюдь не сводящееся к совокупности наших субъективных реакций на кусок резного дерева. Гуссерль вновь внедрил ужас и очарование в сами вещи» (*Сартр Ж.-П.* Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Сартр Ж.-П. Проблемы метода / Пер. с фр.; примеч. В.П. Гайдамака. М.: Прогресс, 1994. С. 179).

<sup>373</sup> SZ 139.

<sup>374</sup> «Так или иначе расположенное, присутствие *захвачено* сущим так, что, принадлежа сущему, оно *сплошь настроено* им» (*Хайдеггер М.* О существе основания / Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Академический проект, 2007. С. 209). См. также в курсе 1942–1943 гг.: «Настроение как то настраивающее, которое, настраивая, определяет его сущность, то есть отнесенность бытия к

человеку... как сущность бытия приносит человеку раскрытие сущего» (*Хайдеггер М.* Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 165–167).

<sup>375</sup> SZ 135.

<sup>376</sup> SZ 139.

<sup>377</sup> Как смену установки филофствующего субъекта.

<sup>378</sup> GA 11. S. 23. Рус. перев. В.В. Бибикина: *Хайдеггер М.* Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 120.

<sup>379</sup> *Merleau-Ponty M.* L'institution: La passivité: Notes de cours au Collège de France (1954–1955). Paris: Belin, 2003. P. 168.

<sup>380</sup> О ницшевском тезисе «Мышление есть деятельность» см.: *Libera A. de.* Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. P. 40 et passim.

<sup>381</sup> Для Сартра пассивность «есть феномен вдвойне относительный: относительный в сопоставлении с активностью того, что действует, и с существованием того, кто страдает. Это предполагает, пассивность не может затрагивать само бытие пассивно сущего» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 32), поэтому для него единственно важным примером пассивности служит «бытие объектом» (чужой активности), которое есть при этом «чистое небытие» (Там же. С. 34).

<sup>382</sup> О дательном падеже пишет Марион, о винительном – Левинас и Анри, но русское управление глаголов не всегда совпадает с управлением в романских языках.

<sup>383</sup> *Ricœur P.* Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990. P. 14.

<sup>384</sup> *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпараги; под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006. С. 199–200.

<sup>385</sup> *Merleau-Ponty M.* Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1999. P. 181. Русский перевод О.Н. Шпараги «Я чувствую себя рассматриваемым вещами» очень точен, но представляется нам не вполне удачным.

<sup>386</sup> *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 328 (перевод изменен).

<sup>387</sup> А.В. Дьяков пишет, что Мерло-Понти «рассматривает феномены как высказывания. Поэтому и феноменология понята здесь как описание, которое не объясняет, но поясняет, т. е. воспроизводит в дискурсе



то, что высказано прежде всякого дискурса. Таким образом, феноменология делает “я воспринимаю” основанием “я мыслю”, а предикативную деятельность основывает на деятельности до-предикативной. Дискурс выражает то, что уже имплицитно содержалось в “немом” опыте» (*Дьяков А.В. Желание видимое и невидимое: Лакан и Мерло-Понти // ХОРА. 2008. № 3. С. 16*).

<sup>388</sup> *Merleau-Ponty M. La prose du monde / Texte établi et présenté par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1969. P. 28–29.*

<sup>389</sup> *Ibid. P. 29–30.*

<sup>390</sup> *Ibid. P. 121.* Нельзя не отметить неогегельянский, если не строго марксистский, характер этой схемы.

<sup>391</sup> Тенгели и Гондек считают Ришира «самым оригинальным из представителей новой французской феноменологии» (*Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin: Surkamp, 2011. S. 41*).

<sup>392</sup> В том смысле, в котором это выражение использует Мария Степанова (см.: *Степанова М. Стихи и проза в одном томе // Новое литературное обозрение. 2010*).

<sup>393</sup> Речь идет о следующем фрагменте из введения ко второму тому «Логических исследований»: «В нашем случае, однако, собственная достоверность исследования требует того, чтобы этот систематический порядок [изложения чистой логики] все время нарушался, чтобы устранялись понятийные неясности, которые угрожали бы ходу самого исследования, прежде чем естественная последовательность вещей могла бы привести к этим понятиям. Исследование движется как бы зигзагом, и это сравнение подходит тем лучше, что благодаря внутренней зависимости различных понятий в сфере познания все снова и снова следует возвращаться к первичному анализу и испытывать эти понятия на новых понятиях, так же как новые на старых» (*Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II (1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. S. 17. Рус. перев.: Гуссерль Э. Логические исследования. С. 28*).

<sup>394</sup> Ср.: «Обозначенные исследования зачастую выводят нас из узкофеноменологической сферы. ...ведь именно эта сфера не дана с самого начала, но обретает границы лишь в ходе исследования» (Там же. С. 27).

<sup>395</sup> *Richir M. Méditations phénoménologiques. Grenoble: Jérôme Milon, 1992. P. 91.*

<sup>396</sup> Речь идет о знаменитом фрагменте из § 124 «Идей I», где Гуссерль пишет: «Слой выражения – вот что составляет его специфическое своеобразие – не продуктивен, если отвлечься от того, что он как раз и... сообщает выражение всем прочим интенциональностям... При этом слой выражающий совершенно сущностно не разделен по своему тетическому характеру с тем слоем, какой претерпевает выражение, и в этом их совпадении друг с другом первый настолько принимает сущность последнего, что мы так просто и называем выраженное представление – представлением, выраженное верование, предположение, сомнение само по себе и как целое – верованием, предположением, сомнением, равным образом и выраженное желание или воление – желанием или волением» (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 271*). Этот фрагмент разбирался Деррида в «Голосе и феномене» (*Derrida J. La voix et le phénomène. Paris: Quadrige; PUF, 1967. P. 91–92*) и в статье «Форма и выражение» (*Derrida J. La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage // Derrida J. Marges. P. 189–198*). Сходство между ришировской критикой «феноменологического платонизма» и дерридианской критикой «метафизики присутствия» бросается в глаза, однако есть существенное различие: в отличие от Деррида (чью позицию мы обсудили в § 4 настоящей работы «Критика гуссерлевского интуитивизма у Левинаса и Деррида») Ришир, задача которого заключается в построении новой трансцендентальной эстетики, включающей в себя своеобразную метафизику фактичности, занимает вполне традиционную позицию в вопросе о роли философствующего субъекта.

<sup>397</sup> *Richir M. Phénoménologie, métaphysique, poétique // Les études phénoménologiques. 1987. № 3 (5–6). P. 83.*

<sup>398</sup> Из этого следует, что валидность всех феноменологических дескрипций, полученных методом эйдетической вариации (т. е. всего наследия Гуссерля), должна быть поставлена под вопрос – или, точнее, можно использовать, только поверяя их новым, собственным, опытом.

Этот вывод мог быть показаться тривиальным, но, к сожалению, феноменологические исследования, особенно во Франции, часто вырождаются в своего рода схоластический комментарий к трудам «основоположников феноменологического движения».

<sup>399</sup> И именно поэтому, поясняет Ришир, «чтение Гуссерля представляется столь неблагодарным и столь трудным занятием» (*Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 14).

<sup>400</sup> Ibid. P. 17.

<sup>401</sup> *Richir M.* Op. cit. P. 15. Ср. также: *Richir M.* Qu'est-ce qu'un phénomène? // *Les études philosophiques*. 1998. № 4 (138). P. 447–448. О статусе эйдетики у Ришира см.: *Gondek H.-D., Tengelyi L.* Neue Phänomenologie in Frankreich. S. 50–51.

<sup>402</sup> Феномены мерцают как звезды, уточняет Ришир (Там же. P. 448). Нельзя не отметить близость ришировской схемы французскому бергсоニанству и, в частности, анализу «не-знаю-что-или-почти-ничто» у В. Янкелевича. Как и у Ришира, феноменальный статус «не-знаю-что-или-почти-ничто» заключается в бесконечно малых колебаниях между явленностью и неявленностью; как и у Янкелевича, иллюзия является для Ришира «органом-препятствием» доступа к истине.

<sup>403</sup> Здесь следует вспомнить свидетельство Финка о том, что Гуссерль сожалел, что слово «археология», столь точно выражающее сущность философии, уже используется в качестве названия одной из позитивных наук (*Fink E.* Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 199).

<sup>404</sup> Гегельянский характер этой схемы особенно виден в ее ранних вариантах. См.: *Richir M.* Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty // *Textures*. 1972. № 4–5. Bruxelles; Paris, 1972. P. 77.

<sup>405</sup> Ibid. P. 91.

<sup>406</sup> Для Ришира, как и для Бергсона, теоретическая установка является одновременно и аффективно окрашенной (хотя бергсоновский аисторический messiанизм остается Риширу совершенно чужд).

<sup>407</sup> *Richir M.* Méditations phénoménologiques. P. 20.

## Примечания

---

<sup>408</sup> *Richir M. Phénoménologie, métaphysique, poétique*. P. 100.

<sup>409</sup> Ср. у Мерло-Понти: «Аморфный» мир восприятия... – вечный источник начинания живописи... в своей основе является бытием в хайдеггеровском смысле, которое больше всякой живописи, всякой речи, всякой “установки” и которое, однажды схваченное философией в своей универсальности, оказывается содержащим все, что когда либо будет сказано, и, тем не менее, позволяет нам его творить (Пруст): это λόγος ἐνδιάθετος, который вызывает к λόγος προφορικός» (*Мерло-Понти М. Видимое и невидимое*. С. 245).

<sup>410</sup> *Richir M. Phénoménologie, métaphysique, poétique*. P. 108.

