

---

# МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ “ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В РОССИИ” (СЕНТЯБРЬ, 2005 г.)

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

*Н.А. Печерская*

14–17 сентября 2005 г. в Санкт-Петербурге прошла международная конференция “Россия и феноменологическая традиция”, организованная Институтом “Высшая религиозно-философская школа” (ВРФШ). В ее проведение внесли весомый вклад несколько исследовательских центров, связанных с феноменологическим движением: научный семинар “*Orbculus phenomenologicus*” (ВРФШ, С.-Петербург); Учебно-научный центр феноменологической философии (РГГУ, Москва), философский факультет Европейского гуманитарного университета (Минск–Вильнюс) и, наконец, Центр современных феноменологических исследований (Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc.) философского факультета Атлантического университета Флориды (США).

Мы хотели бы предварить публикацию избранных материалов конференции коротким очерком ее замысла. Организаторы конференции ставили своей задачей исследование специфики и исторических особенностей развития феноменологической философии в России. О растущем интересе феноменологов и историков философии, как в России, так и на Западе, к истории русской феноменологии свидетельствуют многочисленные современные публикации, в которых проводится сопоставительный анализ русской и западной традиций. Для отечественного и зарубежного читателя публикуемые на языке оригинала и в переводах работы русских феноменологов (Лосева, Шпета, Лосского, Ильина, Франка, Мамардашвили) представляют особый интерес, поскольку в ряде случаев в них угадываются альтернативные – по отношению к гуссерлевскому и шелеровскому – проекты феноменологии. Поэтому словосочетание “феноменологическая традиция” в названии конференции не указывает на некую жестко фиксированную “систему положений” или определенный перечень философских школ, но подразумевает скорее специфиче-

ский метод исследования в философии, сохраняющий тем не менее определенную генетическую и творческую связь с исходным замыслом Гуссерля.

Приоритетной целью конференции было обсуждение своеобразия русской феноменологии и той методологической роли, которую феноменология сыграла в русской философии в целом уже на раннем этапе своего развития. Разумеется, к задачам конференции относилось и рассмотрение влияния немецкой феноменологии на развитие русской феноменологической мысли на начальном этапе ее становления. Но чрезвычайно важно было также соотнести оригинальные исследовательские попытки русских мыслителей с тем, что происходило на Западе на протяжении всего XX в.

Специальный интерес представляли феноменологические исследования периода 1960–1990 гг. (Какабадзе, Свасьян, Михайлов, Мотрошилова, Гайденок, Молчанов и др.). К началу 80-х годов в России и советских республиках уже сложилась известная традиция исследования феноменологической философии, и организаторы конференции полагали, что сегодняшняя российская феноменология во многом следует основным направлениям, заданным теми теориями, обсуждению которых были посвящены некоторые доклады.

Феноменологическая философия как на Западе, так и в России уже на раннем этапе была включена в диалог с литературной критикой и одной из своих задач считала анализ восприятия художественного произведения. Исследованию диалога “искусства и феноменологии” в России в первой половине XX в., влиянию феноменологического подхода на русский формализм и структурализм, на художественные манифесты русского авангарда отводилось существенное место в программе конференции. Замечательно и то обстоятельство, что конференция прошла в Мемориальном музее А.А. Ахматовой (“Фонтанном доме”) в интерьерах выставки, посвященной русскому авангарду.

Но феноменология – не только “музейный экспонат”, но и живая область исследований. Многие талантливые философы в России работают в этой традиции и сегодня. Специальное заседание в последний день конференции было посвящено представлению конкретных феноменологических проектов, над которыми работают ученые и исследовательские группы в России и за рубежом.

Организаторы надеются, что прошедшая конференция взаимно обогатила российских и западных феноменологов и способствовала обретению российской феноменологией своего более отчетливо очерченного и осознанного места в рамках феноменологического движения в целом.

Тезисы конференции опубликованы на английском языке в издательстве ВРФШ при поддержке Международной организации феноменологических организаций (О.Р.О., США) и Образовательного центра “Религия и наука” при ВРФШ в рамках программы “Глобальные перспективы науки и духовности” (GPSS, Франция).

## ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ И НЕФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

*Людвиг Венцлер*

### 1. НЕВИДИМАЯ ЛИЧНОСТЬ

Среди известных нам “видов” действительности личное бытие – безусловно, высший и наиболее значимый. Что значит быть личностью, – известно всем нам. Личное бытие предполагается нами в качестве некоей реальности. Но что означает личное бытие, не может быть непосредственно усмотрено, и равным образом, существование личности не может быть каким-то образом доказано. Личное бытие невидимо. Личность не может стать феноменом, по крайней мере, в том случае, если под феноменом мы понимаем некое оптическое явление.

Кант явно говорит о незримости Самости (*des Selbs*) в Заключении “Критики практического разума”: “Две вещи наполняют душу всегда новым и все возрастающим изумлением и благоговением... : звездное небо надо мной и моральный закон во мне”. Об этом моральном законе во мне Кант говорит, что “он берет начало в моей незримой Самости, моей личности, и представляет меня в мире, который поистине обладает бесконечностью, но бесконечностью ощутимой только рассудком”<sup>1</sup>.

Однако если мы понимаем феномен в смысле феноменологии Гуссерля как то, что дано в сознании, то тогда без сомнения мы можем сказать, что такое содержание сознания как “личность” нам дано. Но поначалу еще не ясно, что составляет значение, генезис и законное основание этой данности. По сравнению с другими феноменами, связанными с предметностями, видимыми объектами и т.п., личность – “ненадежный феномен”, дву-

<sup>1</sup> Akademie-Ausgabe V, 161 f. (=A 289).

смысленно колеблющийся между бесспорной субъективной достоверностью, неопределимой единичностью и с трудом поддающимся описанию способом данности. “Личность – не вещь, не субстанция, не предмет”<sup>2</sup>.

Я-субстанция, некий сверхчувственный неизменный субстрат, подлежащий переменчивым впечатлениям и представлениям, не может быть удостоверен никаким опытом ( в смысле эмпирического чувственного восприятия). Личность – это только “a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with inconceivable rapidity, and are in perpetual flux and movement (“пучок или собрание различных восприятий, сменяющих друг друга с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении и движении”)<sup>3</sup>.

Мы сталкиваемся тем самым с парадоксальным положением дел: то, что составляет личность, с одной стороны, дано нам в качестве феномена, но одновременно в своей данности подразумевает некий дефицит феноменальности. Личное бытие дано и одновременно ускользает от нас. Это ускользание, т.е. сопротивление тому, чтобы стать чем-то вполне зримым и присутствующим в настоящем, собственно, и относится к сущности личности.

Мы тем не менее хотим, чтобы то, что составляет личное бытие, было бы по возможности усмотрено и признано всеми, ибо только так возможно человеческое общество.

Чтобы понять, что же составляет личное бытие, мы спросим: «Что, собственно, мы видим, когда видим в личности некоего индивида, принадлежащего виду “человек”?»». Мы видим некое тело, которое движется, мы видим лицо с определенной мимикой и определенным выражением, мы слышим голос и для нас внятно произносимое им. Но что позволяет нам видеть, что перед нами личность, а не, скажем, некое искусственное существо, например, робот, который на вид и в отношении своего поведения в совершенстве подражает человеку?<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. 1927. 8. Aufl. 1957, 47. Хайдеггер пересказывает здесь, впрочем, точку зрения Макса Шелера.

<sup>3</sup> Hume D. A Treatise on Human Nature. В I, part IV, sect. VI.

<sup>4</sup> Дифференцированное разъяснение истории проблемы и современного состояния дискуссии дают следующие тексты: Spaemann R. Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”. 1996; Kobusch T. Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. 2., erw. Aufl., 1997; Sturma D. Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. 1997.

## 2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

В контексте проблемы личности речь идет не просто о теоретическом вопросе. Эта проблема имеет огромное практическое значение, в определенном смысле это вопрос выбора между жизнью и смертью. Это легко увидеть, если мы попытаемся обдумать практические следствия некоторых вопросов прав человека, медицины и медицинских исследований.

Как обстоят дела с чертами личности у зародыша? Зародыш, разумеется, – не личность в привычном смысле, но можно ли с уверенностью утверждать, что он не имеет никакого отношения к наделенному личностью существу? Ведь мы знаем, по крайней мере, что при нормальном развитии он превратится в человеческую личность.

Я не стану пытаться разрешить эту проблему и упоминаю ее только для того, чтобы стало понятно, насколько важно иметь ясные критерии того, что представляет собой личность, а что нет. К этим критериям относится некоторым образом также и “зримость”, по меньшей мере зримость в широком смысле – как феноменальность.

Важнейшее конкретное условие, дающее возможность распознать и признать в том или ином существе личность, состоит в том, чтобы посмотреть ему в глаза, встретиться с ним лицом к лицу. Пилот бомбардировщика, для которого люди – только “подвижные цели”, мог бы не стать причиной гибели тысяч людей, если бы он должен был посмотреть в лицо своим жертвам. Точно так же экономические решения, которые могут стать причиной голодной смерти или, наоборот, выживания многих людей, принимают, не видя тех, кто испытывает на себе последствия этих решений, не думая о них и не беря в расчет.

## 3. НЕИСЧЕРПАЕМОЕ БОГАТСТВО ФЕНОМЕНА “ФЕНОМЕН”

Как и при каких условиях личное бытие может стать феноменом? Где и как личное бытие дано так, что становится усматриваемым и тем самым может быть признано?

Чтобы суметь ответить на этот вопрос, необходимо разъяснить статус феномена. Что такое феномен вообще? Привычный ответ в феноменологической традиции звучит так: феномен это то, что является в сознании, что дано в сознании.

Кажется, что это – однозначное и ясное определение. Но при более пристальном рассмотрении обнаруживается, что с ним связано множество вопросов. Данное в сознании – не просто усматриваемое явление, это данное включает в себе отсылки, заклю-

чено в некоторый горизонт, немедленно схватывается в языке, обсуждаемо, несет на себе языковой отпечаток, имеет предысторию и последующую историю.

Как только мы хотим точнее описать, что есть феномен, возникает многообразие отдельных моментов, аспектов, взаимных импликаций (представление, артикулированный звук, выражение, значение, пустая и наполненная интенция и т.п.)<sup>5</sup>. “То, что себя показывает, разными способами отсылает за свои пределы, дано всегда больше, чем подразумевается”<sup>6</sup>. Феномен представляет собой событие, некую историю. Каждый феномен разрывает собственные границы, выходит за свои пределы, каждый феномен – “избыточен”<sup>7</sup>.

Решающее обстоятельство в этой избыточности феномена – всегдашняя связь видимого со слышимым и понимаемым. Феномен всегда “обсуждаем”, несет на себе отпечаток языка, он назван, истолкован – и он сам говорит, он *есть* язык, он может, более того, превратиться в зов. Поэтому в каждом феномене имеется нечто зримое и нечто еще не открытое, незримое, что выявляется только в говорении.

Это особенно ясно усматривается в случае, когда личность становится феноменом. Поэтому вопрос о феноменальности личности послужит для нас образцовым примером, позволяющим прояснить возможности и границы феноменологии, а также ее особый способ работы. На примере феномена личности мы можем надеяться понять, как устроен феномен вообще, как он действует, как он разворачивает поначалу скрытые импликации, как он начинает говорить. Личность оказывается идеальным образцом неисчерпаемого, избыточного феномена. Феномен говорит больше, чем показывает.

#### 4. ФЕНОМЕН ЛИЧНОСТИ КАК ЗОВ

Попытаемся еще раз прояснить для себя парадокс личности такого феномена, который одновременно нефеноменален. Итак, мы видим, собственно, тело, но в самом теле – больше, чем тело, мы видим личность, Самость Другого, Другого *как* его самого, *как* личность. Мы воспринимаем нечто, что незримо, но при этом образует в собственном смысле слова реальность Другого.

<sup>5</sup> Ср.: *Richir M.* Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache. 2000. 78–88 u. ö.

<sup>6</sup> См.: *Waldenfels B.* Einführung in die Phänomenologie. 1992. S. 32.

<sup>7</sup> Разумеется, для этого положения вещей можно подыскивать другие метафоры. Так, Жан-Люк Марион в своем обстоятельном, весьма дифференцированном исследовании развивает понятие насыщенного феномена. По этому поводу имеется обширная литература.

В любом случае это бытие-собой не может быть оторвано от тела. Личность обнаруживает себя, выражает себя посредством тела. В своей телесности личность становится оптическим феноменом, но эта зримость полна указаний на те измерения, которые сами по себе незримы, но становятся зримыми и сообщимыми благодаря выражению в телесности. Наиболее интенсивно, наиболее внятно (говоряще) феномен личности дан в человеческом лице. Это означает что тело *есть* сообщение, язык, выражение.

Без тела, без чувственного опосредования мы не можем воспринять Другого. Однако то, что превращает Другого в личность, не есть его тело, но и не может быть оторвано от тела! Здесь обнаруживается некая неснимаемая дифференция и вместе с тем – нерасторжимая связь.

“Когда вы видите нос, глаза, лоб, подбородок и можете их описать, тогда вы обращены к Другому как некоему объекту. Но лучший способ встретиться с другим заключается не в том, чтобы заметить цвет его глаз. Когда обращают внимание на цвет глаз, утрачивают социальное отношение к другому”<sup>8</sup>.

Попытаемся еще точнее усмотреть те условия, которые позволяют Другому “заговорить” с нами посредством своего тела. Это “заговаривание” состоит отнюдь не в первую очередь в фонетическом выражении, которое Другой адресует нам. Другой затрагивает нас, имеет что нам сказать благодаря тому обстоятельству, что мы сами, в силу нашей телесности и смертности, всегда уже *проникаем в его экзистенцию*. Еще до словесного выражения мы вступаем друг с другом в общение благодаря тому факту, что мы, как смертные, связаны друг с другом общностью судьбы. Мы всегда проникаем в нашей экзистенции в экзистенцию другого, причем так, что в конечном итоге дело идет о жизни и смерти. Если бы мы не могли проникнуть в экзистенцию Другого, никакое общение не было бы возможно, по крайней мере, не имело бы никакого значения.

Смертность и ранимость суть условия возможности общения. Если бы Другой не был смертен, иными словами, не испытывал бы угрозы своей экзистенции и тем самым своей самости, личности, мы не могли бы ничего у него взять и ничего ему дать. Общение с ним в этом случае ничем не отличалось бы от обмена вещью, скажем, обмена вещь между растением и почвой, в которой оно растет. Оно (общение) было бы чисто физическим процессом, происходящим без участия Самости.

Данная вместе с телом смертность есть условие общения, условие разговора. Поэтому Жак Лакан мог сказать: “Смерть –

<sup>8</sup> Lévinas E. Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. 1996. S. 65.

мастер разговора”. В феноменальности Другого незримо приговаривает смерть.

Необъяснимая связь или взаимопроникновение двух измерений наиболее внятно показывает себя в лице; оно представляет собой наиболее интенсивное выражение и телесности, и личности другого. В чувственно воспринимаемом показывает себя незримое. Лицо говорит больше, чем можно видеть.

Нам требуется зримость постольку, поскольку она представляет собой первое основание, позволяющее воспринять другие размерности чувственности и телесности, в особенности возможность быть затронутым (задетым). То, что зримо, можно задеть, а то, что можно задеть, ранимо, подвержено разрушению. То, что мы видим, мы можем ранить, вплоть до смерти. Мы можем проникнуть в личное бытие другого человека.

Но это возможно только для такого существа, которое *сознательно* воспринимает свою ранимость. Собственно говоря, убить можно только такое существо, которое знает о своей возможной смерти. Этого мы не можем *видеть* прямо, но мы *знаем* это. Мы *можем* об этом знать, когда *хотим* об этом знать. Но чтобы знать это, нам нужен чувственный контакт, такой контакт, который напоминает нам о теле как целом – со всеми его измерениями, и прежде всего – ранимостью и смертностью.

Во встрече с другим человеком с нами заговаривает, таким образом, не просто зримое как таковое, но телесность, а вместе с ней то обстоятельство, что мы вмешиваемся в его существование, что мы ответственны за него, именно потому, что у нас есть сила оказать на него такое воздействие, в котором в конечном счете речь может идти о жизни и смерти. В восприятии телесно зримого мы сталкиваемся с чем-то таким, что поначалу незримо, но говорит с нами, не словами, но посредством ощущаемой нами открытости нашему воздействию.

Этому вмешательству, проникновению, которое может простирается вплоть до разрушения, зримо воспринимаемый человек оказывает *сопротивление*, мощное, но ненасильственное, сопротивление. В конечном итоге именно это сопротивление поначалу *говорит* нам нечто, нечто такое, что мы никоим образом сами сказать не можем, нечто такое, что мы не можем просто герменевтически истолковать, умозаключить на основании феномена.

Именно в своей ранимости и смертности другой человек говорит нам: Ты не смеешь меня убить и ты неспособен меня убить; и если ты меня все же убьешь, от тебя ускользнет именно то, что ты хочешь убить, моя Самость. Другой человек есть существо, которое мы можем убить и которое тем не менее ускользает от



нашей власти, которое мы как таковое – в его бытии-собой – убить не можем.

Мы установили тем самым, что “ядро личности” – душа, духовное – незримо, но вполне воспринимаемо. Явление феномена (личности) – это прорыв некоего незримого порядка, который тем не менее становится воспринимаемым только для тех, кто сам принадлежит этому порядку и в нем утверждается, т.е. кто знает свое личное достоинство – свой долг – и его осуществляет. Это происходит в ситуации разговора, ответа и ответственности.

## 5. ЯЗЫК КАК СОЦИАЛЬНОЕ ТЕЛО ЛИЧНОСТИ

Самость не может быть отделена от тела. Благодаря своему телу личность есть призыв: призыв себя воспринять и признать. Телесность – исходный язык личности.

Это, однако, означает заодно, что язык представляет собой нечто вроде межличностной телесности определенной личности. Языковое событие – это сообщающая о себе телесность-чувственность, и в этом – сообщающая о себе душа.

Феномен, т.е. данность в сознании, всегда уже погружен в событие языка и коммуникации. Телесность-чувственность – это среда межличностно совершающегося общения. Тело есть выражение, а потому – язык.

Само собой понятное и вместе с тем необъяснимое обстоятельство в этом процессе заключается в том, что в нем происходит душевно-духовное общение. Тем самым здесь встает со всей остротой проблема души и тела. Эта проблема дает о себе знать и в событии языка, и в событии феноменальности. Язык и феноменальность суть измерения телесности (в широком смысле), но телесность – всегда одушевленная телесность. Феномен – это “продолжение” или “добавленное измерение” телесности той или иной личности. То, что показывает себя в лице, показывает себя как феномен. Тело – первый способ перевести личность в модус зримости.

В зримом нечто прорывается. В зримом выражении говорит незримое лицо и становится благодаря этому на свой собственный лад “зримым”, воспринимаемым. Причем этот способ больше не подчиняется законам репрезентативного (*vergegenwärtigend*) представления.

Это “в” незримого *в* зримом мы можем только констатировать, оно не может быть разъяснено в большей мере – в соответствии с законами некоей механики или онтологии. Что оно таково – бесспорно. Почему оно таково, необъяснимо.

Паскаль показал, что вопрос об отношении духа к материи должен всегда оставаться без ответа. Проблема неразрешима со стороны самого предмета ни посредством монистических, ни посредством дуалистических теорий, ни с помощью психофизического параллелизма. “Человек для себя самого – самая загадочная вещь в природе, ведь он способен постичь, что есть тело, и в еще меньшей степени – что есть дух, а менее всего он понимает, как тело может быть соединено с духом. Это – вершина всех затруднений, и тем не менее, в этом – наша суть”<sup>9</sup>.

Но Паскаль также указал путь, как мы, по крайней мере, можем обходиться с этой проблемой разумным образом, сославшись на существование различных порядков. То, что в границах одного порядка есть нечто значительное, в границах другого – бесконечно малая или и вовсе незримая величина<sup>10</sup>.

Искусство феноменологического видения состоит в том, чтобы видеть разные размерности (феномена) в напряженном единстве, так что связь духа и материи не разрывается, но вместе с тем различие между ними не затушевывается, превращаясь в некое единство – т.е. неразрывно, значит вместе, и неслиянно, значит в различии, в постоянном отстоянии определенного отношения.

## 6. ЛИЧНОСТЬ МОЖНО УЗНАТЬ ТОЛЬКО ПОСРЕДСТВОМ ПРИЗНАНИЯ

Попытаемся еще больше разобраться в том, как можно прийти к пониманию личности. Как одна личность узнает другую? Очевидно, это происходит так, что одна личность внимает оклику и зову другой и этот оклик и зов *признаёт* в качестве такового, исходящего от другой личности, равной ей самой, т.е. от некоего Ты. Решающий момент состоит, стало быть, в признании. Признание же не выводится из какого-то другого знания или познания. Оно, скорее совершается непосредственно, исходит от личности и обращено к личности.

Я вижу личность *как* личность – не как вещи, не как животное – впервые тогда, когда я подхожу к ней в соответствующей *установке*. Что это, собственно, за установка – составляет тайну

---

<sup>9</sup> Pascal B. Pensées / Éd. Brunschvicg // Pascal B. Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées / Übertr. u. hg. von E. Wasmuth. 7. Aufl., Heidelberg., 1972. 50.

<sup>10</sup> Ср.: Pensées. Fragment 793 (Brunschvicg). 372–374.

творческой и участной свободы человека. Можно сказать также вслед за Левинасом, что она сбывается ан-архически, т.е. “без основания и причины”, не как следствие чего-то иного. Конечно, она подразумевает различные сопутствующие влияния, но в конечном счете она совершается безусловно в особом акте согласия, точно так же, как ан-архически, безусловно совершается призыв лица.

Тем не менее мне нужно зримое и осязаемое, чтобы могла возникнуть эмпатия. Без со-чувствия нет никаких связей и, значит, никакой человечности. Переживаемое эмпатически совершается в нас мгновенно и без дальнейшего опосредования как призыв. Как происходит “перемена” или переход от чувственно воспринимаемого к личностно-духовному, нельзя объяснить. В конечном итоге речь здесь вновь идет о вопросе, на который нельзя найти ответа: как дух действует на плоть. Это совершается просто, настолько просто, что мы этого чаще всего не замечаем, но всегда уже предполагаем и принимаем как само собой разумеющееся. Это происходит в каждый момент нашего общения, в каждом разговоре, в каждом движении взгляда, в каждом восприятии другого. Звуковые волны, – которые я произвожу и которые другой воспринимает при помощи звуковых рецепторов, далее транспортируются в качестве нервного сигнала в мозг и здесь декодируются, превращаясь в осмысленное сообщение, – необходимы в качестве посредника. Они – тело мысли, но смысл или дух, вопреки сказанному, остается непостижимым на уровне физического. Но он – здесь, он действует, он делается понятным.

Это семантически-герменевтическое понимание требует тем не менее в качестве предпосылки эмпатически-этической участливости. *До* видения совершается слышание – и это не просто физиологический, но еще и этический процесс. Я слышу Другого, только если я готов слушать, если у меня есть воля и внимание, чтобы слышать. Так называемая проблема “чуждой психики” – это в первую очередь этическая проблема.

# РАБОТА ГУСТАВА ШПЕТА “ЯВЛЕНИЕ И СМЫСЛ” КАК ВЕХА В РАЗВИТИИ РУССКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

*Н.В. Мотрошилова*

Густав Густавович Шпет (1879–1937) – один из тех отечественных философов, которые еще до революции получили профессиональную подготовку европейского класса. Можно представить себе, какими могли бы быть достижения этого одаренного, оригинального мыслителя, если бы поистине трагическая судьба не обернулась для него сначала преследованиями, репрессиями, а потом и расстрелом. Но даже в этих условиях Шпет сумел развить те рано уловленные, по существу предвосхищенные тенденции европейской философии, которые касались феноменологии и ее метода, герменевтики, экзистенциализма, философии языка и искусства. Отрадно, что в последние пару десятилетий к изучению наследия этого философа, на долгие годы преданного забвению, обратились исследователи в нашей стране и за рубежом. Символично, что в Томске (городе, в который Шпет был выслан и в котором он погиб) проводятся Шпетовские чтения.

В этом кратком докладе я не могу претендовать на сколько-нибудь полное рассмотрение феноменологического профиля философии Шпета. Остановлю внимание лишь на его работе “Явление и смысл” (Москва, 1914), которая, как известно, является откликом на знаменитое произведение Эдмунда Гуссерля “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии” (“Идеи I”, 1913) и открывается следующим посвящением: “Herrn Professor Edmund Husserl im herzlichsten Verehrung zugeeignet”.

При этом я хотела бы поместить книгу Шпета в контекст феноменологического движения первой половины 10-х годов XX в., а одновременно поставить современный вопрос: сохраняет ли работа Шпета, явившаяся миру без малого 100 лет назад, свой смысл для понимания феноменологии? Обе проблемы, разумеется, тесно связаны друг с другом.

## I

Вернемся в 1913 год.

Ситуация в неформальном сообществе феноменологов, сложившемся вокруг Гуссерля ко времени написания и опубликования “Идей I”, была весьма непростой и противоречивой. С одной стороны, Гуссерль, философ, теперь уже хорошо известный в

Германии и других европейских странах, остается признанным лидером постоянно расширяющегося феноменологического сообщества.

С другой стороны, публикация “Идей I” послужила катализатором, ускорившим процесс распада этого сообщества и выявившим ранее назревавшие, но до поры до времени еще скрытые противоречия.

Вот как Э. Штайн описывает атмосферу гуссерлевских лекций, семинаров и, в частности, реакцию гейдельбергских и мюнхенских учеников на новое гуссерлевское сочинение. “Незадолго до начала семестра, – пишет Э. Штайн, – появилась новая работа Гуссерля *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Ее должны были обсуждать на семинаре. Кроме того, Гуссерль объявил, что он хочет выделить один день в неделю, после обеда, чтобы желающие смогли приходиться к нему домой со своими вопросами и сомнениями. Естественно, я сразу купила книгу... В первый “открытый” день, как обнаружилось, я оказалась первым гостем у Гуссерля и поделилась с ним своими сомнениями. Вскоре появились и другие посетители. И у всех на сердце были одни и те же вопросы. *Логические исследования* произвели впечатление прежде всего благодаря тому, что они казались радикальным отходом от критического идеализма кантовского и неокантианского направлений. В этом усматривали “новую схоластику”, потому что взор поворачивался от субъекта – и направлялся на вещи: познание снова оказывается таким приемом (впечатлений), который получает от вещей свой закон, а не – как в критицизме – процессом определения (Bestimmen), которое приписывает свой закон вещам. Но *Идеи* содержали в себе повороты, которые звучали так, как если бы Мастер (“Мастером” ученики называли Гуссерля. – *Н.М.*) с их помощью хотел бы осуществить [общий] поворот к идеализму. То, что он сказал устно, не смогло рассеять сомнения. Это было, – продолжает Э. Штайн, – начало развития, которое все более вело Гуссерля к тому, чтобы учение, названное им “трансцендентальным идеализмом” (он не покрывался трансцендентальным идеализмом кантовской школы), стало специфическим ядром его философии и чтобы вся энергия была направлена на его обновление. Это был путь, по которому его старые геттингенские ученики, – к его и к их большому огорчению, – не могли за ним следовать” (*Edith Steins. Werke. Bd. VII. S. 174–175*). “В этом летнем семестре, – сообщает также Э. Штайн, – Гуссерль читал лекции о “Природе и духе” (исследования по обоснованию наук о природе и духе). Предмет этих лекций должен был обсуждаться во II части *Идей*, которые еще не были опубликованы. Мастер сделал их набросок

вместе с *Идеями I*, но отложил доработку для печати, чтобы подготовить новое издание *Логических исследований*, что настоятельно требовалось, ибо это произведение давно было раскуплено, и на него был большой спрос” (Ibid. S. 176).