<sup>411</sup> *Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps*. Paris: Grasset, 1993. P. 209.

<sup>412</sup> Левинас пишет о конечном, которое «ранено» бесконечным (*Lévinas E. Entre nous*. P. 230).

<sup>413</sup> Как известно, Левинас в своих поздних работах отказывается от понятия опыта, поскольку оно предполагает активную роль Я, упорядочивающего наши впечатления и переживания. Левинас же, напротив, видит свою задачу в том, чтобы описать «ситуацию», над которой Я контроля не имеет; более того, только в результате этой ситуации Я в качестве полноценного «субъекта» и возникает. Однако здесь можно отметить, что левинасианский «субъект» имеет не больше отношения к традиционному (например, кантовскому) субъекту, чем этический «сверхопыт» к традиционному понятию опыта, но если в случае с субъектом Левинас считает возможным сохранить старое философское имя для носителя и пациента внешнего аффекта, то в вопросе об опыте он проявляет завидный ригоризм. Дело в том, что основная этическая ситуация, *hineni*, «вот я», создает несовпадение Я с самим собой, разрушающее самое главное, с точки зрения Левинаса, условие опыта: познание, основанное на единстве мыслящего Я, единстве трансцендентальной апперцепции и, следовательно, на моменте определенного присутствия в настоящем. Однако левинасовское аффицирование Другим не может быть выражено на языке синхроническом; момент диа-хронии, «внепамятного», «не-со-мной-произошедшего» прошлого является для нее конститутивным. Левинасовский отказ от использования слова «опыт» подчеркивает важность этого аспекта его философии.

<sup>414</sup> *Henry M.* De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003. P. 82–83.

<sup>415</sup> *Ibid.* P. 107.

<sup>416</sup> *Henry M.* Essence de la manifestation. Paris: PUF, 1990. P. 63.

<sup>417</sup> *Henry M.* De la phénoménologie. P. 87.

<sup>418</sup> *Koÿré A.* La philosophie de Jakob Boehme. Paris: Vrin, 1929.

<sup>419</sup> Отметим, что центральная глава монографии, посвященная идее Бога у Бёме, была воспроизведена Койре в томе, подготовленном учениками к 70-летию учителя (*Koÿré A.* Die Gotteslehre Jakob Boehmes: ein Fragment / Uebersetzt von Hedwig Conrad-Martius // Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1929. P. 225–281). Эта публикация может служить косвенным свидетельством в пользу того, что Койре в то время рассматривал свою деятельность как создание своего рода «феноменологической» истории философии.

<sup>420</sup> *Кожевников А.* Защита диссертации А.В. Койре // Евразия. 1929. № (15). С. 8. Цит. по: *Чубаров И.М.* (ред.). Антология феноменологической философии в России. Т. 2. М.: Логос, 2000. С. 521. Если верить отзыву Кожева, то Жильсон назвал работу Койре о Бёме «одной из лучших книг по истории философии».

<sup>421</sup> *Бердяев Н.* Новая книга о Бёме // Путь. 1929. № 18. С. 116–122 (орфография автора). Сам Койре вполне осознавал, впрочем, что его работа может оставить у читателя «впечатление слишком большой ясности» (*Koÿré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 392).

<sup>422</sup> О методе Койре см.: *Jorland G.* Koÿré phénoménologue? // Vinti C. (éd.). Alexandre Koÿré: l'avventura intellettuale. Naples: Edizioni scientifiche italiane, 1994. P. 105–126. Бердяев также пишет: «Автор сделал все возможное и даже невозможное, чтобы проникнуть в чуждый ему мир видений и мир мысли великого христианского теософа. Он обнаружил большую способность вживания в чужую мысль» (*Бердяев Н.* Новая книга о Бёме. С. 116), однако для Бердяева эта огромная работа не имеет никакой цены, поскольку она произведена в научной, т. е. отчужденной, парадигме, а не в парадигме имманентистской. Фактически Бердяев упрекает Койре в том, что тот не является адептом бёмовской теософии.

<sup>423</sup> Вполне в духе гегелевского прочтения Бёме.

<sup>424</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 393.

<sup>425</sup> Ср.: Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. 1947. Vol. 2 (12). P. 414–426.

<sup>426</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 307.

<sup>427</sup> Отметим, что Койре описывает Абсолют как «общий предел» *via positionis* и *via negationis*, но «предел, который ни один из этих путей, в той мере, в которой они остаются рациональными, не может достичь» (курсив наш. – А. Я.).

<sup>428</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 306. No. 2. См. также: Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века / Пер. А.М. Руткевича. Долгопрудный: Аллегро пресс, 1974. С. 39–41.

<sup>429</sup> Ср.: Henry M. Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000. P. 66.

<sup>430</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 329. В рецензии 1947 г. Койре несколько изменяет формулу, настаивая на большей значимости откровения *ad intra: mysterium revelans seipsum seipso* (Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme. P. 425). Нельзя не отметить появление *revelatio* в этом тексте, ведь в книге 1929 г. Койре всюду переводит «*offenbarung*» как *manifestation* (явление), избегая «*révélation*» (откровение). Такой перевод (точно так же, как и перевод *Ungrund* как *l'Absolu*) систематически представляет Бёме скорее философом, чем религиозным мыслителем.

<sup>431</sup> Как было показано в недавней диссертации Д. Кёнига, проводимое Койре различие между волей и желанием не вполне соответствует исходной концепции Бёме (*König D. Le fini et l'infini chez Jacob Böhme. Etude sur la détermination de l'absolu. Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-IV Sorbonne. Paris, 2006*).

<sup>432</sup> Ср.: *Mysterium Pansophicum, I*.

<sup>433</sup> Койре отмечает, что в этом Бёме полностью следует традиции С. Франка и В. Вейгеля. Для Франка Бог «выше всякого понятия, любой дефиниции, детерминации. К нему применимы только отрицания, он является *personlos, wirklos, affectlos*. Лишь по отношению к нам он выступает как личность, сила, принимает форму. Он очеловечивается вместе с

нами и для нас. В себе он, напротив, целиком выходит за пределы понятий и дефиниций: не по причине слабости нашего разума, но сам по себе, онтологически» (*Койре А. Мистики. С. 27*).

<sup>434</sup> «Dann Es in sich selber die lichte, helle und klare Ewigkeit» (*De Triplici Vita II 76. Цит. по: Койре А. La philosophie de Jakob Boehme. P. 244. No. 5*).

<sup>435</sup> *Ibid.* P. 243.

<sup>436</sup> Ср.: «Явление как проявление чего-то означает соответственно как раз не: показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть себя-не-казание» (*SZ 29*). Напомним, что одновременно с книгой о Бёме Койре работает над Хайдеггером и очень увлечен им.

<sup>437</sup> *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 243.*

<sup>438</sup> *Henry M. Phénoménologie matérielle. Paris: PUF, 1990. P. 67.*

<sup>439</sup> Которую Анри противопоставляет «идеальной», или «материальной», феноменологии, основанной на его собственных философских интуициях.

<sup>440</sup> *Henry M. Phénoménologie matérielle. P. 114.*

<sup>441</sup> *Ibid.* P. 131.

<sup>442</sup> М. Анри предлагает очень интересное прочтение Декарта, см. в данной работе § 7b «Явленность жизни: Экхарт».

<sup>443</sup> *Henry M. Incarnation. P. 66.*

<sup>444</sup> *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 325, 331. No. 3.*

<sup>445</sup> *Ibid.* P. 332.

<sup>446</sup> *Ibid.*

<sup>447</sup> Ср.: *Henry M. Essence de la manifestation. P. 148.*

<sup>448</sup> *Jorland G. La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré. Paris, 1981. P. 196. N. 1.*

<sup>449</sup> *Ibid.* P. 297.

<sup>450</sup> *Ibid.* P. 235.

<sup>451</sup> *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 332.*

<sup>452</sup> *SZ 7. S. 28.*

<sup>453</sup> *Henry M. Phénoménologie matérielle. P. 114.*

<sup>454</sup> *Koÿré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 335.

<sup>455</sup> *Henry M.* Essence de la manifestation. P. 137–138.

<sup>456</sup> *Koÿré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 333.

<sup>457</sup> *Henry M.* Essence de la manifestation. P. 111.

<sup>458</sup> *Koÿré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 245. Отметим, что эта прото-гегельянская структура явления оказывается, с точки зрения Койре, основной чертой всей немецкой мысли; не случайно в письме к Эмилю Мейерсону от 24 ноября 1924 г. Койре с большой непосредственностью пишет, но не о Бёме, а о немецких мистиках, тексты которых он изучал в Британской библиотеке: «Эти ребята были гегельянцы до Гегеля, и, заметив, что хоть это и не умопостижимо, тождественное *выражает* себя всегда через иное и в ином, они располагают этот факт – *Mysterium magnum* Слова – в основании любых понятий и объяснений, объявляя, точь-в-точь как Гегель, что единственный способ избавиться от этого *mysterium* – это поместить его в центр системы и сделать из него принцип живой мысли. Я полагаю, что весь немецкий идеализм – исторически – вышел отсюда» (*Meyerson É.* Lettres françaises / Éd. par Bernadette Bensaude-Vincent et Eva Telkes-Klein. Paris, 2009. P. 236; в оригинале выделенное слово подчеркнуто Койре). Этот же тезис: «Следует решительно поместить *mysterium* в центр системы и, вместо того чтобы избавляться от него, сделать из него принцип объяснения» (*Koÿré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 312; *Idem.* La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. 1947. № 2 (12). P. 424) – мы находим и в разгромной рецензии Койре на «О сущности истины» Хайдеггера, где сущность истины как утаивание эксплицитно отождествляется с *Mysterium Magnum* (*Koÿre A.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. 1999. № 10. С. 130).