Правда, ученики еще до “Идей I” не могли не заметить нараставшего трансцендентализма в разработках учителя. Но ведь публикаций долгие годы не было. И молодые феноменологи, возможно, надеялись, что назревающие разногласия имеют частный характер. Не все они систематически посещали лекционные курсы Мастера, на которых нечто родственное концепции “Идей I” уже проговаривалось. Опубликованная в 1913 г. книга подкрепила опасения, развеяла сомнения: Гуссерль твердо встал на путь трансцендентализма. Как верно написала Э. Штайн, большинство учеников Мастера не намеревалось следовать за ним по этому пути. Фактически пути прежде (относительно) единого, сконцентрированного вокруг Гуссерля сообщества феноменологов после “Идей I” расходились, причем по довольно принципиальным основаниям. Ведь Гуссерль, пусть и принимая во внимание столь серьезный для него риск, в фундаментальных для него вопросах был неуступчив: никакие соображения не могли заставить основателя феноменологии принести в жертву то, что *теперь* казалось ему истиной.

Поддержка проекта “Идей I” членами философского сообщества пришла к Гуссерлю оттуда, откуда он, возможно, менее всего ее ожидал – из России: от Густава Шпета, одного из наиболее значительных российских феноменологов, который в 1910–1913 гг. посещал занятия Гуссерля. Состоялось знакомство Гуссерля и Шпета. Шпет был среди немногих авторов, посвятивших “Идеям I” специальную работу: его книга “Явление и смысл” вышла в свет в 1914 г. и, следовательно, была написана по самым свежим следам. Шпет, еще в 1912 г. познакомившийся с Гуссерлем “домами”, завязал переписку с Мастером и его женой. Книгу “Явление и смысл” он намеревался посвятить Гуссерлю и его жене. Но Мальвина Гуссерль твердо “посоветовала” Шпету, чтобы сочинение было посвящено только ее мужу. На том и порешили.

В письме Гуссерля от 28 марта 1914 г. есть знаменательные слова, обращенные к Шпету: “Особенно я благодарен вам за подробный отчет о Вашей интенсивной феноменологической деятельности, которая, к моей радости, встречает благосклонное внимание со стороны уже пробудившегося в Москве интереса к феноменологии. Главное состоит в том, чтобы Ваши столь способные к воодушевлению соотечественники поняли, что речь идет не о новом учении спасения, благодаря которому верующий достигнет блаженства, но что открыта новая наука, бесконечно

плодотворная почва для работы – бесконечная и плодотворная, как русская равнина, но, как и она, приносящая богатый урожай только благодаря упорному труду (а не громким словам). Пусть будут соответствующим образом скептически, или критичны – но пусть [все] проверяют с открытыми глазами. Они увидят, что здесь действительно есть основа, что работа здесь необходима, и что как раз работа, которая должна быть здесь проделана, – единственная, необходимая в нашу философскую эпоху. Но, конечно, никакая добрая воля не поможет без настоящего *ἔλθοι*”, т.е. без решимости сорвать шоры исторических предрассудков” (Письмо Э. Гуссерля Г. Шпету от 28 марта 1914 г.).

В этих благодарственных строках можно уловить и скрытые горькие нотки: ведь не поняли же любимые ученики, как важна новая наука, не пошли за Мастером по дороге “бесконечной и плодотворной” феноменологической работы; не сумели сбросить “шоры исторических предрассудков...” В переписке Гуссерля и Шпета обсуждается и целый ряд конкретных проблем феноменологии.

Именно в этом контексте, как я полагаю, яснее вырисовывается значение книги Г. Шпета “Явление и смысл”. Она прежде всего означала поддержку, оказанную Гуссерлю русским философом в тот весьма трудный для основателя феноменологии момент, когда умом и сердцем от него отошли (хотя, конечно, не прервали с ним общения) ученики, казалось бы самые верные и понимающие. Шпет смело устремился, так сказать, “against of the main stream” представленного феноменологической молодежью движения. Я думаю, силы и решимости ему придавало то, что именно в этом направлении уже некоторое время шел сам Гуссерль, который – не вполне заметно для учеников – пересматривал ставшие привычными устои феноменологии<sup>1</sup>.

Еще один важный момент, помогающий определить значение книги Шпета в контексте того времени, состоит в том, что она появилась в 1914 г. и была, несомненно, одной из первых обстоятельных реакций на всполошившие феноменологическое сообщество “Идеи I” Гуссерля. А поскольку Шпет поставил целью своей работы “проникнуть в самый смысл феноменологии”<sup>2</sup>, уяснить ее роль (соответственно тому, что сам Гуссерль понимал “Идеи I” как “всеобщее введение в феноменологию” – таков

---

<sup>1</sup> Эту ситуацию я пыталась воспроизвести в своей книге ““Идеи I” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию”. М., 2004. С. 69 и далее.

<sup>2</sup> *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 14. Далее при цитировании этой работы и ссылках на нее стрелки указываются в тексте доклада.

именно подзаголовков книги), то возникает немаловажный вопрос: удалось ли и насколько удалось русскому философу понять суть и значение поворота, который обозначили “Идеи I”, а также и – в более широком смысле – характер изменений, происшедших в гуссерлевском учении после “Логических исследований”, и в частности в период созревания концепции, отраженной в “Идеях”? Я отвечаю на этот вопрос в целом положительно и, более того, специально подчеркиваю, что Шпет был среди совсем немногих тогда последователей феноменологии Гуссерля, кого тоже вдохновляли “Логические исследования”, ибо он находил в раннем гуссерлевском сочинении немало основополагающих предпосылок для собственной философской работы, – и кому *в то же время* открылось фундаментальное значение и для феноменологии, и для философии в целом (относительно) новых гуссерлевских разработок. К тому же Шпету, в 1912–1913 гг. учившемуся у Гуссерля, удалось уловить и в письменных работах, и в лекциях, устных разъяснениях Мастера те самые важные идеи, методологические подходы, которые к моменту появления книги “Явление и смысл” еще были очень мало известны.

Необходимо также подчеркнуть особое значение того факта, что Шпет напечатал свою книгу в России, на русском языке. Не стану вдаваться здесь в исторические детали – в частности в вопрос о том, как оценить содержание и влияние российского гуссерлианства в первое и второе десятилетия XX в. Но в общей форме можно утверждать, что книга Шпета, которая была одним из самых солидных и аутентичных изображений феноменологии, как бы “остановленной” на самом последнем витке своего развития, приобретала особый смысл для России, где относительно немногие знали “Идеи I”<sup>3</sup> и где интересующаяся феноменологией публика скорее еще пребывала под впечатлением сравнительно недавно (в 1909 г.) опубликованного перевода на русский язык I тома “Логических исследований” (под редакцией С. Франка). Поэтому работа Шпета “Явление и смысл”, обрисовывающая путь Гуссерля от его выдающегося труда начала века к “Идеям”, пришла в России как нельзя более кстати – и для специалистов по феноменологии (их было немного, но и в других странах, помимо Германии, они образовывали очень малочисленные группы), и для более широкого круга вовлеченных в философию российских читателей. Для последних, кстати, всегда актуальными и значимыми были и остаются работы, которые ставят своей целью

---

<sup>3</sup> Но таковые тоже были: примерно в то же время С. Франк писал свою опубликованную двумя годами позже замечательную книгу “Предмет знания” (1916), где имелись ссылки на “Идеи I”.



представить гуссерлевскую феноменологию в ее целостности, охватив доступный в то или иное время материал (тексты самого Гуссерля, интерпретации на основных европейских языках) и осветив непростую, но всегда содержательную и поучительную эволюцию взглядов основателя феноменологического движения. И на каждом значимом для самого Гуссерля этапе постоянного изменения, обогащения феноменологии задача такой ее презентации для российских читателей приобретала совсем нетривиальный смысл, тем более если она сочеталась, как это имело место в книге Шпета, не с ученическим пересказом, а с самостоятельными философскими оценками и подходами. Итак, в историческом контексте ее появления книгу “Явление и смысл” можно оценить как весьма оперативный, исключительно своевременный и для России отклик на “Идеи I” Эдмунда Гуссерля, как содержательное и во многом аутентичное (достаточно) краткое изображение гуссерлевской феноменологии в той ее целостности, какой она достигла к 1913 году. Вместе с тем, оценивая книгу Шпета не только в историческом контексте, можно сказать следующее: поскольку “Идеи I” являются, по моему мнению, системообразующим остовом и для поздней феноменологии (хотя, конечно, эта относительно ранняя работа никак не исчерпывает ее), шпетовское изображение сохраняет свое непреходящее значение, может быть рекомендовано читателю и сегодня – в той мере, в какой в работе “Явление и смысл” воспроизводятся основные понятия, принципы, методы феноменологии. Этот общий тезис я попытаюсь подтвердить, остановившись далее на том наиболее удачном и перспективном, что имеется в шпетовской презентации главных проблем и решений гуссерлевской феноменологии, а также в его критических замечаниях в адрес учения Гуссерля.

1. Считаю совершенно правильным и перспективным исходное замечание Шпета о том, что «феноменология – не откровение, в ней нет истин, “на веки данных”, многое может быть исправлено, иное и вовсе отвергнуто...» (с. 14). Оно верно и в общем смысле (направленном против догматизации любых философских учений), и в конкретном случае феноменологии. Я вижу здесь и дополнительный оттенок: поддержку новаторских устремлений Гуссерля (в противовес догматизации самых ранних достижений феноменологии со стороны ближайших его учеников) и как бы провидение того, что Мастер еще не раз существенно обновит свое учение. И кстати, шпетовское критическое замечание о том, что в феноменологии “игнорируются” социальные факторы, было фактически принято во внимание в последующем повороте позднего Гуссерля к темам кризиса европейского бытия, жизненного мира и т.д.

2. Шпет совершенно прав, когда он выделяет – как профилирующее устремление феноменологии – “идею основной науки”, размышлениями о которой он поделился с российскими слушателями 26 января 1914 г. в своей речи, произнесенной при открытии Московского общества по изучению научно-философских вопросов и затем превращенной в текст Введения к книге “Явление и смысл”. Речь идет о тезисе “философии как строгой науки” (знаменитая и сравнительно недавняя – в то время – гуссерлевская статья в “Логосе” тоже с сочувствием цитируется Шпетом); тезис этот и сближает феноменологию с наукой, и подчеркивает специфику научности феноменологии, системы ее особых дисциплин. Не могу развивать эту идею конкретнее; рассчитываю на то, что в нынешней аудитории она хорошо известна и понятна. Важно, что идею феноменологии как основополагающей философской науки Гуссерль поддерживал и обновлял на протяжении всей своей творческой жизни. Правда, в шпетовском Введении укрепление духа научности в культуре вообще, в философии в частности, действительно происшедшее в первое десятилетие XX в., изображено слишком оптимистически, что, кстати, было отражением характерных умонастроений того времени. Что на пороге была Первая мировая война, что всему бытию и культуре предстояло так много испытаний, что России и ее интеллигенции пришлось пройти через страшные годы, – все это, вызвавшее “кризис европейских наук”, еще впереди и не ощущается в проникнутой здоровым сциентизмом книге Шпета. Но и Гуссерль периода “Идей I” еще захвачен подобными умонастроениями, критическая рефлексия над которыми – впереди...

3. Глава “Интуиция опытная и идеальная” обрисовывает очень важную предпосылку феноменологии, которая сохранялась, но и модифицировалась на всем протяжении ее развития. Одновременно в главе высвечиваются истоки собственного интереса к феноменологии, пробудившегося у Шпета еще благодаря “Логическим исследованиям” и приведшего русского мыслителя в гуссерлевский лагерь. Комплекс проблем и подходов, которые благодаря этому классическому произведению Гуссерля стали наиболее привлекательными не только для Шпета, но и для подавляющего большинства тогдашних феноменологов, можно обозначить немецким словом “Wesensschau”, усмотрение сущности. Возможность “усмотрения”, “созерцания” идеальных, сущностных предметов, которую Шпет (вслед за самим Гуссерлем и другими феноменологами) оправданно возводит к Платону (с. 18, 23), в самом деле, важнейшая тема феноменологии, в совершенно обновленной разработке которой Гуссерль имеет непреходящие заслуги. Обсуждаемая глава Шпета, впрочем, дает не только

(местами удачное) разъяснение отдельных аспектов гуссерлевского подхода, но и попытку встроить его в историко-философскую традицию, а также увязать с новейшими произведениями западной мысли, что оказалось чрезмерно трудной задачей, непосильной для 20-страничного текста.