<sup>459</sup> Тут нельзя не отметить, что предлагаемая Койре интерпретация бёмовской метафоры зеркала как разновидности метафоры света не является единственной. В частности, в недавней статье П. Резвых отмечается «устойчивое пристрастие Бёме к образу зеркала и специфическое употребление им глагола *spiegeln* (отражаться в зеркале) в контекстах, совершенно не связанных со зрительным восприятием» (*Резвых П.* Якоб Бёме: язык тела и тело языка // НЛО. 2003. № 63. С. 261–262).



## Примечания

- <sup>460</sup> *Henry M.* Essence de la manifestation. P. 138.
- <sup>461</sup> Ibid.
- <sup>462</sup> *Henry M.* Incarnation. P. 66.
- <sup>463</sup> *Koyré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 243 et passim. P. 344.
- <sup>464</sup> Ibid. P. 346.
- <sup>465</sup> Как отмечает Койре, этот тезис («Gott spigelt sich in Menschen») был заимствован Бёме и Вейгелем у С. Франка (*Koyré A.* Мистики... С. 120).
- <sup>466</sup> *Koyré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 485.
- <sup>467</sup> *Henry M.* Incarnation... P. 67.
- <sup>468</sup> *Henry M.* De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003. P. 109.
- <sup>469</sup> См. сноску
- <sup>470</sup> Ibid.
- <sup>471</sup> *Henry M.* Essence de la manifestation. Paris: PUF, 1990. P. 194.
- <sup>472</sup> Отечественная исследовательница Л.Ю. Соколова справедливо отмечает, что критика феноменальности, разрабатываемая Анри, основана на необходимости обеспечить доступ к абсолюту, который открывается как тайна: «Универсальная феноменологическая онтология, имея предметом абсолютно изначальное общее для всех регионов – сущность обнаружения, осуществляющую условие возможности любого феномена и являющуюся настолько фундаментальной, что она сама не может подчиняться никакому условию, – не может использовать интуицию, схватывающую всегда частное содержание. Отсюда вытекает методологическая задача, состоящая в разыскании такого “вида знания”, которое апеллирует не к интуитивному разуму, но покоится на действительном опыте таинства (mystère), “не-знания”. Апеллируя к переживанию абсолюта в таинстве, Анри осуществляет методологический поворот (едва не разрыв) в феноменологии» (*Соколова Л.Ю.* Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к другому: Сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. С. 40).

<sup>473</sup> *Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. Eclat, 2009. P. 111.

<sup>474</sup> *Мерло-Понти М.* Око и дух / Пер. с фр. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1993. С. 16–17. Следует отметить, что перевод «soi» как «самосознание» не облегчает схватывания интенции автора.

<sup>475</sup> *Henry M.* L'essence de la manifestation. P. 386. О месте Экхарта в учении Анри см., например: *Janicaud D.* Op. cit. P. 113–118; *Depraz N.* En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henrienne à Maître Eckhart // J. Greisch et A. David (éds). Michel Henry, l'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1996. Paris: Cerf; La nuit surveillée, 2001. P. 255–279.

<sup>476</sup> *Heidegger M.* Holzwege. Gesamtausgabe. Vol. 5. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1994. S. 145. Далее – GA 5.

<sup>477</sup> Ср.: *Henry M.* La phénoménologie matérielle. P. 14.

<sup>478</sup> Отметим, что «прекраснейший плод» учения Бёме Койре видел именно в «магическом реализме Новалиса» (*Koyré A.* La philosophie dialectique de Jacob Boehme. P. 426).

<sup>479</sup> Ср.: *Fink E.* Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls // Revue International de philosophie. 1939 (1/2). P. 235.

<sup>480</sup> Ibid. P. 242.

<sup>481</sup> См.: *Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. № 1. С. 197.

<sup>482</sup> *Henry M.* De la phénoménologie. P. 116.

<sup>483</sup> *Marion J.-L.* De surcroît. Paris: PUF, 2000. P. 111.

<sup>484</sup> *Henry M.* De la phénoménologie. P. 117.

<sup>485</sup> *Henry M.* De la subjectivité. Paris: PUF, 2003. P. 22.

<sup>486</sup> *Marion J.-L.* De surcroît. P. 109.

<sup>487</sup> Следует отметить, что сам по себе тезис о том, что именно интуиционистский «принцип всех принципов» приводит Гуссерля к примату теоретической и, в частности, судящей деятельности, встречается у Левинаса в «Теории интуиции»: «Явленный нам существующий мир обладает модусом существования предмета, данного теоретическому взгляду. Реальный мир есть мир познания <...> Акт созерцания – тот акт,

который приводит нас в контакт с бытием, – будет прежде всего теоретическим, объективирующим актом» (*Lévinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.* P. 31).

<sup>488</sup> *Henry, M. Incarnation: une philosophie de la chair.* P. 94.

<sup>489</sup> *SZ.* S. 137.

<sup>490</sup> *Henry M. C'est Moi la Vérité.* Paris: Seuil, 1996. P. 133.

<sup>491</sup> *Henry M. Essence de la manifestation.* P. 576.

<sup>492</sup> *Ibid.* P. 575.

<sup>493</sup> GA 3. S. 190 (*Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики* / Пер. О.В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 132).

<sup>494</sup> *Henry M. Essence de la manifestation.* P. 593.

<sup>495</sup> *Ibid.* P. 366.

<sup>496</sup> *Ibid.* P. 581.

<sup>497</sup> GA 5. S. 132–133.

<sup>498</sup> *Henry M. Essence de la manifestation.* P. 111.

<sup>499</sup> Нельзя не отметить, что Анри остается глух к различению субъективности и субъектности, которое играет достаточно важную роль для Хайдеггера. Подробнее см.: *Heidegger M. Gesamtausgabe. Vol. 6.2. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1997.* S. 411. Рус. перев.: *Хайдеггер М. Ницше* / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007. С. 398–399 (далее – GA 6.2 / Ницше II); а также: *Libera A. de. Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet.* P. 187–189.

<sup>500</sup> Отметим, что о «дорефлексивном cogito», являющемся «условием» cogito картезианского, говорил уже Сартр (*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии.* М.: Республика, 2000. С. 27). Влияние Сартра на Анри видно также и в критике ирреальности нозмы (Там же. С. 25–33. Ср.: *Henry M. Incarnation... P. 71–74*).

<sup>501</sup> *Henry M. Op. cit.* P. 68.

<sup>502</sup> *Экхарт.* Трактаты, проповеди. М.: Наука, 2010. С. 108.

<sup>503</sup> *Henry M. De la phénoménologie.* P. 145, 205.

<sup>504</sup> GA 5. S. 102. С.А. Коначева очень удачно, на наш взгляд, сопоставила хайдеггеровскую «представленность» с «театральным пред-

## Примечания

---

ставлением» (*Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология в XX веке. М.: РГГУ, 2010. С. 85).

<sup>505</sup> *Descartes R.* Œuvres philosophiques / Textes établies, présentés et annotés par F. Alquié. 4 vol. Paris: Garnier Frères, 1967. Vol 2. P. 186 (далее – FA с указанием номера тома). Русский перевод этого фрагмента: *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 25.

<sup>506</sup> FA 2. P. 422.

<sup>507</sup> *Henry M.* Généalogie de la psychanalyse. Paris: PUF, 1985. P. 27.

<sup>508</sup> Анри неоднократно сопоставляет этот фрагмент из «Второго размышления» с письмом Декарта к Племпию от 3 октября 1637 г., где сказано: dum sentimus nos videre.

<sup>509</sup> *Henry M.* Généalogie de la psychanalyse. P. 29.

<sup>510</sup> Ibid. P. 31.

<sup>511</sup> FA 3. P. 973. Русский перевод: *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 492.

<sup>512</sup> *Henry M.* Généalogie de la psychanalyse. P. 41.

<sup>513</sup> GA 6.2. S. 432 / Ницше II С. 380.

<sup>514</sup> *Henry M.* Généalogie de la psychanalyse. P. 98.

<sup>515</sup> И Анри, совершенно в духе немецкой мистики, поясняет: «Этот тезис применим не только к творению, но и к Богу» (*Henry M.* C'est Moi la Vérité. P. 68).

<sup>516</sup> Ibid. P. 52.

<sup>517</sup> Ин. 14, 6.

<sup>518</sup> *Henry M.* C'est Moi la Vérité. P. 128.

<sup>519</sup> *Henry M.* Incarnation. P. 187.

<sup>520</sup> Ин. 15, 5.

<sup>521</sup> *Henry M.* Incarnation. P. 251.

<sup>522</sup> *Henry M.* C'est Moi la Vérité. P. 133.

<sup>523</sup> Ibid. P. 136.

<sup>524</sup> *Gondek H.-D., Tengelyi L.* Neue Phänomenologie in Frankreich. P. 343.

<sup>525</sup> *Henry M.* C'est Moi la Vérité. P. 136.

<sup>526</sup> Ibid. P. 140.

<sup>527</sup> *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974. P. 346.

<sup>528</sup> *Koÿré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922. P. 59.

<sup>529</sup> *Ibid.* P. 129.

<sup>530</sup> *Ibid.* P. 58. Койре (как и позже другой ученик Э. Жильсона – Ф. Алкье) различает два вида опыта: тот, который описан во «Втором размышлении» (FA 2. P. 415), опыт «непосредственной интуиции меня самого и Бога», и опыт логической связи между мышлением и бытием, описанный в «Рассуждении о методе» (FA 1. P. 603). Отметим, что Хайдеггер, который подменяет рассмотрение cogito ergo sum связкой cogito-sum, упускает из виду это различие между двумя видами опыта у Декарта; соответственно его анализ, в котором декартовское cogito лишается онтологической опоры на Бога, обнаруживает эту опору в рефлексивном опыте cogito me cogitare. Однако вопрос о том, включает ли у Декарта «непосредственная интуиция» cogito отчуждающий акт саморефлексии или нет, остается открытым; ряд исследователей (Алкье, Рикёр, Мишель Анри) полагают, что речь идет о непосредственном переживании, что рефлексии в самообнаружении cogito нет. К сожалению, рамки этой работы не позволяют нам углубиться в этот важный и интересный вопрос.

<sup>531</sup> Елена Арсенева сравнивает поэтику Левинаса с Маяковским (см.: *Arseneva E.* Lévinas et le jeu des langues // *Revue philosophique de Louvain.* 2002. № 1–2. P. 96–108); нам представляется, что следовало бы вспомнить и о Цветаевой.

<sup>532</sup> В своей библиографии феноменологической литературы Геринг отмечает книги Койре о Декарте и Ансельме как «единственные тексты по феноменологии на французском языке» (см.: *Héring J.* Phénoménologie et philosophie religieuse. Paris: Félix Alcan, 1926), однако современный исследователь творчества Койре Ж. Жорлан дает скорее отрицательный ответ (см.: *Jorland G.* Koÿré phénoménologue? P. 105–126).

<sup>533</sup> Свидетельство Анри Корбена, см.: *Jambet C.* (éd). Cahiers de l'Herne: Henry Corbin. Paris, 1981. P. 44.

## Примечания

---

<sup>534</sup> *Koyré A.* Études d'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966. P. 11.

<sup>535</sup> *Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. P. 1 (sic!).

<sup>536</sup> Ibid. P. X (Préface).

<sup>537</sup> *Койре А.* Замечания к парадоксам Зенона // Антология реалистической феноменологии / Институт философии, теологии и истории св. Фомы. М., 2006. С. 631.

<sup>538</sup> Там же. С. 640 (курсив автора).

<sup>539</sup> Там же. С. 643.

<sup>540</sup> Там же. С. 647.

<sup>541</sup> Там же. С. 649.

<sup>542</sup> Койре подчеркивает, что «Кантор определяет бесконечное множество посредством его свойства быть эквивалентным собственному подмножеству, или, как он говорит, быть одной мощности с одним из своих подмножеств» (Там же. С. 649, перевод изменен). Соответственно конечное множество определяется негативно, как такое множество, у которого *нет* подмножеств, эквивалентных ему, т. е. как не-бесконечное. Здесь нельзя не вспомнить гёттингенскую диссертацию Койре, посвященную проблеме автореферентности, где на первый план выведена как раз проблема онтологического статуса «отрицательных классов».

<sup>543</sup> *Койре А.* Замечания к парадоксам Зенона. С. 650.

<sup>544</sup> Там же. С. 651.

<sup>545</sup> Там же. С. 652.

<sup>546</sup> Там же. С. 651.

<sup>547</sup> Там же. С. 652.

<sup>548</sup> *Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Kluwer, 1995. P. 31.

<sup>549</sup> Подробнее см. в данной работе § 3. Мартин Хайдеггер и его путь сквозь феноменологию.

<sup>550</sup> *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1992. P. 32.

<sup>551</sup> *Lévinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. P. 83.

<sup>552</sup> *Lévinas E.* Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien. Labor et Fides. Genève, 1996. P. 22.

<sup>553</sup> *Lévinas E.* Totalité et Infini. P. 40.

<sup>554</sup> *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 33 (курсив мой. – А. Я.).

<sup>555</sup> Ср.: *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 106.

<sup>556</sup> *Ibid.* P. 97.

<sup>557</sup> *Ibid.* P. 110.

<sup>558</sup> *Ibid.* P. 7.

<sup>559</sup> *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М.: Логос, 2001. С. 91 (курсив мой. – А. Я.).

<sup>560</sup> В своих работах Койре неоднократно использует это латинское выражение, отсылающее к тексту бл. Августина («Ведь ум именно потому есть образ Его, что он способен на [постижение] Бога и на то, чтобы быть Его причастником»: *Августин Аврелий.* De Trinitate. XIV: 8).

<sup>561</sup> *Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. P. 61.

<sup>562</sup> Достаточно редкий случай: Койре, великий читатель, предпочитает не высказываться прямо об изучаемом авторе; недаром Ж. Жорлан обозначил его герменевтическую стратегию как эмпатию, вчувствование. Собственное отношение к авторской позиции Койре обычно выражает в виде акцентуации определенных аспектов или в виде не всегда обозначенных в тексте смысловых сдвигов. Лучше всего ее иллюстрируют слова самого Койре об Ансельме: «Он ни на кого не нападает, он не сражается ни с неверующим, ни с неверием; если он вступает в полемику, то не ради того, чтобы показать ложность оспариваемой доктрины, а ради того, чтобы прояснить и уточнить истинную» (*Koyré A.* L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris, 1923. P. 9).

<sup>563</sup> *Koyré A.* Introduction à la lecture de Platon. Entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard, 1962. P. 227.

<sup>564</sup> *Lévinas E.* Transcendance et intelligibilité. P. 29, 62.

<sup>565</sup> Ср.: *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 109.

<sup>566</sup> *Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. P. 149.

<sup>567</sup> Ср.: *Koÿré A.* L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. P. 201–202.

<sup>568</sup> *Koÿré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. P. 126.

<sup>569</sup> Ibid. P. 129.

<sup>570</sup> *Lévinas E.* Totalité et Infini. P. 40.

<sup>571</sup> *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Пер., послесл. и ком. И.В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 128.

<sup>572</sup> Там же. С. 129.

<sup>573</sup> Эта мысль Койре была воспроизведена Жильсоном в его полемике с Карлом Бартом (см.: *Gilson E.* Sens et nature de l'Argument de Saint Anselme // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1934. IX. P. 29) и позже была развита в статье Мариона (*Marion J.-L.* L'argument relève-t-il de l'ontologie? // Archivio di Filosofia Padova. 1990. N 1–3 (58). S. 43–70).

<sup>574</sup> *Koÿré A.* L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. P. 201.

<sup>575</sup> Ibid. P. 193.

<sup>576</sup> Ibid. P. 206.

<sup>577</sup> Ibid. Отметим, что Фердинан Алкье, продолжая аргументацию Койре, предлагает гораздо более точную интерпретацию принципиального несогласия между сторонниками и противниками «онтологического доказательства»: «Гаунильо и Мерсенн остаются пленниками объективизма, они считают, что *иметь идею* означает *понимать ограничения понятия*, [и тем самым] они искажают самую суть аргумента, который заключается в метафизическом открытии: Бытие не может быть объектом. Потому что конечным сущим может быть *majus omnibus*, но не *quo nihil majus cogitari potest*, непреходимый и необъективируемый предел, испытываемый в бессилии мысли» (*Alquié F.* La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris: PUF, 1950. P. 228).

<sup>578</sup> «Плотин, подлинный учитель всех средневековых философов» (Ibid. P. 60).

<sup>579</sup> Левинас вообще не рассматривает вторую посылку силлогизма (переход от возможного существования к существованию реальному),



для него интерес сосредоточен вокруг первой части аргумента – обнаружения идеи Бога как бесконечного сущего.

<sup>580</sup> Цит. по: *Lévinas E. Altérité et transcendance. Préface de Pierre Hayat. Fonfroide-le-Haut, 1995. P. 88.*

<sup>581</sup> *Majus quam cogitari possit, Proslogion XV* (в русском переводе: «большее, чем можно представить». См.: *Ансельм Кентерберийский. Сочинения. С. 138*). Левинас использует выражение «больше или лучше, чем мышление» неоднократно. См., например: *Lévinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. P. 234*. Сопоставление левинасовской формулы с *Proslogion XV* было проведено еще в работе Кинцлера (*Kienzler K. Die 'Idee des Unendlichen' und das 'ontologische Argument' bei Anselm von Canterbury und E. Lévinas // Archivio di Filosofia Padova. 1990. No 1–3 (58). S. 435–458*), однако дальнейшего развития эта тема не получила.

<sup>582</sup> Плотин является для Левинаса одним из наиболее значимых авторов, он неоднократно обращался к его наследию (в частности, написал о Плотине статью в философской энциклопедии), и нам трудно будет понять Левинаса вне его полемики с неоплатонизмом.

<sup>583</sup> Эннеады V, 1, 6 (*Плотин. Пятая эннеада / Пер. с др.-греч. и послесл. Т.Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 17*).

<sup>584</sup> *Lévinas E. Entre nous. P. 144.*

<sup>585</sup> *Ibid. P. 143.*

<sup>586</sup> Сходная критика неоплатонизма представлена в классической работе Лосского (*Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 25*).

<sup>587</sup> *Lévinas E. Entre nous. P. 146.*

<sup>588</sup> *Lévinas E. Du Sacré au Saint. Paris: Minuit, 1997. P. 96.*

<sup>589</sup> *Lévinas E. Totalité et Infini. P. 28.*

<sup>590</sup> *Ibid. P. 43.*

<sup>591</sup> *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 113.*

<sup>592</sup> *Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2001. P. 215.*

<sup>593</sup> Подробнее см. в настоящей работе § 9а. «Левинас и мышление Бога».