Хотелось бы особо акцентировать идею Шпета, которая заявлена в самом начале главы – и не случайно, что со ссылкой на П.Д. Юркевича, ибо это была идея, профилирующая для тогдашней русской мысли. Имеется в виду настойчивое повторение тезиса, противопоставляемого узкому гносеологизму, всякому вообще “негативизму” (с. 18), психологизму и т.д., – тезиса, опровергающего “софизм” гносеологизма, согласно которому задача первой философии состоит “в изучении не познаваемого бытия, а познающего субъекта, но опять-таки не в его бытии” (с. 17), и утверждающего “положительную философию” в качестве философии бытия. В свете этого нельзя не отметить особое чутье Шпета, проявившееся во внимании к тем местам “Идей I”, где Гуссерль акцентирует бытийно-онтологические аспекты новой феноменологии и где, например, встречается принципиально важный, перспективный термин “бытие в мире” (с. 20)<sup>4</sup>. (С этим акцентом ранней работы Шпета оправданно связывать последующий его интерес к экзистенциальной и герменевтической теории бытия.)

4. Для первых читателей книги “Явление и смысл”, особенно читателей российских, большой интерес должны были представить главы II (“Чистое сознание”), III (“Феноменологическая редукция”), V (“Предмет, положение, понятие”).

Прежде чем оценить их содержание и значение, сделаю одно предварительное замечание. В отечественном шпетоведении сложилась характерная тенденция: на книгу “Явление и смысл” как бы падает отсвет более поздних занятий Шпета герменевтикой и специальной теорией языка. Поэтому критическое отношение к гуссерлевской феноменологии, запечатленное в рассматриваемой книге, не то чтобы преувеличивается (ибо в ряде мест и моментов оно действительно имеет место), а искусственно смещается в иную проблемную плоскость, которая, по моему мнению, именно в данной работе еще не просматривается.

Но трудно согласиться и с противоположным суждением, согласно которому шпетовская работа содержит лишь “близкое к тексту” изложение “Идей I”<sup>5</sup>. Конечно, в книге “Явление и

<sup>4</sup> По этому вопросу см.: *Мотрошилова Н.В.* ““Идей I” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию”. С. 112, 628.

<sup>5</sup> Оба подхода просматриваются в ряде публикаций упомянутых шпетовских чтений (см., напр., *Шпет Г.Г. Comprehensio*. Томск, 1997).

смысл” имеются свидетельства (ссылки, цитаты) последовательного движения Шпета “вдоль текста” гуссерлевского сочинения. Как автор, проделавший подробный текстологический анализ “Идей I”, могу также засвидетельствовать: Шпет выбирает для ссылок и цитат действительно важные, центральные положения книги Гуссерля. Но ведь очевидно, что Шпет в своей относительно небольшой книге никак не мог презентировать всю достаточно объемную гуссерлевскую книгу. Ему пришлось, во-первых, выбирать наиболее важные, с его точки зрения, принципы, подходы, идеи, а во-вторых, руководствоваться в этом выборе собственными критериями.

Что же было выбрано Шпетом из книги Гуссерля для презентирования и анализа? Это сегодня темы, которым посвящены главы шпетовского сочинения, выглядят хорошо известными, поистине классическими. (Хотя раскрыть их и сегодня чрезвычайно трудно.) В свете современных толкований, обогащенных множеством сравнительно недавно опубликованных текстов Гуссерля из его рукописного наследия, можно сделать замечания относительно пробелов, слабостей шпетовского рассмотрения. Но удивляет то, сколь удачен и злободневен был сам осуществленный Шпетом в начале XX в. выбор и сколь глубоко, интересно он представил трудную, новаторскую философию Гуссерля на самом последнем тогда, для многих феноменологов неожиданным и неприемлемом, витке ее развития. Ведь в 1913–1914 гг. проблематика феноменологической редукции, чистого сознания, ноэмы даже для сообщества феноменологов была совершенно новой: эти темы оформились в творчестве Гуссерля или за несколько лет до “Идей I” или в самом сочинении. К тому же если представители ближайшего к Гуссерлю сообщества в принципе могли раньше узнать об этих подходах из лекций Мастера (как они их понимали и принимали, другой вопрос), то для более широкой философствующей публики изложение Шпета содержало животрепещущую информацию о новых темах, поворотах, выводах Гуссерля. В данном докладе я могу дать, увы, краткие характеристики лишь некоторых глав шпетовской книги.

**Чистое сознание.** Очень бегло, но верно описав “естественную установку”, обосновав необходимость феноменологического еросе́ и вместе с тем акцентировав чисто методический смысл “заключения в скобки”, взяв в качестве “феномена”, “экземпляра” восприятие, Шпет делает основной темой своего изображения этой части феноменологии “имманентное восприятие” в качестве “интуиции сущности” (с. 37–47). Подчеркиваются преимущества такого подхода к “миру сознания”, когда как действительный, так и возможный миры “мыслимы только в коррелятивном

отношении к сознанию” (с. 52): ведь все данное всегда и при всех условиях “необходимо является нам с определенным коэффициентом сознания” (с. 53). Феноменология не просто подчеркивает это как факт, но и учит глубоко и всесторонне принимать его в расчет (что уже начали делать в предшествующей философии Декарт или Кант). Речь у Шпета *фактически* идет о том, что в “Идеях I” постоянно и четко рассматривается под формулой “трансцендентального” (трансцендентальной феноменологии, трансцендентального сознания и т.д.). Может показаться удивительным, но Шпет *полностью избегает* употреблять слово “трансцендентальный” и в “пару” к “трансцендентному” использует лишь термин “имманентное”. Но *реальное содержание* обсуждаемой темы у Шпета – совершенно то же, что и в гуссерлевской проблематике трансцендентального. И если Шпету важно подчеркнуть именно *бытийный* аспект чистого сознания (с. 55, 56 и др.), то это тоже вполне гуссерлевский ход, если иметь в виду общую направленность “Идей I”.

Тем не менее показательна сама попытка Шпета как бы “изъять” – вопреки всему тексту презентлируемого сочинения Гуссерля – и сам термин “трансцендентальный”, и заостренную защиту трансцендентализма у основателя феноменологии. Здесь можно разглядеть тенденцию, весьма характерную для русской философии, которая всегда была весьма чувствительной к тому, что ей казалось крайним идеализмом и субъективизмом. Но не только о русской философии речь: ведь именно уклон в трансцендентализм, как было показано, оттолкнул от “Идей I” прежде преданных Гуссерлю феноменологов. Не было понято, что для феноменологии со всеми ее особенностями трансцендентализм был совершенно необходимой теоретико-методологической предпосылкой и что у трансцендентализма вообще есть свои “истина и правда” (это я пыталась подробно доказать в своей книге, посвященной “Идеям I”; см.: *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч. С. 541 и далее).

Конечно, к сегодняшнему дню проблематика чистого сознания у Гуссерля изучена и осмыслена куда более полно и основательно, чем у интерпретаторов, бывших в этом настоящими пионерами<sup>6</sup>.

Другие упомянутые ранее главы книги Шпета можно рассмотреть и оценить сходным образом. Так, раздел о феноменологической редукции для того времени был важным и свежим. Для “движения” к теме редукции Шпет “возвратился” к началу “Идей I”,

---

<sup>6</sup> Я, в частности, рекомендую читателям соответствующие разделы о чистом сознании в моей книге об “Идеях I” – результат многолетнего изучения, обдумывания этой темы, обобщения специальной литературы вопроса.

к своей любимой теме “интуиции сущностей” как сердцевине феноменологии и убедительно показал, что редукция совершенно необходима для самого “получения” особого “предмета” феноменологии и ее самоотличения от других подходов, дисциплин, в том числе и направленных на изучение сознания. Шпетовская критика в адрес Гуссерля (вопрос об “исключении” мира “щептилен”, и его следовало осветить с большей определенностью, ясностью; с. 72) справедлива, что косвенным образом подтвердил сам основатель феноменологии, который после “Идей I” многократно возвращался к уточнению темы редукции. Большой интерес представляет вторая часть этой главы, где Шпет – в аспекте темы редукции – ставит вопрос о “чистом Я”, не забыв подчеркнуть, что по сравнению с негативным отношением к данной теме в “Логических исследованиях” позитивный поворот, наметившийся в “Идеях”, содержит в себе очень существенную для феноменологии новую перспективу. Это тоже было как бы провидением будущего развития “эгологического” аспекта феноменологии.

В этом докладе я вынуждена отказаться от более подробного анализа последующих глав книги “Явление и смысл”. Скажу только, что и в них Шпет продемонстрировал тонкое понимание тех новых акцентов феноменологии, которые были расставлены именно в “Идеях” – это затронутые русским мыслителем темы ноэмы и (меньше) ноэзы, новое толкование “предметностей” (Gegenständlichkeiten), различие материальных и формальных онтологий, проблема “тетического” сознания как часть ноэматки, вопрос о “разуме” и “идее”, толкование “действительности”, тема “конституирования” и многое другое. Приходится обойти молчанием последнюю (по оценке исследователей, наиболее самостоятельную) главу книги Шпета, посвященную перспективной для его собственной философии проблематике “смысла”.

**Общий вывод.** Книга Г.Г. Шпета “Явление и смысл” была одним из первых в мировой философии откликов на выдающееся сочинение Э. Гуссерля “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии”. Она удачно презентировала новые тенденции, понятия, подходы гуссерлевской философии и для *того времени* могла служить (а в России действительно служила) ценной оперативной информацией о новейшей стадии развития одного из самых важных и, что хорошо почувствовал Шпет, перспективных направлений западной философии XX в. Книга также была знаком начавшегося в конце XIX в. и продолжившегося в начале XX столетия органического вхождения профессиональных философов России в европейское философское сообщество. Этот процесс, как известно, был грубо и насильственно прерван

сначала Первой мировой войной, а затем и Октябрьской революцией. Личная судьба Г. Шпета, который мог бы стать заметной величиной мировой философии и, в частности, мог бы продолжить движение по феноменологической орбите вместе с другими ее известными представителями – один из символов трагических судеб российской культуры в XX веке.

Что касается современного значения книги Шпета, то в ней наряду с тем, что относится к истории, встречаются и сегодня важные, интересные подходы, прозрения, описания. Как было сказано, ее и сегодня можно использовать в качестве первоначального введения в феноменологию. Однако по ряду причин, которые связаны с мощным потоком опубликованных впоследствии текстов (самого Гуссерля, а также исследователей феноменологии), современному читателю для ознакомления с “Идеями I” и вхождения в феноменологическую философию нецелесообразно ограничиваться только этой книгой. Необходимо обращаться к более поздним источникам и произведениям. Что через (без малого) столетие более чем естественно и никак не умаляет значения прекрасной книги Г.Г. Шпета “Явление и смысл”, одной из лучших в ранней российской феноменологии.

## ХАЙДЕГГЕР И “РУССКИЕ ВОПРОСЫ”

*А.Г. Черняков*

Другим одно, а нам, желторотым, другое, нам прежде всего надо предвечные вопросы разрешить, вот наша забота.

*Достоевский “Братья Карамазовы”*

Я не ставлю сейчас своей задачей достаточно точно описать феномен “русских вопросов”, полагаясь на опыт слушателей, но некоторые формальные характеристики, пожалуй, указать несложно. Такие вопросы никогда не разрешаются и, как это ни удивительно, не устаревают; они возвращаются вновь и вновь, будоража культурное пространство. Над ними размышляют, их, я бы сказал, “преследуют”, с чрезвычайной страстностью и чрезвычайной экзистенциальной серьезностью. Многие приносят в жертву этому преследованию; по мерке русских вопросов меряют друзей и врагов. Чаще всего пути преследования теряются в

непроходимой чаще, подобно “лесным тропинкам”<sup>1</sup>, что, впрочем, никогда не останавливает настоящего преследователя.

Один из таких вопросов вновь с необычайной живостью стал обсуждаться в русском культурном пространстве после выхода в свет в 1911 г. первого номера русско-немецкого философского журнала (или, как было принято говорить тогда, “альманаха”) “Логос”, в который, в частности, была включена знаменитая статья Гуссерля “Философия как строгая наука”. Я приведу несколько цитат из отклика на эту публикацию Владимира Францевича Эрна. Его статья называлась “Нечто о Логосе, русской философии и научности” (в этом заглавии, собственно, и содержится предварительная формулировка проблемы) и, несомненно, представляла собой некую крайность. Но “преследование” русских вопросов никогда без крайностей не обходится.

Итак, Эрн обнаруживает подделку: “Никакого Гераклита, никакого Логоса, ни одной пылинки священного Пантеона”, на античной маске вскоре проступает знакомое “Made in Germany”. В чем суть подделки? «Альманах под названием “Логос” появляется в центре России, живущей *религией Слова, религией Логоса*. (...) Если составители “Логоса” могли и должны были не знать мудрость Слова в высшем аспекте – в энергии чистого подвига (имеется в виду – в аспекте аскетическом и мистическом. – А. Ч.)... если они имели условное право игнорировать эту мудрость как несуществующую, – то они *обязаны* были знать о *философии* Логоса... [имеющей] *свою определенную, более чем двухтысячелетнюю историю* в философском сознании человечества? (...) Допустимо ли хотя бы с точки зрения литературных приличий игнорировать эту более чем двухтысячелетнюю историю тем, кто считает себя преимущественными носителями философской культуры и сторонниками не какой-нибудь, а строго *научной философии*?»<sup>2</sup>.

Давайте попытаемся, сквозь туман риторики, который всегда клубится на лесных тропинках русских вопросов, увидеть проблему, которую с большим или меньшим успехом артикулирует Эрн в своей работе. Одно из требований “научной философии” в понимании Гуссерля – требование “беспредпосылочности”. Философия должна искать *абсолютного* начала. Но откуда берется das Sollen самого этого требования, каковы основания самого по себе *императива научности*, каковы механизмы его действия?

---

<sup>1</sup> “Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege”. – Текст, предвещающий сборник работ Хайдеггера “Holzwege”.

<sup>2</sup> Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 74–76.