## Примечания

---

<sup>594</sup> Lévinas E. Quatre Lectures Talmudiques. Paris, 1968. P. 70–71.

<sup>595</sup> «Идея бесконечного есть... необратимое воздействие бесконечного на конечное» (Lévinas E. Entre nous. P. 229).

<sup>596</sup> И не только касательно субъективности (поскольку идея-бесконечного-во-мне – это определенное значение, которое предшествует Я, конституирует его и, если мы готовы следовать Левинасу, пробуждает субъект к ответственности (Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 109)), но и касательно вопроса об истине.

<sup>597</sup> Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой // Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры. М.: Художественная литература, 1974. С. 126.

<sup>598</sup> Kouyé A. Introduction à la lecture de Platon. Entretiens sur Descartes. P. 224.

<sup>599</sup> Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 96.

<sup>600</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет / Пер., сост. и вступ. ст. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. 217.

<sup>601</sup> Хайдеггер М. Тожество и различие / Пер. А. Денежкина. М.: Гнозис, 1997. С. 42.

<sup>602</sup> Там же. С. 35–36.

<sup>603</sup> В семинаре 1969 г. Хайдеггер так объясняет различие между предметом и феноменом: «Как различается опыт сущего, когда в нем видят ὑποκειμενον и когда в нем видят φαινόμενον? Допустим, мы смотрим на определенное сущее, например на горную цепь Люберон <...> Разумеется, Люберон не гибнет от того факта, что его берут в расчет как ὑποκειμενον, но он не выступает уже как феномен – в том смысле, что он сам дает себя видеть. Он уже больше не присутствует сам собой и от себя. В качестве ὑποκειμενον он есть *то, о чем* мы говорим. И тут важно сделать основополагающее разграничение в аспекте речи, а именно отличить чистое именование (ὀνομάζειν) от высказывания (λέγειν τι κατὰ τίνοϛ). В простом именовании я оставляю присутствующее быть тем, чем оно есть. Несомненно, именование включает в себя того, кто именует, – но особенное именованья как раз в том, что именующий входит в него лишь

для того, чтобы самому *перед* сущим *отступить на задний план*. Тогда сущее есть чистый феномен» (*Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969 / Пер. с нем. В.В. Бибикина // Вопросы философии. 1993. № 10. С. 124). То есть разница между предметом и феноменом заключается в позиции мыслящего: «Для греков вещи являются. Для Канта вещи являются мне» (Там же.). Разумеется, смена одной позиции на другую, «внутреннее просветление», не более может быть достигнуто моим собственным усилием, чем самоограничение науки, это дело самого бытия в его отношении к этому Dasein, которое в свою очередь должно «выстроить в себе» бытийное понимание (Там же. С. 135).

<sup>604</sup> *Хайдеггер М.* Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 122. Ср. экспликацию этой темы в лекциях 1942–1943 гг.: «Надо, однако, заметить, что греки понимают данное слово не как “метод” в смысле какой-то процедуры, которая помогает человеку совершать исследующее, изыскательное посягательство на предметы. Для греков μέθοδος есть пребывание-на-пути, а именно на том пути, который не человеком мыслится как некий “метод”, но указывается самим сущим и таким образом уже присутствует в ракурсе обнаруживающего себя сущего. В греческом сознании μέθοδος – это не “способ” исследования, а скорее само исследование как пребывание-на-пути. Для того чтобы постичь природу по-гречески понимаемого “метода”, мы прежде всего должны усвоить, что для греческого “пути” (ή ὁδός) характерны вы-глядывание и про-зревание. “Путь” – это не расстояние между двумя точками и не множественность таких точек. Перспективная и “прозорливая” сущность пути (который сам ведет к несокрытому) и тем самым сама сущность хода, совершаемого на этом пути, определяются в ракурсе несокрытости и непосредственного прихода к несокрытому <...> для греков основная особенность “пути” (ή ὁδός, ή μέθοδος, “метод”) выражается в том, что, направляя ход, он по этому ходу размыкает вы-сматривание и про-смотр и таким образом подводит к незамкнутому» (*Хайдеггер М.* Парменид / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 133, 147). Другими словами, «путь» отличается от «метода» смещением в роли мыслителя:

в отличие от «понятийного схватывания», которое есть «овладевающий способ действий» (активная установка, подразумевающая методическое насилие), путь «позволяет явиться тому, к чему он ведет» (*Хайдеггер М.* Семинар в Церрингене 1973 г. С. 122). В то же время путь мыслителя отличается от пути обычного человека («мыслителю на его пути покажется нечто иное, перед ним предстанет некий вид, который нельзя увидеть, идя по обычному людскому пути» (*Хайдеггер М.* Парменид. С. 148) особым «опытом», «труднейшим» («как указывал Гёте, возможно, труднейшим является обретение чистого наблюдения»), однако именно этот, «тавтологический» опыт и представляет собой «единственную возможность мыслить то, что диалектика способна лишь завуалировать» (*Хайдеггер М.* Семинар в Церрингене 1973 г. С. 122–123). Интересно, что в курсе 1931–1932 гг. смена установки с обычной на философскую описывается в терминах влечения (*Heidegger M.* The essence of truth. (Winter semester 1931/32). L.; NY.: Continuum, 2002. P. 60), в то время как в более поздних текстах этот момент оказывается приглушен.

<sup>605</sup> Гуссерль в «Кризисе» отличает философский метод от технических методик, которыми пользуются науки (см. в настоящей работе § 2а. «Феноменологический метод и феноменологическая техника»).

<sup>606</sup> *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. Высшая религиозно-философская школа. СПб., 1998. С. 91–92.

<sup>607</sup> Ср.: «А что уши наших мыслей – неужели все еще не расслышат они его вопль? Уши до той поры не услышат, пока не начнут мыслить» (*Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв». С. 217).

<sup>608</sup> *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. С. 91.

<sup>609</sup> Там же. С. 92.

<sup>610</sup> Ср.: 1Кор. 1, 23–24.

<sup>611</sup> Как пронизательно отмечает Ж.-Ф. Куртин, именно возможность высвободить бытие из доктрины суждения и анализа копулы и привлекла Хайдеггера в гуссерлевском анализе категориальной интуиции (*Courtine J.-F.* Heidegger et la phénoménologie. Paris: Vrin, 1990. P. 387).

<sup>612</sup> *Хайдеггер М.* Тожество и различие. С. 9.

<sup>613</sup> *Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. Paris: Eclat, 2009. P. 21–22.

<sup>614</sup> Ср.: *Хайдеггер М.* Семинар в Церингене 1973 г. С. 122. В переводе И. Инишева, выполненном с немецкого перевода французского оригинала, – «феноменология невидного» (*Heidegger M. Questions III et IV.* Paris: Gallimard, 1976. P. 487), однако этот перевод, точно передающий мысль Хайдеггера, не применим к тому, что во Франции, отсылая к этому тексту, называют une phénoménologie de l'inapparent.

<sup>615</sup> Здесь мы пользуемся менее оценочным выражением Гондека и Тенгели (см.: *Gondek H.-D., Tengelyi L.* Neue Phänomenologie in Frankreich).

<sup>616</sup> *Janicaud D.* Op. cit. P. 58.

<sup>617</sup> Ibid. P. 74.

<sup>618</sup> Ibid. P. 78.

<sup>619</sup> Ibid. P. 74.

<sup>620</sup> Ibid.

<sup>621</sup> *Prusak B.* Translator's introduction // *Janicaud D. et al.* Phenomenology and the «theological turn»: The French debate. N. Y.: Fordham, 2000. P. 4.

<sup>622</sup> *Lévinas E.* Dieu, la Mort, et le Temps. Paris: Grasset, 1993. P. 156.

<sup>623</sup> *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 1992. P. 96.

<sup>624</sup> Ср.: *Lévinas E.* Dieu, la Mort, et le Temps. P. 234.

<sup>625</sup> *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 104. Ср.: «Не дремлет и не спит хранящий Израиля» (Пс. 121, 3).

<sup>626</sup> *Хайдеггер М.* Тожество и различие. С. 57.

<sup>627</sup> *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 114.

<sup>628</sup> Ср.: SZ 29.

<sup>629</sup> *Lévinas E.* Dieu, la Mort, et le Temps. P. 157.

<sup>630</sup> *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Kluwer, 1992. P. 232.

<sup>631</sup> Ibid.

<sup>632</sup> *Lévinas E.* Humanisme de l'autre homme. Paris: Kluwer, 1996. P. 85. Русский перевод цит. по изданию: *Левинас Э.* Гуманизм другого че-

ловека / Пер. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 640.

<sup>633</sup> Левинас Э. Гуманизм другого человека. С. 638.

<sup>634</sup> Левинас Э. Гуманизм другого человека. С. 641 (курсив мой. – А. Я.).

<sup>635</sup> *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 122.

<sup>636</sup> *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 233. Комментируя Левинаса, Хилари Патнэм пишет: «Для Левинаса быть человеком в нормативном смысле... подразумевает признание того факта, что мне *приказали* сказать *вот я*. В левинасовской феноменологии это означает, что мне приказывают, но у меня нет опыта приказывающего (единственный опыт, в котором мне дан приказывающий, – это переживание приказаания)» (*Putnam H.* Jewish philosophy as a guide of life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002. P. 75).

<sup>637</sup> *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 233.

<sup>638</sup> *Lévinas E.* Dieu, la Mort, et le Temps. P. 235.

<sup>639</sup> *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 122.

<sup>640</sup> Веселая наука, § 125. См.: *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / Пер. с фр. Г. Вдовиной // Символ: журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Т. 56. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 42–43.

<sup>641</sup> Нельзя не почувствовать, что Марион, приводя этот в сущности очень простой аргумент, испытывает серьезные трудности: он впадает в странное косноязычие (дотошно воспроизведенное переводчицей Г.В. Вдовиной). Проблема, как нам представляется, состоит в том, что производимая в этом тексте подмена Хайдеггера и Ницше на Ансельма Кентерберийского дается ему не так легко; в конце концов пафос Ницше заключается не в том, что бога нет, что он отсутствует, а в том, что его «убили».

<sup>642</sup> Ср.: Пс. 14, 1.

<sup>643</sup> *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 18.

<sup>644</sup> *Marion J.-L.* Dieu sans l'être: Hors-texte. Paris: PUF; Quadrige, 2002. P. 16.

- <sup>645</sup> Ibid. P. 23.
- <sup>646</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 19.
- <sup>647</sup> Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1998. P. 321.
- <sup>648</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 19.
- <sup>649</sup> Marion J.-L. Dieu sans l'être. P. 23.
- <sup>650</sup> Исх. 20,4.
- <sup>651</sup> Marion J.-L. Dieu sans l'être. P. 56 (курсив автора).
- <sup>652</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 20.
- <sup>653</sup> Marion J.-L. Dieu sans l'être. P. 16–17.
- <sup>654</sup> Работы, на которые Марион ссылается в «Идоле и дистанции», хорошо известны русскому читателю – это Успенский и Евдокимов.
- <sup>655</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 22.
- <sup>656</sup> Lévinas E. Totalité et Infini. La Haye: Kluwer, 1994. P. 56.
- <sup>657</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 93, 91.
- <sup>658</sup> Lévinas E. Totalité et Infini. P. 40.
- <sup>659</sup> Marion J.-L. Dieu sans l'être. P. 33.
- <sup>660</sup> Lévinas E. Totalité et Infini. P. 55.
- <sup>661</sup> Marion J.-L. De surcroît. Paris: PUF, 2000. P. 142.
- <sup>662</sup> Marion J.-L. Etant donné. P. 324.
- <sup>663</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 39.
- <sup>664</sup> Там же. С. 33.
- <sup>665</sup> 1 Кор. 1, 21.
- <sup>666</sup> 1 Кор. 1, 18.
- <sup>667</sup> Ср.: «...божественное следует понимать подобающим божественному образом» (*Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник [и др.]*. Толкования / Пер. и предисл. Г.М. Прохорова. (Серия «Византийская библиотека». Раздел «Источники»). СПб.: Алетейя, 2002. С. 253).
- <sup>668</sup> Хайдеггер М. Введение к «Что есть метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 52–68.
- <sup>669</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 33.
- <sup>670</sup> Там же.

## Примечания

---

<sup>671</sup> Там же.

<sup>672</sup> *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Статьи и работы, разных лет. С. 216.

<sup>673</sup> *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 171 (перевод изменен).

<sup>674</sup> Тезис, согласно которому дискурс является «онтологистским» в той мере, в которой в нем предполагается прямое усмотрение сущности Бога, принадлежит Койре, от него этот тезис был воспринят Жильсоном и самим Марионом (см. сноску).

<sup>675</sup> *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 179.

<sup>676</sup> Этот тезис К. Брюэра, с которым соглашается Марион, был оспорен Деррида в «Кроме имени».

<sup>677</sup> *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 32.

<sup>678</sup> Там же. С. 175.

<sup>679</sup> Там же. С. 222.

<sup>680</sup> Там же. С. 171.

<sup>681</sup> Там же. С. 174.

<sup>682</sup> Стандартный русский перевод αἰτία у Дионисия – «причина» или «виновник» (см., например, перевод «Мистического богословия» В.В. Библихиным) не позволяет ввести в игру все те смыслы, который вводит Марион французским переводом «le Réquisit». Предложенный перевод – «высусуемый» – следует отнести к безусловным переводческим удачам, характерным для Г.В. Вдовиной, одного из наших лучших переводчиков философской литературы.

<sup>683</sup> *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 221.

<sup>684</sup> Там же. С. 223 (перевод изменен).

<sup>685</sup> Пс. 144, 18.

<sup>686</sup> *Derrida J.* Comment ne pas parler // Derrida J. Psyché. Paris: Galilée, 1987. P. 564–565. Существующий русский перевод Елены Гурко (*Деррида Ж.* Как избежать разговора // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретации. Минск: Экономпресс, 2001. С. 245–289) пестрит несуразностями и ошибками; укажем только на некоего «Хиротея», возникающего в цитатах из Ареопагита (он же блаженный Иерофей).

<sup>687</sup> *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 225.



<sup>688</sup> В американском законодательстве (ср. требования Остина к перформативам) должна существовать общепринятая процедура, согласно которой произнесение определенных слов в определенных обстоятельствах ведет к таким-то последствиям для участников, и эти участники и обстоятельства должны соответствовать некоторым стандартам (*Austin J.L.* How to do Things with Words. Oxford, 1962. P. 12–13). Отметим в скобках, что теория перформатива в ее остиновском варианте сама по себе исходит из классического католического учения о евхаристии; теория перформатива есть развитие учения о «тайносовершенной формуле». Возвращая теорию перформатива в богословие, Марион лишь воздает традиционному богословию должное.

<sup>689</sup> *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. P. 266.

<sup>690</sup> *Ibid.* P. 275.

<sup>691</sup> Это тезис, который вызвал особый протест как у Жанико, так и у Деррида. В частности, во «Взорванной феноменологии» Жанико пишет о том, что для Мариона данность оказывается «целью» редукции, в то время как у Гуссерля речь идет о том, что *статус данного* модифицируется редукцией (*Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. P. 208).

<sup>692</sup> Софист 241d (*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 308).

<sup>693</sup> *Marion J.-L.* Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie // *Marion J.-L.* Le visible et le révélé. Paris: Cerf, 2005. P. 97.

<sup>694</sup> *Ibid.* P. 88.

<sup>695</sup> *Marion J.-L.* Etant donné. P. 9.

<sup>696</sup> *Ibid.* P. 302–303.

<sup>697</sup> *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 40.

<sup>698</sup> Там же.

<sup>699</sup> Даже само название для «насыщенных» феноменов Марион берет из заметок Марка Ротко (*Marion J.-L.* De surcroît. P. 90), хотя Жанико вполне резонно замечал, что странно называть «насыщенными» феноменами то, что с избытком превосходит любое насыщение созерцанием (*Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. P. 214).

<sup>700</sup> *Derrida J.* Comment ne pas parler // *Psyché.* Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 536.

## Примечания

---

<sup>701</sup> Ibid. P. 537. См. также: *Derrida J.* Sauf le nom. Paris: Galilée, 1993. P. 32.

<sup>702</sup> Которые Деррида обнаруживает в текстах Псевдо-Дионисия, Ангелуса Силезиуса, Августина.

<sup>703</sup> *Derrida J.* Comment ne pas parler. P. 538.

<sup>704</sup> Ibid. P. 539.

<sup>705</sup> *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997. P. 27.

<sup>706</sup> *Derrida J.* Comment ne pas parler. P. 593.

<sup>707</sup> *Derrida J.* Foi et Savoir. Suivi de «Le Siècle et le Pardon». Paris: Seuil, 2000. P. 13.

<sup>708</sup> Отметим: Остин считает, что формулы вежливости не считает перформативами (*Austin J.L.* How to do Things with Words. P. 84–85).

<sup>709</sup> *Derrida J.* Sauf le nom. P. 18.

<sup>710</sup> *Derrida J.* Comment ne pas parler. P. 539.

<sup>711</sup> Ср. у А.В. Михайлова: «...чем больше мысль уверяет себя в своем неверии, в своей неспособности вообще мыслить веру, чем больше уверяет она себя в том, что Бог “мертв” и эпоха веры в него закончилась раз и навсегда, чем больше ее тянет расписывать себе смерть Бога... – тем более такая мысль обнаруживает себя как мысль о Боге» (*Михайлов А.В.* Вместо введения // Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет. С. XLVII).

<sup>712</sup> *Derrida J.* Comment ne pas parler. P. 538.

<sup>713</sup> Ibid. P. 560.

<sup>714</sup> Ibid. P. 539.

<sup>715</sup> Заимствованное у Платона понятие «матери-хоры» становится одним из важнейших для Деррида в последние годы его жизни. См. подробнее: *Derrida J.* Khora. Paris: Galilée, 1993. Русский перевод см. в сборнике: *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998.

<sup>716</sup> *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I / Пер. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009. С. 196.

<sup>717</sup> *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук. С. 77.

<sup>718</sup> Хайдеггер пишет: «Там, где нет ограничивающего, нечто не может присутствовать в том, что оно есть» (*Хайдеггер М.* Парменид. С. 181).

Источники

1. Работы Гуссерля

*Гуссерлиана – Husserliana. Edmund Husserls gesammelte Werke*

HUA I – *Husserl E. Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Рус. перев.: *Гуссерль Э. Картезианские медитации* / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Фр. перев.: *Husserl E. Médiations cartésiennes: introduction à la phénoménologie* / Tr. de l'allemand par G. Pfeiffer et E. Lévinas. Paris, 1931 (1992).

HUA II – *Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* / Hrsg. und eingeleitet von W.r Biemel. *Husserliana*. Vol. 2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. Рус. перев.: *Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций* / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная академия, 2008.