Не почерпнута ли сама форма “научности” из некоторой другой традиции, которая, как и всякая традиция, глядя на вещи изнутри своего достояния, может принять всегдашнюю неограниченность поля зрения за бесконечность и абсолютность? Эрну не без причин кажется, что греческое λόγος на обложке нового журнала представляет собой обратный перевод на греческий латинского ratio. Еще одна (на этот раз последняя) цитата из статьи Эрна: “Ratio есть результат схематического отвлечения. Рассудок Ивана, Якова и Петра берется в среднем разрезе. Нивелируется то, что *всем* присуще, чем рассуждают все и *всегда*, и, тщательно избегая индивидуальных отклонений, мы получаем безличную, отвлеченную, мертвую схему суждения, называемую ratio... К познанию Логоса приходят совершенно иным путем. Потенциально присущий всем, он актуален далеко не у всех и далеко не всегда. Чтобы δινώμεν ὅν Логоса перешло в ἐνεργεῖα ὄν, необходима та интенсификация сознания, на которую способны лишь гений и вдохновение”<sup>3</sup>. Эрн скажет после, что ratio тем самым принцип “безличный”, Логос же – *личный* или *личностный*.

К несчастью, как это часто случается в контексте русских вопросов, полемика остается на поверхности вещей и многое зависит от выбора слов и тона. Можно назвать “безличной и отвлеченной схемой суждения” стремление к универсальности и общезначимости. К тому же не вполне понятно, как сохранить в теле культуры, как “традировать” сингулярность и однократность гениальности или святости, о которой идет речь у Эрна, как сохранить λόγος ἐνεργεῖα ὄν в рамках контролируемого дискурса, который стремится стать универсально воспроизводимым и поэтому сторонится однократности и сингулярности *поэтического* события. (Такое поэтическое событие постоянно пытается создать или имитировать Хайдеггер в своих поздних работах.)

На рубеже 20-х годов XX в. Мартин Хайдеггер, решивший ostавить карьеру богослова и посвятить себя философии (вероятно, стоит сказать – *феноменологии*), тоже пытается осмыслить свое отношение к богословской традиции. Он, впрочем, понимает, что отношение к традиции, жизнь в традиции, зависимость и/или свобода от традиции – философская проблема, для решения которой мало уверений в верности, мало страстной элоквенции. Здесь необходимы определенные философские средства, которые Хайдеггер и пытается создать. Возможность переопределения своего отношения к традиции, пересмотр формы своей верности традиции, переопределение своего прошлого, т.е., собственно, *свое* переопределение – не просто осознание структуры

<sup>3</sup> Там же. С. 78.

герменевтической ситуации и последующие упражнения в герменевтике. Всегда открытая возможность собственного переопределения представляет собой способ бытия того особого сущего, которое “обладает историей”, а это значит – *проживает* собственную историю в том историческом месте, в котором оно уже заранее оказалось. Этот способ бытия-в, *внутри* особой ситуации, о которой никоим образом нельзя сказать, что мы избираем ее свободно (по-русски мы сказали бы – этот *удел*), Хайдеггер называет в начале 20-х “фактичностью жизни”<sup>4</sup>. Философствование, по Хайдеггеру, всегда помещено в *герменевтическую ситуацию*, что, в частности, означает, что оно неизбежно тем или иным способом “усваивает и присваивает” философское прошлое и тем самым его понимающе *повторяет*. Но понимание всегда предполагает определенный способ видения (Blickstand), он задает “то-откуда” осуществляет себя понимающее истолкование, т.е. “тот или иной способ существования определенной жизненной ситуации”<sup>5</sup>. Это означает, по-видимому, что вопрос о возможности или невозможности того, что Гуссерль называет *Voraussetzungslosigkeit*, возможности абсолютного начала в философии должен решаться в рамках исследования *фактичности жизни*. Это – вопрос о том, есть ли в ней некая избегающая исторической контекстуальности “неподвижная точка опоры”.

В статье “Философия как строгая наука” Гуссерль резко высказывается об “историзме” Дильтея, цитируя то место из его “сочинения о типах мировоззрения”<sup>6</sup>, где Дильтей говорит об *анархии* философских систем (т.е. отсутствии единого начала) и добавляет: “Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения, основанные на противоречивости людских мнений, проникает сомнение (в возможности единого абсолютного начала философии. – *А. Ч.*), порожденное продолжающимся развитием исторических наук”. Так говорит Дильтей. Но Гуссерль возражает: что должен был бы сказать историк такого, что поколебало бы веру философа в идею *истинной* философии как значимой философской науки? “Исторические основания (покоящиеся на исторических *фактах*. – *А. Ч.*) могут содержать в себе лишь исторические следствия. Пытаться на основании исторических фактов

---

<sup>4</sup> Я опираюсь на опубликованную недавно рукопись Хайдеггера 1922 г.: *Haidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttingen Philosophische Fakultät. Stuttgart, 2002.* Хочу поблагодарить В.И. Молчанова, в свое время обратившего мое внимание на этот текст.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 5, 7 et passim.

<sup>6</sup> См. Сборник научных трудов под общим заголовком: *Weltanschauung und Religion in Darstellungen / von W. Dilthey, B. Groethuyen, G. Misch u.a. Berlin, 1911.*

обосновывать или отвергать идеи – бессмыслица...” [Ниа. XXV. 45]. Итак, Гуссерль вслед за Платоном называет эту твердую почву не- или вне-исторического бытия “идея”. И, конечно, мы можем спросить не есть ли это допущение само по себе некая предпосылка, которая “сама собой разумеется” только в силу забвения присущей ей некогда новаторской новизны. Собственно, дилемма такова: либо мы а priori допускаем некое “предвечное”, вне-историчное бытие эйдетических предметов (по крайней мере одного такого предмета – “идеи философии”), либо мы само философствование объявляем стороной или аспектом фактической жизни. Именно эту последнюю альтернативу избирает Хайдеггер: “Философское исследование само... образует определенное *Как* фактической жизни и как таковое в своем осуществлении в самом себе выявляет бытие жизни, а не обращается к нему [как своему предмету] задним числом”<sup>7</sup>.

Первая альтернатива представляет собой всего лишь некое предположение (*Voraussetzung*), которое не может иметь никакого философского обоснования, поскольку оно необходимо нам, чтобы *начать* философствовать определенным образом. Во втором случае исконный предмет философии, как полагает Хайдеггер, возникает с “необходимостью”, сам себя дает: “Предмет философского исследования – *человеческое Dasein*, о котором спрашивают в отношении его бытия. Это основное направление философского вопрошания вовсе не приставлено или прикреплено к предмету вопроса – фактической жизни – некоторым внешним образом: его следует понимать как эксплицитное схватывание некоей *глубинной подвижности* (*Grundbewegtheit*) самой фактической жизни, каковая *есть* (бытийствует) таким способом, что в конкретном проявлении (вызревании – *Zeitigung*) своего бытия она этим своим бытием озабочена...”<sup>8</sup> Я хочу обратить внимание на термин *Bewegtheit*, *Grundbewegtheit*, который в процитированном отрывке звучит достаточно неопределенно, но впоследствии, я надеюсь, “выстрелит” как чеховское висящее на стене ружье.

Мы помним, что для Эрнста Гуссерля – усредненный и безличный принцип, не позволяющий ухватить главное – сингулярность гениальности и святости. В цитируемой рукописи Хайдеггера есть такая приписка на полях: «“Всеобщность”, “общезначимость” – это логика господства “безличного” (*Herrschaft des man*) в философии»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Heidegger M.* Op. cit. S. 13.

<sup>8</sup> *Ibid.* S. 10.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 22, Fnt. 43.

Но вернемся к русским вопросам. В XX в. – сначала в России, а позже в эмиграции – русская философия была, не побоюсь сказать, *одержима* темой личности. Возникло даже устойчивое словосочетание, в котором каждое слово представляет интерес – “тайна личного бытия”, повторяющееся от сочинения к сочинению у самых разных по духу мыслителей. Причина столь напряженного и при этом всеми разделяемого интереса достаточно понятна. Русские философы считали *своим* – по праву унаследованным – достоянием традицию греческой патристики. Эта связь, как полагали, и придавала русской философии ее собственное лицо, а кроме того, она же диктовала в качестве главного дела мысли *онтологию личного бытия*. Но подобные умонастроения следует принимать *cum grano salis*. Далеко не все полагали, подобно Эрну, что недостает только особой интенсификации сознания, чтобы усмотреть искомые ответы, которые *уже* найдены и хранятся где-то в тайниках традиции. Один из самых значительных русских православных богословов XX в. Владимир Лосский в статье “Богословское понятие человеческой личности” замечает, что задача состоит вовсе не в том, чтобы “отыскать” в святоотеческих писаниях собственно философию человеческой личности: «Я... должен признаться, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует... как в Византии, так и на Западе, и... это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на откровении Бога живого и личного, создавшего человека “по своему образу и подобию”»<sup>10</sup>.

Мы видим, что словосочетание “тайна личного бытия” применяется и к человеку, и к Богу. А это означает, в свою очередь, что язык искомой онтологии личности следует черпать в той системе онтологических понятий, которые складывались в тринитарных и христологических спорах IV–V вв. По крайней мере, так понимали свою задачу русские философствующие богословы или богословствующие философы. Лосский в той же статье формулирует еще одну принципиально важную задачу: мы не можем принять в качестве тождественных по смыслу выражения “человеческая личность” и “человеческий индивидуум”, а поэтому должны «обнаружить такое... понимание [лица или ипостаси], такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию “индивидуум” и, тем не менее, не зафиксировано каким-ли-

---

<sup>10</sup> Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 107.

бо термином как само собой разумеющееся, но в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, скрытым во всех богословских или аскетических учениях, относящихся к человеку». Оставим сейчас в стороне вопрос о том, почему, в связи с какими предпосылками и задачами, *Blickstünde* и *Blickbahnen*, возникла нужда в различении понятий “человеческая личность” и “человеческий индивидуум”. Заметим только, что это различие подразумевает отказ от классического определения Бозция<sup>11</sup>, воспринятого схоластикой: *persona est rationalis naturae individua substantia* (личность есть индивидуальная субстанция разумной природы).

Без сомнения, Хайдеггер мог бы стать здесь союзником Лосского. Конечно, автору “Бытия и времени” важно противопоставить понятие *Dasein* понятию субъекта в *новоевропейском смысле*, поскольку *Dasein* в своем онтологическом определении – не мыслящая субстанция, но понимающая, т.е. прежде всего – заботящаяся инстанция: на смену картезианскому (да, собственно, и гуссерлианскому) *cogito ergo sum* приходит *curo ergo sum*. Но еще важнее для Хайдеггера объяснить, что *Dasein* – не субъект в формально-апофантическом смысле, т.е. не *подлежащее* своих наличных определений и соответственно не логический субъект предизируемых свойств: фактическая жизнь, которая мыслилась как главный предмет философского исследования еще в 1922 г. – не совокупность определений “индивидуальной субстанции разумной природы” и не совокупность интенциональных переживаний трансцендентального Я (*das Ich*), которого сама процедура грамматического субстантивирования заставляет мыслить как субстанцию. И дело здесь не в том, что на смену *res cogitans* должна прийти некая *res curans*, вещь заботящаяся, а в том, чтобы способ существования положить до существующего (*existere, modus existendi* – до всякой *res* и всякого *existens*), а сущее осмыслить как сущее определенно-го бытия. Действительность заботы, *das Sorgen*, в которой выражен “глубинный смысл фактической подвижности жизни (*Lebensbewegtheit*)”<sup>12</sup> – *онтологически первое*: забота конституирует заботящегося. Отсюда важнейший тезис, относящийся к онтическому фундаменту фундаментальной онтологии – *Dasein*: «“Сущность” этого сущего заключается в его *быть*. Что-бытие (*essentia*) этого сущего, насколько о ней вообще может идти речь, должно пониматься из его бытия (*existentia*)» (SZ 42). Отсюда – и странная на первый взгляд инверсия: о *Dasein* говорится как о *сущем определенного бытия* (“сущее этого бытия”, SZ 41). В своем

<sup>11</sup> Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.

<sup>12</sup> *Haidegger M.* Op. cit. S. 14.

коренном онтологическом определении Сократ – больше не индивид, принадлежащий виду “человек”, а “жизнь Сократа”, βίος – но не как предмет биологии, а как предмет биографии. Предикативному суждению “S есть P” (“Сократ есть живое существо”) онтологически предшествует “Я емь (т.е. живу) так-то и так-то”. То, что в онтологии Dasein приходит на смену *сущности* в смысле *essentia, quidditas*, следует понимать исходя из его (Dasein) *бытия* или, что здесь – то же самое, *жития*.

Ставки, таким образом, гораздо выше: речь идет не просто о критике философии Нового времени, но о пересмотре онтологического языка и системы основных онтологических понятий в целом. Язык фундаментальной онтологии, настаивая на *бытии* (в частности, на экзистенции как бытии Dasein) *в отличие* от сущего, стремясь с этого бытия начать, хочет подчеркнуть некую *глагольность* бытия, обозначить бытие как “деятельность”, но, как я полагаю, не находит для этого достаточных средств, что, впрочем, признает и сам Хайдеггер в 30-е годы. Заметим, впрочем, что в “Бытии и времени” отсутствует все еще остающийся для нас загадочным термин из рукописи 1922 г., повторяющийся в разных контекстах, – термин *Bewegtheit; Grundbewegtheit* – так называется в этом манускрипте фундаментальная черта фактической жизни, которая и соответствует, разумеется, тому, что я *ad hoc* назвал “глагольностью” бытия.