HUA III – *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. *Husserliana*. Vol 3. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Рус. перев.: *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I* / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

HUA VI – *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* / Hrsg. von W. Biemel. *Husserliana*. Vol 6. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. Рус. перев.: *Гуссерль Э. Кризис европейской науки и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию* / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004; *Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия* // Гуссерль Э. Логические исследования

## Библиография

---

- и другие работы. Минск: Харвест, 2000. С. 626–666; *Гуссерль Э.* Начало геометрии / Введение Ж. Деррида; пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996.
- HUA VIII – *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg. von R. Boehm. Husserliana. Vol. 8. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- HUA XI – *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926) / Hrsg. von M. Fleischer. Husserliana. Vol 11. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- HUA XIII – *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920 / Hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. Рус. перев. частично: *Гуссерль Э.* Основные проблемы феноменологии / Пер. А.А. Анишко // Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. С. 225–364.

### *Отдельные работы Гуссерля*

- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. Рус. перев.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн; под ред. С.Л. Франка; новая ред. Р.А. Громова. М.: Академический проект, 2011.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II (1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. Рус. перев.: *Гуссерль Э.* Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Husserl E.* Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (3 Aufl.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000 (1 Aufl. – 1928). Рус. перев.: *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. В.И. Молчанова. М.: Логос, 1994.
- Husserl E.* Briefe an Roman Ingarden. Phaenomenologica 25. Den Haag: Martin Nijhoff, 1968.
- Гуссерль Э.* Феноменология: [Статья в Британской энциклопедии] / Предисл., пер. и примеч. В.И. Молчанова // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.

2. Работы Хайдеггера

*Полное собрание сочинений Хайдеггера – Martin Heideggers Gesamtausgabe*

GA 3 – *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe. Vol. 3. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1991. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. О.В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

GA 5 – *Heidegger M.* Holzwege. Gesamtausgabe. Vol. 5. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1994.

GA 6 – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Vol. 6. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1997. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Ницше / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. Т. 1–2. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007.

GA 20 – *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. Bd. 20. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1979. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998.

GA 24 – *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1974. Рус. Перев.: *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

GA 31 – *Heidegger M.* Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 31. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1982.

GA 34 – *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe. Bd. 34. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1988. Англ. перев.: *Heidegger M.* The essence of truth (Winter semester 1931/32) / Tr. by T. Sadler. L.; NY.: Continuum, 2002.

GA 40 – *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe. Bd. 40. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1983. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

GA 54 – *Heidegger M.* Parmenides (Winter semester 1942/43). Gesamtausgabe. Bd. 54. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1982. Рус. перев.:

- Хайдеггер М.* Парменид / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.
- GA 59 – *Heidegger M.* Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Summer semester 1920). Gesamtausgabe. Bd. 59. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1993; *Heidegger M.* Phenomenology of intuition and expression: theory of philosophical concept formation / Tr. by T. Colony. L.: Continuum, 2010.
- Отдельные работы Хайдеггера*
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993 (1927). Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997.
- Heidegger M.* Der Satz vom Grund. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1957. Рус. перев. *Хайдеггер М.* Положение об основании / Пер. О.А. Коваль. СПб.: Алегейя, 1999.
- Heidegger M.* Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson // *Heidegger M.* Identität und Differenz. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 2006. S. 143–152.
- Heidegger M.* Brief über den «Humanismus» // *Wegmarken.* Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1967. S. 313–364. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
- Heidegger M.* Le séminaire de Zäringen // *Heidegger M.* Questions III–IV. Paris: Gallimard, 1976. P. 459–489. Нем. перев.: *Heidegger M.* Séminaire. Gesamtausgabe. Vol. 15. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2005. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Семинар в Церингене 1973 года / Пер. И. Инишева // *Исследования по феноменологии и философской герменевтике* / Ред. Е. Борисов и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 108–123.
- Heidegger M.* Le séminaire du Thor, 1969 // *Heidegger M.* Questions III–IV. Paris: Gallimard, 1976. P. 415–458. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969 / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Вопросы философии.* 1993. № 10. С. 123–151.

*Heidegger M.* Was ist das – die Philosophie? Neske, 1992. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Что это такое – философия? / Пер. с нем. В.В. Бибикина // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.

*Heidegger M.* Identität und Differenz // *Heidegger M.* Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Vol. 11. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1997. S. 31–80. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* Тожество и различие / Пер. А. Денежкина. М.: Гнозис, 1997.

*Heidegger M.* Mein Weg in der Phänomenologie // *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe. Vol. 14. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1997. S. 91–106. Русский перевод: *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию / Пер. В. Анашвили, В. Молчанова // Логос. 1995. № 6. С. 303–309.

*Heidegger M.* Vom Wesen des Grundes // *Heidegger M.* Wegmarken. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1967. S. 123–176. Рус. перев.: *Хайдеггер М.* О существе основания // *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Академический проект, 2007. С. 172–229.

### 3. Работы Финка

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

*Fink E.* Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

*Fink E.* Nähe und Distanz. Freiburg: Karl Alber, 2004.

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

### 4. Работы Левинаса

*Lévinas E.* Œuvres 1. Carnets de captivité et autres inédits. Paris: Bernard Grasset / IMEC, 2009.

- Lévinas E.* Altérité et transcendance. Préface de Pierre Hayat; Fonfroide-le-Haut, 1995.
- Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974.
- Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1982 (1992).
- Lévinas E.* Dieu, la Mort, et le Temps. Paris: Grasset, 1993.
- Lévinas E.* Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris, 1997.
- Lévinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 1949 (2001).
- Lévinas E.* Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991.
- Lévinas E.* Ethique comme philosophie première. Paris, 1998.
- Lévinas E.* Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Arthème Fayard, 1982.
- Lévinas E.* Hors sujet. Paris, 1997.
- Lévinas E.* Humanisme de l'autre homme. Paris: Kluwer, 1996.
- Lévinas E.* L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris, 1982.
- Lévinas E.* Le Temps et l'Autre. Montpellier: Fata Morgana, 1979.
- Lévinas E.* Quatre Lectures Talmudiques. Paris, 1968.
- Lévinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Vrin, 2001.
- Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Kluwer Academic, 1994.
- Lévinas E.* Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien. Genève: Labor et Fides, 1996.
- Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.

## 5. Работы Сартра

- Sartre J.-P.* L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943. Рус. Перев.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
- Сартр Ж.-П.* Проблемы метода / Пер. с фр.; примеч. В.П. Гайдамака. М.: Прогресс, 1994.



6. Работы Мерло-Понти

- Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard; 1945.  
Рус. перев.: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия (1945) /  
Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента:  
Наука, 1999.
- Merleau-Ponty M.* Le visible et l'invisible / Texte établi et présenté par C. Lefort. Paris: Gallimard, 1999. Рус. перев.: *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпараги; под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006.
- Merleau-Ponty M.* Signes. Paris: Gallimard, 1960. Рус.й перев.: *Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. с фр., примеч. и послесл. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001.
- Merleau-Ponty M.* L'institution. La passivité: Notes de cours au Collège de France (1954–1955). Paris: Belin, 2003.
- Merleau-Ponty M.* La prose du monde / Texte établi et présenté par C. Lefort. Paris: Gallimard, 1969.
- Мерло-Понти М.* В защиту философии: Сборник / Пер. с фр., послесл. и примеч. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996.

7. Работы Анри

- Henry M.* Essence de la manifestation. Paris: PUF, 1963, 1990.
- Henry M.* La phénoménologie matérielle. Paris: PUF, 1990.
- Henry M.* C'est Moi la Vérité. Paris: Seuil, 1996.
- Henry M.* Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.
- Henry M.* Phénoménologie de la vie. Vol. 1: De la phénoménologie. Vol. 2: De la subjectivité. Paris: PUF, 2003.
- Henry M.* Généalogie de la psychanalyse. Paris: PUF, 1985.

8. Работы Мариона

- Marion, J.-L.* Dieu sans l'être: Hors-texte. Paris: Arthème Fayard, 1982 (PUF, Quadrige, 2002).
- Marion J.-L.* Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989.

## Библиография

---

- Marion J.-L.* Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997.
- Marion J.-L.* De surcroît. Paris: PUF, 2000.
- Marion J.-L.* Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida. Paris: Vrin, 2012.
- Marion J.-L.* L'argument relève-t-il de l'ontologie? // Archivio di Filosofia. Padova, 1990. No 1–3 (58). P. 43–70.
- Marion J.-L.* Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie // Marion J.-L. Le visible et le révélé. Paris: Cerf, 2005. P. 75–97.
- Marion J.-L.* L'idole et la distance. Cinq études. Paris: Grasset, 1977. Рус. перев.: *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / Пер. с фр. Г. Вдовиной // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Т. 56. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

## Литература

### *На русском языке*

- Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер, 2005.
- Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Пер., послесл. и ком. И.В. Курпеевой. М.: Канон, 1995.
- Аристотель.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976.
- Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005.
- Бердяев Н.* Новая книга о Бёме // Путь. 1929. № 18. С. 116–122.
- Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 348–375.
- Борисов Е.* К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. [Электронный ресурс] // URL: <http://tvfi.narod.ru/borisov6.htm> (дата обращения: 25.06.2012).