Я полагаю, что язык западного средневекового аристотелизма (схоластики) при помощи некоего “обходного маневра” справился с задачей артикуляции существования (*existentia* в классическом понимании), ограничившись при этом системой понятий “онтологии наличного”, без какой бы то ни было специальной проработки указанной его “глагольности”. Решение это достаточно хорошо известно. *Сущее существует (existit), если оно обладает привходящими определениями, акциденциями.* Сущность как *всеобщее* не может “принять в себя” привходящие определения. Только сущность-в-сущем, в индивидууме, составном целом, конституирует субъект, относительно которого такие привходящие определения могут истинно предикироваться. Только *этот* человек, *некий* человек, “имярек”, обладающий своим способом существования (*modus existendi*), может обладать привходящими определениями, например, может быть или не быть бледным. У Аквината существование (*existentia* в классическом метафизическом понимании) связано с “субъективностью” в формальном смысле – как способностью *под-лежать* привходящим определениям, акциденциям. Фома говорит<sup>13</sup>, что субстанция как предель-

---

<sup>13</sup> De potentia q. IX; a. I, resp.

ный субъект (т.е. единичная сущая вещь, индивидуум) обладает двумя собственными признаками. Во-первых, она не “поддерживается” (*sustentatur*) в своем бытии ничем иным, но опирается только на самое себя. В связи с этим она называется также *subsistentia*. Во-вторых, она сама служит основанием или опорой своих определений, акциденций и в этом смысле *sub-stat* (греч. ὑφ-ίστησι). Вот в этом-то значении, согласно истолкованию Фомы, греки и говорят об ипостаси (ὑφ-ίστησι → ὑπό-στασις), а латиняне употребляют термин *substantia prima* (первая сущность). Индивидуальная субстанция разумной природы и называется личностью. Так говорит Фома, воспроизводя определение Боэция. Но в основании способности “быть субъектом привходящих определений” лежит материя как принцип индивидуальности, *principium singularitatis*. Первая субстанция – это материя, определенная формой, – *atomon, individuum*.

Напомним, что Лосский в своем наброске понятия личности, покоящегося на богословском основании, прежде всего стремится отличить личность от индивидуума. В этом он хочет опереться на метафизику восточного христианства.

Хотя греческие отцы тоже говорят об ипостаси как “способе существования” и связывают способ существования со способностью *быть особым* (ἰδιόζω) или обладать “ипостасными идиомами”, материя как принцип индивидуации с самого начала изымается из этого контекста. Происходит это по вполне понятным причинам: ведь сами обсуждаемые понятия складывались в IV в., вокруг богословских тринитарных споров, т.е. вокруг задачи различения в Боге трех единых по сущности ипостасей. В этом контексте попытка положить ипостась как метафизическое понятие, могла опираться только на иное, избегающее понятия материи, осмысление “способа существования”<sup>14</sup>, стремящееся схватить существование (ὑπαρξις) в его “глагольности”, понять его как действительность-действенность-деятельность или, говоря по-гречески, *энергию*, точнее, – совокупность энергий.

Отчасти, этот ход имеет свои основания в Аристотелевой метафизике. У Аристотеля энергия в своем метафизическом значе-

---

<sup>14</sup> Фома ясно видит трудности, связанные с применением определения Боэция (“личность – индивидуальная субстанция разумной природы”) к лицам св. Троицы: “... В Боге нет материи. А ведь принцип индивидуации – это материя”. Преодоление этого затруднения требует достаточно хитроумного рассуждения (см. q. IX; a. III, ad V). В конечном итоге “рабочим определением” для Фомы становится не столько формула Боэция, сколько следующее определение: *persona... significat quamdam naturam cum quodam modo existendi* – “личность есть некая природа, обладающая (определенным) способом существования” (*De potentia* q. IX; a. III, resp.).

нии есть присутствие, явленность формы. В этом контексте Аристотель отождествляет понятие энергии и энтелехии – “исполненности”. Форма может быть явлена только в сущей, а значит – единичной, вещи, в составном целом, форма “исполняется”, только определив материю. Стало быть, энергийное бытие вещи, ее действительность, непременно подразумевает явленность формы, наряду с явленностью (энергийным бытием) приводящих свойств. Попытаемся исключить материю из этой конструкции, превратив энергию в ключевое, не сводимое ни к чему иному понятие. По-видимому, можно сказать так: явленность, *действительное присутствие формы* (сущности = природы<sup>15</sup>) и есть *существование* вещи в смысле греческого термина ὑλάρξις. Действительная явленность всеобщей природы (явленность в полноте, которую Аристотель называет второй энтелехией) есть некое онтологическое событие, которое восточные отцы, стремясь избежать гилеморфической схемы, выражали следующим образом: чтобы явить себя, чтобы присутствовать в смысле греческого глагола ὑλάρχειν, природа должна обрести ипостасное бытие, должна быть воипостазирована<sup>16</sup>. Но указанное онтологическое событие, ипостасное бытие природы или сущности, влечет за собой некую “особость” (по-гречески – ἰδίωμα), *особый* способ существования (τρόπος ὑλάρξεως), *при-сутствие* не только природных определений, но и ипостасных особенностей, идиом.

Впрочем, когда отцы говорят об энергии, речь идет отнюдь не только о присутствии как “наличном бытии” (Vorhandenheit, Vorhandensein). Слово “энергия”, оставаясь живым в греческом языке, приобретает в византийской метафизике существенно более широкий смысл по сравнению с *actualitas* на Западе. Иоанн Дамаскин пишет в посвященном энергии разделе своего сочинения “Точное изложение православной веры”: “Энергия – природная сила (δύναμις) каждой сущности, ее являющая. А кроме того, энергия – природная и вечно движущая сила умной души, т.е. вечно движущий логос ее, всегда по природе из нее проистекающий. Итак, энергия – это природная сила и движение всякой сущности, которой лишено только не-сущее” (De fide orthod. 37. 9–13).

У энергии, как знал еще Аристотель, есть свой собственный “деятельностный” характер, или (да позволено мне будет здесь употребить неуместное, но привычное, слово) собственная внут-

---

<sup>15</sup> Во избежание недоразумений следует сказать, что в этой статье мы, следуя святоотеческой терминологии, употребляем термины “природа” (φύσις) и “сущность” (οὐσία) как синонимичные.

<sup>16</sup> Ср. Максим Исповедник: “Когда говорят, что невоипостазированной природы *нет*, говорят правильно...”. (ThPol 23, PG 91, 264A).



ренная “деятельностная” форма. И этот характер действия, согласно святоотеческому богословию, *определен природой (т.е. сущностью) действующего*. Разумеется, невозможно ухватить деятельностный характер энергии, не принимая в расчет действующего. Нет действия без действующего, а действующий (ἐνεργῶν) во всяком действии – это ипостась<sup>17</sup> (в то время как исходный источник действия, τὸ ἐνεργητικόν, – природа). Но верно и обратное: действующий являет себя (в частности, свою природу) через свои энергии. Энергия и есть сама многообразная явление действующего.

Возвращаясь к понятию ипостаси, можно сказать, что она мыслится как некий единый исток *определенных* энергий: недаром Иоанн Дамаскин использует для обозначения связи действующего и действия глагол πηγάζω – *струить, испускать*. На языке византийской метафизики это положение дел описывается иногда как “движение природы в ипостаси”. При этом важно понимать, что многообразные энергии не суть ни “элементы” природы, ни ее акциденции или модификации, но “образ или способ существования” (τρόπος ὑπάρξεως, *Daseinsweise*) природы.

Кажется на первый взгляд, что подобное истолкование понятия ипостаси противоречит важнейшему положению святоотеческой традиции, уже упомянутому выше и состоящему в том, что энергии *природны*, а не *ипостасны*<sup>18</sup>, в том смысле, что они определены природой (сущностью), а не ипостасными идиомами<sup>19</sup>. Отсюда, как представляется, следует, что определенность энергий, поскольку она задана сущностью (природой), не позволяет различить ипостаси одной природы.

Но саму внутреннюю “определенность” можно понимать в разных смыслах. Не одно и то же, говорят отцы, действие как таковое (энергия как таковая) и *способ* действовать “как” действия. Это различие лежит в основании важнейших аргументов, выдвигаемых Максимом Исповедником в диспуте с Пирром<sup>20</sup>. И хотя в этом тексте речь идет не о действии (энергии), а о воле, ясно, что воля *обнаруживает* себя только в соответствующем действии и различие воли как таковой (впрочем, уже определенной сущностью или природой волящего) и “как” воления должно проявляться в “как” соответствующего действия. Об этом говорят

<sup>17</sup> De fide orthodox. 59. 9f.

<sup>18</sup> См., например: Ibid. 58. 24.

<sup>19</sup> “У чего сущность одна и та же, у того и энергия одна и та же, а у чего природы разнятся, у того [разнятся] и энергии” (Ibid. 37. 5ff.).

<sup>20</sup> Ср. PG 91, 294A: не одно и то же желать (“волить”, τὸ θέλειν) и желать некоторым определенным образом (πῶς θέλειν), как не одно и то же видеть (τὸ ὁρᾶν) и видеть так-то и так-то (πῶς ὁρᾶν).

примеры самого прп. Максима (“просто видеть” и “видеть так-то”), а Иоанн Дамаскин, воспроизводя эти примеры в *De fide orthodoxa*, явно утверждает, что обсуждаемое различие имеет силу не только для воли, но и для действий (энергий): “Желать же каким-либо (определенным) образом – принадлежность уже не природы, но нашей склонности  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ ), – как и видеть так или иначе, хорошо или плохо... То же мы будем полагать и относительно энергий” (*De fide orthod.* 58. 32 сл.). Иначе эта дифференция полагается как различие между “внутренней формой” (мой термин!) энергии (просто *видеть*), выявляющей определенность природы ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ), и “способом ее употребления” ( $\tau\rho\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$   $\chi\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ )<sup>21</sup>. Поэтому, как мне представляется, можно, не вступая при этом в противоречие с важными положениями “византийской метафизики”, сказать, что действие *сущностным* образом определено природой, но получает дополнительные определения, связанные с ипостасью действующего (его склонностями,  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ , фактичностью его всякий раз заново избираемого способа жить<sup>22</sup>). Именно ипостась определяет “как” действия в отличие от его простой “энергийной формы”. Чтобы положить это последнее различие *точнее*, необходим анализ структуры действия вообще, причем в “деятельностных” же терминах, что, безусловно, представляет собой самостоятельный предмет философского исследования.

Разумеется, представленный здесь очерк только намечает тему трудной работы по истолкованию и философскому освоению метафизики восточной патристики. На мой взгляд, эта задача – одна из интереснейших задач современной онтологии. Если на Западе творцы философии Нового времени постепенно и тщательно пере-говаривали язык высокой схоластики, если Хайдеггер заново предпринимает (причем в связи фундаментальной темой своего собственного философствования – онтологической дифференцией) подробный герменевтический анализ схоластической дистинкции сущности и существования в тварном сущем, то метафизика восточных отцов Церкви во многом остается за границами философской работы. Отчасти, причина тому – вполне объяснимый исторически, но, как мне представляется, ложный по существу, столь свойственный русской философии *страх* философской, а значит, – аналитической, герменевтической, критической – работы на этом поле. Боязнь безжалостного “циклопического ока Сократа” (Ницше) всегда сковывала русских мыслителей.

<sup>21</sup> Puyh., PG 91, 308D. *De fide orthod.* 58. 35f.

<sup>22</sup> Кирилл Александрийский определял  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$  как  $\tau\rho\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$   $\zeta\omega\eta\varsigma$ . См.: Puyh., PG 91, 308B.

Но в самом ли деле дискурс энергий помогает артикулировать искомую Хайдеггером глагольность бытия *Dasein*? Действительный вклад понятия энергии в систему понятий экзистенциальной аналитики *Dasein* (или, если угодно, – в герменевтический арсенал онтологии как феноменологии) должен быть продемонстрирован, чтобы моя гипотеза о плодотворности расширения “поля деструкции истории онтологии” не осталась голословной.

Пожалуй, пора раскрыть карты. Рукопись, отосланная Наторпу в 1922 г. в связи с попытками молодого приват-доцента Хайдеггера занять освободившееся место экстраординарного профессора в Марбурге или Гёттингене, представляет собой проект большой книги (планировалось, что она займет два тома издаваемого Гуссерлем ежегодника “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”), посвященной феноменологической интерпретации Аристотеля. Это сочинение так и не увидело свет; “вместо” него в восьмом томе “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*” было опубликовано “Бытие и время”, причем эта книга, в скрытой форме, сохранила основные результаты переосмысленной или деконструированной Аристотелевой философии. Но, увы, сама эта работа по истолкованию Аристотеля осталась скрытой. “Бытие и время” только надводная часть айсберга, его подводная часть – феноменологическая интерпретация Аристотеля, о которой мы можем судить по нашей рукописи 1922 г., марбургским лекциям зимнего семестра 1924/25 г. (GA 19) и некоторым другим текстам. И последнее: термин *Bewegtheit* (“подвижность”), определяющий фундаментальный онтологический характер “фактической жизни”, как выясняется позже, в той же рукописи в наброске интерпретации шестой книги “Никомаховой этики” “переводит” Аристотелев термин *ἐνέργεια*.

Как известно, Аристотель понимает энергию не только в широком смысле как *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* – в том смысле, который Хайдеггер передает при помощи выражения “*Am-Werke-sein*”, но и в строго техническом смысле – как *совершенное действие*. Обсуждению этого понятия посвящен знаменитый фрагмент *Metaph. IX, 6, 1048 b 18–35*. Совершенные действия или энергии характеризуются тем, что их цель им внутренне присуща: деятельность и то, ради чего она совершается, здесь неразличимы. Иными словами, цель уже исполнена самим фактом действия, но при этом деятельность продолжает оставаться деятельностью, исполненность цели не означает прекращение деятельности. Такое положение вещей Аристотель артикулирует при помощи сопоставления, сопологания двух грамматических форм одного и того же глагола – настоящего времени и перфекта, скрепленных

словечком ἄμα – “заодно”, “вместе”, “одновременно”: “Так, например, некто видит и заодно уже увидел, понимает и уразумел, а также усматривает умом и уже усмотрел. (...) Некто живет хорошо и заодно уже обрел хорошую жизнь, испытывает счастье и уже счастлив”. Только в таком, узком, смысле термин “энергия” становится синонимом термина “энтелехия”, это тождество смыслов выделяет такие действия или деятельности, для которых результат, *ergon*, есть не что иное, как сама деятельность. Важнейший пример энергии у Аристотеля – жизнь и проявления жизни (чувство, мысль, счастье...). “Эта деятельность в качестве своего результата обнаруживает только самое себя, так что при этом обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же: это – вибрирующая только в самой себе и не устремляющаяся ни к какому иному результату деятельность-действительность жизни”<sup>23</sup>.

Dasein становится фундаментом фундаментальной онтологии по двум причинам. Во-первых, оно само – сущее и тем самым особое, “сингулярное” сущее, поскольку понимает *себя как сущее*, т.е. понимает себя в своем бытии (что не значит, как мы видели, “осуществляет рефлексию”). “В бытии этого сущего оно само относится к своему бытию” (SZ 41). Во-вторых, само это понимание (в широком смысле) представляет собой тот *способ*, каковым оно (Dasein) бытийствует. Для него “быть” значит “понимать”. Dasein тем самым понимая свое бытие, понимает свое понимание. Классическая формула самосознания – “мыслью значит мыслью себя мыслящим” – формально воспроизводится. Вот только “мыслью” – всего лишь специальный частный случай “понимаю”. По Хайдеггеру, как мы знаем, “понимаю” в своем *центральной* значении должно означать “забочусь о...”. В этом бытийном понимании обнаруживает себя само бытие Dasein, но при этом “обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же”. Эта “совершенная деятельность” специфически человеческой – понимающей себя (в том числе и в своем благом или злом уделе) – жизни должна быть названа энергией в терминологии Аристотеля. Она называется Grundbewegtheit в терминологии раннего Хайдеггера, т.е. ἐνέργεια πρῶτης в обратном переводе на греческий<sup>24</sup>. Человеческая жизнь как “житие”, способное определить себя и понять себя в качестве благого или неблагого, человеческая жизнь и ее проявления и составляют, собственно, круг примеров Ари-

<sup>23</sup> Tugendhat E. TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg; München, 1968. S. 92f.

<sup>24</sup> Ср. Иоанн Дамаскин: “Надлежит знать, что сама жизнь есть энергия и при этом первая энергия живого существа (καὶ ἡ πρῶτη τοῦ ζῴου ἐνέργεια)...”.

стотеля в его разговоре об энергии как совершенной деятельности. Хайдеггер, следуя своей разработке понятия герменевтической ситуации, – а понятие герменевтической ситуации предполагает некую направляющую рассуждение глубинную интенцию, подлежащую герменевтическому “разгадыванию” и выявлению, – делает *онтологически* первым то, что для Аристотеля было *дидактически* важнейшим. Примеры Аристотеля, связанные с энергиями жизни, – для Хайдеггера симптом скрытых фундаментальных интенций европейской метафизики, которые надлежит явно артикулировать, возобновляя “борьбу гигантов за бытие, в фундаментальной онтологии”<sup>25</sup>.

Философский язык неизмыслим. Сказывание лишь тогда позволяет возникнуть вслушиванию, когда вырастает из долгой традиции проговаривания и выговаривания существенных смыслов. Одна из ветвей такой традиции (которая, кстати сказать, едва ли подпадает под общий диагноз Хайдеггера – “онтология наличного”) осталась не проговоренной заново, досталась нам в наследство как задача, один из фундаментальных “русских вопросов”. Эта линия берет начало в “Метафизике” Аристотеля, в обсуждении *энергийности* бытия в качестве одного из его смыслов, не сводимых ни к чему иному; она продолжается в святоотеческом богословии энергий (вобравшем в себя, помимо этого Аристотелева начала, стоические и неоплатонические мотивы). Этот ресурс философского языка, как представляется, позволяет точнее сказать-ся той глагольности бытия в его отличии от сущего, которая, на мой взгляд, не смогла сказаться на языке “Бытия и времени”. Но в то же время язык фундаментальной онтологии может стать катализатором и инструментом новой герменевтической работы в предметном поле “византийской метафизики”. В такой работе (понятой как *необходимое* условие) появляется надежда приблизиться к вождеденному предмету русской мысли – “тайне личного бытия”. Тут уж нужно принять решение: или благоговейно сохранять тайну как сокровенное (что значит, на мой взгляд, отказаться от попыток философствования и впасть в благочестивую риторику), или пытаться, елико возможно, ее раскрыть, или при-открыть, пользуясь великой миметической силой точного слова.

---

<sup>25</sup> О том, что Хайдеггер по-видимому преувеличивает “неосознанность”, “неот-рефлектированность” Аристотелевых предпосылок, соответствующего “предвзятия”, см. в блестящей книге Реми Брага: *Brague R. Aristote et la question du monde. Essais sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. P., 1988.

ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА:  
ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И  
МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ  
О ПРОСТРАНСТВЕ  
И ЛИНЕЙНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ  
В ИСКУССТВЕ РЕНЕССАНСА

*Таня Штелер*

Всякая теория живописи – это метафизика.

*Мерло-Понти*

Художник... должен и может изобразить  
свое представление дома, а вовсе не самый  
дом перенести на полотно.

*Флоренский*

Какая-то черта пространства ускользает  
от наших попыток исследовать ее как бы  
сверху

*Мерло-Понти*

Павел Флоренский пишет: “Принадлежность икон с сильным нарушением правил перспективы именно высоким мастерам... побуждает обдумать, *не наивно ли самое суждение о наивности икон*”. Хотя художники Ренессанса считали изображение по правилам перспективы более высоким видом искусства по сравнению со всеми предшествующими формами, сейчас становится все яснее, что техника линейной перспективы – всего лишь одна из художественных форм, стилей, языков и ее превосходство никоим образом не очевидно. И Павел Флоренский, и Морис Мерло-Понти утверждали, что эта техника отражает особое мирозерцание, а именно мирозерцание, присущее Новому времени, которое делает акцент на рациональности и научной точности. Генеалогический анализ перспективы показывает, что предшествующие формы нельзя считать более “низкими” по сравнению с более поздними, и это влечет дальнейшие следствия и для философии, и для истории искусства. В результате возникает картина мира, в которой различные измерения жизни связаны друг с другом и в которой история – не поступательное движение прогресса или упадка. Более того, этот анализ заставляет нас обращаться к “самим вещам”, а не принимать заранее научную точку зрения или некоторую особым образом обоснованную художественную концепцию.

Из текстов Флоренского и Мерло-Понти становится очевидно, что изучение перспективы представляет философский и даже специфически феноменологический интерес. Как бы то ни было, представляется возможным обосновать важность этой темы внутри классической гуссерлианской феноменологии, и первая часть доклада будет разрабатывать тему в этом ключе, но он сам по себе указывает на ее более широкое феноменологическое значение.

## 1. ВАЖНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ ПЕРСПЕКТИВЫ ДЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Восприятие всегда перспективно, мы никогда не можем видеть объект со всех сторон, это – одно из центральных положений Гуссерля. Живопись подчеркивает это существенное ограничение, сужая наши возможности еще больше, поскольку живописное изображение строго двумерно. Художники создали технику линейной перспективы, чтобы преодолеть это ограничение, придавая изображению некую глубину, как если бы мы могли войти внутрь открывающегося пространства. Тем не менее перспектива не способна безоговорочно удовлетворить этим ожиданиям, как покажет феноменология телесности.

Оказывается, что открытие этой новой техники отражает достижения науки Нового времени, которые Гуссерль очень тщательно анализирует в “Кризисе европейских наук”. Гуссерль занимается естественными науками, диагностируя кризис – кризис, относящийся не только к науке, но ко всей нашей жизни, поскольку наука определяет нашу жизнь в целом. Главный тезис Гуссерля состоит в том, что кризис науки вызван забвением двоякого рода: забвением жизненного мира (как естественного мира нашей жизни, в котором коренится всякая наша деятельность) и забвением наделенной ответственностью субъективности. Науки вовлекают нас в объективизм, который не может быть последовательно исполнен.

Особенность новоевропейского проекта математизации природы состоит в сосредоточенности на геометрических формах и других характеристиках, которые легко поддаются математическому выражению. Это – разработка идеи, впервые высказанной Галилеем. Она состоит в том, что в конечном итоге все в природе может быть математизировано, пусть и не прямо. В результате возникает второй мир, идеальный мир математических объектов, который приходит на смену “неточному” миру повседневной жизни. Гуссерль утверждает, что Галилей – “одновременно и от-

крывающий и скрывающий гений” [Crisis, 52]. Великие открытия и достижения новоевропейской науки нельзя отрицать. Тем не менее за них пришлось заплатить определенную цену: речь идет о только что упомянутом двойном забвении и последующем кризисе европейского человечества, который становится явным, поскольку наука не дает ответов на те вопросы, которые действительно затрагивают нас как человеческих существ [Crisis, 4].

Чтобы понять природу этого кризиса, Гуссерль обращается к истории, но так, что его метод отличается от обычных приемов историографа. Феноменология занимается не фактами, но началами и генеалогиями, или вопросом о том, каким образом те или иные идеи были “учреждены” (нем. *gestiftet*). Размышления об искусстве Возрождения и перспективной живописи, предпринятые Флоренским и Мерло-Понти, можно рассматривать как вклад в то же самое исследование. Эти авторы тоже изучают тот дух, что породил новую технику (живописи), и он оказывается тем общим духом, который направляет науку Нового времени. Более того, они спрашивают: что завоевано и что потеряно в ходе развития этой техники и что заставляет нас полагать, будто перспективная живопись более достоверна, чем другие формы живописи.

## 2. ИСКУССТВО ВОЗРОЖДЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВНАЯ ТЕХНИКА

Теперь мы рассмотрим основные результаты Флоренского и Мерло-Понти, касающиеся развития линейной перспективы. Хотя Флоренский и Мерло-Понти часто приходят к похожим заключениям относительно заслуг, недостатков и мотивов возникновения новой живописной техники, они скорее дополняют друг друга, чем повторяют. Главное различие между ними относится к исходной точке их метода. Для Мерло-Понти исследование перспективы возникает в контексте его феноменологии живого тела; интересы Флоренского лежат в области различия Божественного и человеческого.

Но прежде чем обратиться к подробностям, давайте посмотрим внимательнее на перспективную живопись, ее преимущества и недостатки, руководствуясь оценкой Мерло-Понти. Мерло-Понти ссылается на результаты Эрвина Пановски, связывая их со своей феноменологией живого тела. Мерло-Понти не порицает живопись Ренессанса, но скорее указывает на заслуги художников Возрождения, а именно их попытки “свободно экспериментировать” с пространством и глубиной, испытывая различ-



ные способы передать их на полотне [ЕМ, 135]. И хотя это свободное экспериментирование мотивировано тем же духом, что и новоевропейская наука, а именно попытками овладеть миром и подвергнуть его исследованию, а не позволить ему быть, как он есть, этот дух сам по себе не представляется проблематичным. Он становится сомнительным в той мере, в какой утрачивает чувство благоговения перед природой, тем более когда полагает, что некая окончательная истина о ней уже найдена. “Эта техника была ложной лишь постольку, поскольку она полагала, что достигла высшей точки в развитии живописи и ее истории, нашла раз и навсегда безошибочный способ письма” [ЕМ, 135]. Так и современная наука, напоминая нам Гуссерль, полагала, что нашла свободный от ошибок мир идей и форм, более достоверный, чем мир явлений.

Тем не менее, чтобы сохранить свою технику живописи, Ренессанс должен был пренебречь некоторыми оптическими и геометрическими законами. Естественная перспектива, “*perspectiva naturalis*”, была заменена искусственной перспективой – “*perspectiva artificialis*,” которая забывает о сферической природе зрительного поля или в геометрических терминах – о восьмой теореме Евклида. “Как показал Панофски, говоря о человеке эпохи Ренессанса, этот энтузиазм не был лишен некоторой недобросовестности” [ЕМ, 135], которая проявляется в указанной забывчивости. Здесь мы снова можем вспомнить о размышлениях Гуссерля по поводу математизации природы, в которой мы диагностируем забвение жизненного мира и в равной степени субъективности. Подобным же образом живопись Возрождения сосредоточивается только на объекте, стремясь поместить его в некое идеальное пространство, пренебрегая при этом живым субъектом, воспринимающим этот объект, субъектом, для которого объект имеет значение.

Когда Флоренский исследует недостатки перспективной техники, два главных положения, которые он выдвигает, совпадают с результатами, полученными Мерло-Понти. Во-первых, такая техника предполагала бы, что у нас – только один глаз [RP, 210, 262], и, во-вторых, она рассматривает зрителя как неподвижного, в то время как мы перемещаемся в пространстве, занимая различные положения по отношению к картине. Флоренский дает в наше распоряжение ключ, позволяющий понять природу этих двух предпосылок. Он спрашивает: где новая техника применялась в первую очередь? И оказывается, что впервые она использовалась при создании не картин, а театральных декораций. Это – существенное замечание, поскольку декорации прежде всего связаны не с искусством, но с иллюзией, и поскольку здесь зри-

тель и в самом деле занимает фиксированную позицию на своем месте, не перемещаясь в пространстве [RP, 213, 263]. Кроме того, зритель обычно располагается на значительном расстоянии от сцены, так что бинокулярное видение, возможное благодаря тому, что у нас два глаза, находящихся на определенном расстоянии друг от друга, здесь не проявляется столь уж явно.