## Библиография

---

- Вдовина И.С.* Феноменология во Франции (историко-философские очерки). М.: Канон, 2009.
- Дионисий Ареопагит.* Сочинения; *Максим Исповедник [и др.]*. Толкования / Пер. и предисл. Г.М. Прохорова. (Серия «Византийская библиотека». Разд. «Источники»). СПб.: Алетейя, 2002.
- Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1989.
- Дроздова Д.Н.* Школьники в музее научной революции: Гуссерль, Койре и Башляр в дискуссии об общественном восприятии науки // Новое литературное обозрение. 2011. № 7. С. 71–77.
- Дьяков А.В.* Желание видимое и невидимое: Лакан и Мерло-Понти // ХОРА. 2008. № 3. С. 14–20.
- Кант И.* Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994.
- Лакан Ж.* Основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI. 1963/1964) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004.
- Лакан Ж.* Тревога (Семинары. Кн. X. 1962/1963) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2010.
- Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. 1999. № 10. С. 113–136.
- Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века / Пер. А.М. Руткевича. Долгопрудный: Аллегро пресс, 1974.
- Кожевников А. (Кожев А.).* Защита диссертации А.В. Койре // Евразия. 1929. № 15. С. 8.
- Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология в XX веке. М.: РГГУ, 2010.
- Куренной В.А.* «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 6–44.
- Маяцкий М.* Гуссерль, феноменология и абстрактное искусство // Логос. 2007. № 6 (63). С. 41–62.
- Маяцкий М.* Там и тогда. Послесловие переводчика // Гуссерль Э. Начало геометрии / Введение Ж. Деррида. Пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996.

## Библиография

---

- Михайлов А.В.* Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Сост., пер., вступ. Ст. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993.
- Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007.
- Молчанов В.И.* Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 462–557.
- Молчанов В.И.* Позиции и предпосылки. Теория знания Н.О. Лосского // Логос. 2010. № 5 (78). С. 22–42.
- Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003.
- Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой // Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры. М.: Художественная литература, 1974.
- Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993.
- Плотин.* Пятая эннеада / Пер. с др.-греч. и послесл. Т.Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
- Резвых П.* Якоб Бёме: язык тела и тело языка // НЛО. 2003. № 63. С. 258–271.
- Соколова Л.Ю.* Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к другому: Сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 37–47.
- Степанова М.* Стихи и проза в одном томе. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981/1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. № 1. С. 190–220.
- Херрманн Фр.-В. фон.* Понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. Минск: ЕГУ: Пропилеи, 2000.

## Библиография

---

- Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Черняков А.Г.* Феноменология как строгая наука? // Историко-философский ежегодник'2004 / Ин-т философии. М.: Наука, 2005. С. 360–400.
- Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.
- Экхарт.* Трактаты, проповеди. М.: Наука, 2010.
- На иностранных языках*
- Alquié F.* La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris: PUF, 1950.
- Arendt H.* Essays in understanding: 1930–1954. NY.: Harcourt, Brace and Co, 1994.
- Arseneva E.* Lévinas et le jeu des langues // Revue philosophique de Louvain. 2002. No 1–2. P. 96–108.
- Austin J.L.* How to do Things with Words. Oxford, 1962.
- Benoist J.* Autour de Husserl: l'ego et la raison. Paris: Vrin, 1994.
- Bernet R.* La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris: PUF, 1994.
- Bernet R.* Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. Paris: PUF, 2004.
- Biceaga V.* The concept of passivity in Husserl's phenomenology. Contributions to phenomenology. Vol. 60. L.: Springer, 2010.
- Bruzina R.* Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Courtine J.-F.* Heidegger et la phénoménologie. Paris: Vrin, 1990.
- Dastur F.* Heidegger: la question du *logos*. Paris: Vrin, 2007.
- Depraz N.* En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henrienne à Maître Eckhart // J. Greisch et A. David (éds). M. Henry, l'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1996. Paris: Cerf ; La nuit surveillée, 2001. P. 255–279.

- Depraz N.* Pratiquer la réduction: la prière du coeur // Laval théologique et philosophique. 2003. No 59 (3). P. 503–519.
- Depraz N.* Le tournant pratique de la phénoménologie // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2004/2 (129). P. 149–165.
- Derrida J.* Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. Paris: PUF, 1990 (издание диссертации 1954 г.).
- Derrida J.* Violence et Métaphysique // L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 117–228. Рус. перев.: *Деррида Ж.* Насилие и метафизика. Первая часть / Пер. и коммент. А.В. Ямпольской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 367–408; *Деррида Ж.* Насилие и метафизика. Вторая часть / Пер. и ком. А.В. Ямпольской // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 663–732 (цитируется как *VM.*).
- Derrida J.* La voix et le phénomène. Paris: Quadrige; PUF, 1967.
- Derrida J.* Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.
- Derrida J.* En ce moment même dans cette ouvrage me voici // Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 159–202.
- Derrida J.* Donner la mort // L'éthique du don. Colloque de Royaumont. Paris: Métailié-Transition, 1992. P. 11–108.
- Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997.
- Derrida J.* Sauf le nom. Paris: Galilée, 1993. Рус. перев. см.: *Деррида Ж.* Хора // Деррида Ж. Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. С. 71–135.
- Derrida J.* Comment ne pas parler // Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 524–587. Рус. перев.: *Деррида Ж.* Как избежать разговора // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретации. Минск: Экономпресс, 2001. С. 245–289.
- Derrida J.* Donner le temps. 1. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991.
- Derrida J.* Foi et Savoir. Suivi de «Le Siècle et le Pardon». Paris: Seuil, 2000.
- Derrida J.* Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? Paris: L'Herne, 2006.
- Descartes R.* Œuvres philosophiques. Textes établies, présentés et annotés par F. Alquié. 4 vol. Paris: Garnier Frères, 1967.

- Franck D.* Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl. Paris: Miniut, 1981.
- Gondek H.-D., Tengelyi L.* Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Granel G.* Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl. Paris: Gallimard, 1968.
- Held K.* Husserls Rückgang auf das *phainomenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // W. Orth (hg). Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen. Bd. 10. Freiburg, 1980. S. 89–145.
- Héring J.* Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl // Revue d'histoire et de la philosophie religieuses. Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg. Paris: PUF, 1927. No 7. P. 362–370.
- Héring J.* Phénoménologie et philosophie religieuse. Paris: Félix Alcan, 1926.
- Jambet C.* (éd). Cahiers de l'Herne: Henry Corbin. Paris, 1981.
- Janicaud D.* Heidegger en France. Paris: Albin Michel, 2001.
- Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. Eclat, 2009.
- Jorland J.* La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré. Paris: Gallimard, 1981.
- Jorland J.* Koyré phénoménologue? // Vinti C. (éd.). Alexandre Koyré: l'avventura intellettuale. Naples: Edizioni scientifiche italiane, 1994. P. 105–126.
- Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922.
- Koyré A.* L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris, 1923.
- Koyré A.* La philosophie de Jakob Boehme. Paris: Vrin, 1929.
- Koyré A.* Épiménide le menteur. Ensemble et catégorie. Paris: Hermann & Cie, 1947.
- Koyré A.* La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. 1947. Vol. 2 (12). P. 414–426.
- Koyré A.* Études d'histoire de la pensée philosophique. Paris, 1980.
- Koyré A.* Études d'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966.

## *Библиография*

---

- Kienzler K.* Die «Idee des Unendlichen» und das «ontologische Argument» bei Anselm von Canterbury und Emmanuel Lévinas // *Archivio di Filosofia*. Padova, 1990. N°1–3 (58). S. 435–458.
- Lawlor L.* Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- Libera A. de.* Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007.
- Mensch J. R.* Embodiments: From the Body to the Body Politic. Evanston: Northwestern University Press, 2009.
- Meyerson É.* Lettres françaises / Éd. par Bernadette Bensaude-Vincent et Eva Telkes-Klein. Paris, 2009.
- Monseu N.* Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, 2005.
- Montavont A.* De la passivité dans la phénoménologie de Husserl. Paris: PUF, 1999.
- Murawska M.* Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011.
- Patočka J.* Introduction à la philosophie de Husserl. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Poirié F.* Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens. Actes Sud, 1996.
- Pradines M.* Philosophie de la sensation. Strasbourg, 1928.
- Richir M.* Méditations phénoménologiques. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Richir M.* Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de MerleauPonty // *Textures*. Bruxelles; Paris, 1972. No 4–5. P. 63–114.
- Richir M.* Phénoménologie, métaphysique, poïétique // *Les études phénoménologiques*. 1987. N° 5–6. P. 75–109.
- Richir M.* Qu'est-ce qu'un phénomène? // *Les études philosophiques*. 1998. N° 4 (138). P. 435–449.
- Ricœur P.* Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990.
- Ricœur P.* A l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 2004.



## *Библиография*

---

- Taminiaux J.* La première réplique à l'ontologie fondamentale // Cahiers de L'Herne. Emmanuel Lévinas. Paris, 1991. P. 275–284.
- Waelhaens A. de.* Phénoménologie et la vérité. Essais sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger. Paris: PUF, 1953 (1967).

### *Диссертации*

- Dupont C.* Receptions of Phenomenology in French Philosophy and Religious Thought 1889–1938. Notre Dame University, 1997.
- König D.* Le fini et l'infini chez Jacob Böhme. Etude sur la détermination de l'absolu. Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris–IV, Sorbonne. Paris, 2006.

*Научное издание*

Анна Ямпольская

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГЕРМАНИИ И ФРАНЦИИ:  
ПРОБЛЕМЫ МЕТОДА

Художник *М. Гуров*

Редактор

Технический редактор *Г.П. Каренина*

Корректор

Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать

Формат

Усл. печ. л. Уч.-изд. л.

Тираж экз. Заказ №

Издательский центр

Российского государственного

гуманитарного университета

125993, Москва, Миусская пл., 6

Тел.