Линейной перспективе соответствует подчеркивание в первую очередь формы, а не цвета. Цвет остается вторичным, он не должен нарушать сценарий правильного пространственного упорядочения. Цвет – куда более таинственное качество, чем форма и размер, он – вторичное качество или, в соответствии с предложенным Гуссерлем анализом математизации природы, – качество, которое может быть математизировано только опосредованно. Говоря словами Мерло-Понти, “именно ради цвета мы должны порвать с формой как зрелищем” [ЕМ, 141]. Цвет не позволяет нам оставаться просто зрителями, он показывает, насколько мы вовлечены в мир и дела мира, что мы не отделены от него явным промежутком.

Теперь мы обратимся к более подробной картине происходящего и исследуем понятие пространства, подразумеваемое перспективной живописью.

### 3. ИСКУССТВО, ПРОСТРАНСТВО И НАУКА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Перспективная живопись основана на определенном понятии пространства, совпадающем с представлением о пространстве, выработанным новоевропейской наукой, – пространстве как однородном и бесконечном, распространяющемся единообразно и неограниченно во всех направлениях. Флоренский указывает на то обстоятельство, что пространство нашего опыта, которое, вероятно, лучше называть *местом* или областью (немецкое: *Gegend*). Хайдеггер развивает впечатляющую феноменологию места и области в своей короткой работе “Искусство и пространство” (“Die Kunst und der Raum”), неоднородно, поскольку оно в разных точках обладает весьма различными свойствами, кроме того, оно “ограничено и конечно” [RP, 267]. Хотя на первый взгляд это последнее замечание может показаться удивительным, вскоре становится очевидно, что в пространстве повседневности на самом деле всегда имеются барьеры и границы. Оно разделено на регионы и территории, и даже помимо всяких социальных, политических границ и границ обитания биологических видов в нем имеются границы для моего телесного восприятия, а именно – граница моего поля зрения или горизонт.

Но перспективная живопись предполагает, что все положения в пространстве эквивалентны друг другу. Она достигает “перспективного единства” [RP, 228], единства, которое задает ориентацию мира относительно одной фокальной точки и предполагает в точности одну неподвижную позицию наблюдения. Эта унификация соответствует представлению Нового времени об универсальной математизируемости природы, которая должна схватить всё в ней наличное и дать количественное описание мира в его целостности.

Существенный вопрос – и для Флоренского, и для Мерло-Понти – касается мотивации перспективной живописи. Мерло-Понти описывает, в какой мере такая живопись соответствует новоевропейскому замыслу овладения природой, изучения ее, а не пребывания в ней. Научная мысль – это мысль, которая “бросает взгляд [на предмет] сверху”, она старается быть настолько объективной, что не может даже сосредоточиться на специфических чертах предмета, но скорее занимается “предметом вообще” [EM, 122]. Этот “объективизм” науки, который Мерло-Понти анализирует вкратце, а Гуссерль исследует более подробно в “Кризисе”, отражен в живописи Ренессанса.

В центральной части своего сочинения “Глаз и дух” Мерло-Понти предпринимает обсуждение Декартовой “Диоптрики” как образца специфически новоевропейских воззрений на проблему видения, нашедших свое отражение и в науке, и в искусстве. Картезианское изложение в этом сочинении мотивировано требованием “кристально ясного”, “недвусмысленного” подхода к видимому миру [EM, 130]. Чтобы добиться этого, Декарт моделирует зрение по образцу осязания, тем самым сводя мир к определенным характеристикам, относящимся к размеру и форме, которые могут быть математизированы. Как результат, цвет и другие вторичные качества становятся чем-то таким, чем можно пренебречь, а мир превращается в упорядоченный сценарий, лишенный “(Божественной) вездесущности” [EM, 131], лишенный тайны, плотности и глубины. Искусство Возрождения следует той же процедуре. Интересно все же заметить, что величайшими художниками Возрождения были те, кто, так или иначе, нарушал правила новой техники.

Ответ Флоренского на вопрос о мотивации на первый взгляд кажется существенно иным. Он диагностирует в качестве характеристики Нового времени скорее субъективизм, чем объективизм. Можем ли мы говорить о радикальном расхождении между Флоренским и Мерло-Понти? Нет, если мы рассмотрим этот субъективизм более пристально. В то время как Мерло-Понти исследует общий дух новоевропейского искусства и науки, Фло-

ренский спрашивает о фактическом возникновении перспективной живописи. Это фактическое возникновение, как было сказано выше, происходит в театре или на подмостках. Субъективизм в представлении соотносится с иллюзионизмом, декором и обманом чувств. Если предшествующие эпохи, и в особенности Средневековье (которое мы склонны считать более примитивным и отсталым), признавали и утверждали всякое бытие как “благо” [RP, 217], дух Нового времени стремится заменить реальность искусственным миром, а естественную перспективу искусственной, более точной.

Таким образом, нет надобности втягиваться в гегелевскую диалектику, чтобы понять, что субъективизм и объективизм выражают одну общую установку. Оба суть односторонние позиции, абстрагирующиеся от взаимной зависимости субъекта и объекта. Субъективизм недооценивает объект и создает свой собственный воображаемый мир (для Гегеля это – позиция “прекрасной души”, которая не желает, чтобы ее внутренний мир смешивался с реальным), объективизм недооценивает (ответственного и конституирующего значения) субъекта и, в конце концов, точно так же создает свой собственный мир, т.е. мир математических объектов. И тот и другой стремятся заместить реальность, вместо того чтобы подчиниться переплетению субъекта и объекта, которое и конституирует наш мир.

#### 4. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ: ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Флоренский предоставляет доказательства тому, что перспективное искусство не было таким уж несомненным открытием эпохи Ренессанса, но скорее – техникой, получившей признание благодаря определенной мотивации и формированию новоевропейской картины мира. Предшествующие культуры, такие как египетская или древнегреческая, очевидно, располагали геометрическими познаниями, необходимыми для перспективной живописи, но не были заинтересованы в их использовании.

Флоренский показывает, как даже те художники, которые использовали новый метод, время от времени нарушали его правила, создавая два разных пространства с разными пространственными законами на одном и том же полотне (например, Джотто, Эль Греко, Рафаэль). Использование “обратной перспективы” – когда более далекое представлено как большее по размерам – позволяет помещать ангелов и святых в пространство, устроенное иначе, чем пространство человеческое. Живопись не нацеле-

на на то, чтобы создать точную копию, она старается постичь, как мир является нам, и оказывается, что святые явлены иначе, чем грешные человеческие существа.

Точка зрения, состоящая в том, что произведение искусства с точной перспективой, в согласии со всеми правилами, должно быть более достоверным, наивна, поскольку она основана на ошибочных предположениях относительно искусства. Она мыслит в качестве цели искусства создание точной копии мира, но такое предприятие было бы равно неосуществимым и поверхностным. Напротив, искусство стремится уловить наше представление о вещах, и оно обращается к нашему опыту мира. В нашем опыте объекты, находящиеся дальше, не обязаны быть менее важными, но, напротив, могут обладать все возрастающей значимостью (по мере удаления). (Феноменологическая рефлексия по поводу времени и пространства всегда различала время часов и феноменологическое время, геометрическое пространство и феноменологическое пространство. В феноменологическом пространстве мои очки могут быть дальше от меня, чем гора, которой я восхищаюсь, при условии, что я и вовсе на них не сосредоточиваюсь.) Это, в частности, становится очевидным в контексте религиозного откровения, которое прорывается сквозь геометрическое пространство.

Ошибочно рассматривать художников, которые до сих пор не используют метод линейной перспективы, как наивных, а тех, кто перестает его использовать, как больных или патологических (как Мерло-Понти замечает, говоря о сомнениях Сезанна в самом себе). Отклонения от законов перспективы не ущербны, а плодотворны. Те иконы, которые нарушают правила перспективы, кажутся куда более волнующими, в то время как те, что подчиняются этим правилам, представляются “бездушными” [RP, 202]. Флоренский говорит о необходимости “признания *превосходства* икон, перспективность нарушающих”. Речь не идет об общем правиле, состоящем в том, что неправильное всегда превосходит правильное, скорее мы можем утверждать, что новое развитие может на первый взгляд показаться отклоняющимся от нормы, но позже конституирует новое представление об оптимальном. Описание этого движения в терминах нормального, ненормального и оптимального опирается опять же на феноменологию Гуссерля, в частности на его манускрипты о нормальности, цитируемые и анализируемые в: *Steinbock Anthony J. Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995. Ch. 8–10.

Что же в точности оказывается утраченным при переходе к технике перспективной живописи? Флоренский и Мерло-Понти

единодушны по поводу трех измерений (этой утраты), но интерпретируют их по-разному в соответствии с присущей каждому расстановкой акцентов. Ее в случае Флоренского можно назвать богословской, а в случае Мерло-Понти – экзистенциальной. Эти три измерения таковы: а) движение; б) эмоции; в) тайна.

а) Движение утрачивается в искусстве Ренессанса не только по той причине, что наблюдатель предполагается пребывающим неподвижно в одном месте: здесь и сама живописная сцена статична и представляет собой совокупность правильно упорядоченных мест. Но, казалось бы, разве для живописи возможно схватить движение? Возможно, замечают Флоренский и Мерло-Понти, ссылаясь на один и тот же пример: бегущую лошадь (как она изображена, скажем, у Жерико, “Epsom Derby”). Движение может быть схвачено, как указывает Роден, если тело изображается в “таком положении, в котором оно никогда не может застыть” [ЕМ, 145], и это заставляет зрителя воображать движение, продолжающее дальнейшее развитие изображенного положения вещей.

б) Эмоции были приглушены или сведены на нет в искусстве Ренессанса, поскольку изображаемая сцена не обращена ко мне, не находится в согласии со мной. Зрителя уподобляют камере и хотят, чтобы он и реагировал подобно камере. Какие эмоциональные реакции утрачиваются? Для Флоренского – это в первую очередь *благодарность* как надлежащий ответ на бытие или творение. Мерло-Понти описывает в большей мере экзистенциальные ответы – наподобие влечения или отвращения, возбуждаемого предметами, которые соперничают за мое внимание. В искусстве Ренессанса такое “соперничество вещей” не может случиться, поскольку каждый объект находится на своем фиксированном месте, не соревнуясь с другими.

в) В перспективной живописи нет настоящего ощущения тайны, как указывают Флоренский и Мерло-Понти. Зритель удален, а не вовлечен, отстранен, а не задет. Действительно важные вопросы, которые искусство может поднять, остаются под спудом: Как случилось так, что мир явлен мне? Почему вообще есть нечто, а не ничто? Для Мерло-Понти эта загадка всплывает изнутри брутального мира, мира нечеловеческого, от которого человеческое житие полностью зависит и который поднимает голову в самый неожиданный момент. Для Флоренского бытие указывает на творение. Иконы, особенно те из них, в которых нарушается перспектива, отражают это таинство творения, вызывая благоговение.

Проблема перспективы превращает феноменологию из классической феноменологии восприятия в феноменологию, включа-

нощую в себя экзистенциальное и религиозное измерение опыта. Этот замысел начал осуществлять Гуссерль в “Кризисе”, а исследования Флоренского и Мерло-Понти представляют собой его бесценное продолжение. В результате возникает целостная картина жизни, в которой искусство и наука суть взаимосвязанные измерения, откликающиеся на исторически развивающиеся способы видеть мир.

*Florensky P. Reverse Perspective // Beyond Vision: Essays on the Perception of Art. London, 2002.*

*Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston, 1970.*

*Merleau-Ponty M. Eye and Mind // Johnson G. The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Evanston, 1993.*

## МАЛЕВИЧ И ГУССЕРЛЬ: ПУНКТИР СУПРЕМАТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

*А.А. Курбановский*

1. К.С. Малевич (1878–1935) был и радикальным новатором живописи, и теоретиком, остро реагировавшим на *кризис* современной ему духовной жизни. В 1915 г. он писал: “Вся бывшая и современная живопись до супрематизма, скульптура, слово, музыка были закрепошены формой природы и ждут своего освобождения, чтобы говорить на своем собственном языке и *не зависеть от разума, смысла, логики, философии, психологии*, разных законов причинности и технических изменений жизни” [Соч., т. 1, с. 27]. Художник исходил из представления о крахе репрезентативных практик искусства – примерно как Э. Гуссерль (1859–1938) из понимания грозящей философии “гибели от скепсиса, иррационализма и мистицизма” [Кризис, с. 17]. Настроения неуверенности и кризиса выражены на рубеже XIX–XX вв. во многих теоретических областях (литература, религия, эстетика, философия, психоанализ). Это связывается с преодолением “позитивистской редукции идеи науки”, каковое обреталось в том числе с помощью опыта художественного творчества (тексты Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Хайдеггера); искусство понималось как важная сфера, куда проецировались актуальные разработки теоретической мысли. *Первая посылка*: при сопоставлении стилей/памятников

искусства с современными им интеллектуальными построениями можно выявить общую сущностную характеристику (*иконология* Э. Панофского, сформулированная между 1924 и 1939 гг.).

2. Малевич выступал как теоретик с 1913 г.: публиковал манифесты, статьи, брошюры. В его риторике и метафорах заметно влияние/переклички с текстами В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, М.О. Гершензона, Ф. Ницше, А. Бергсона, с переводами зарубежных теоретиков: манифестами футуристов, книгой А. Глеза и Ж. Метценже “О кубизме”. Принятое в современной науке понятие *интертекстуальности* – “наложение и пересечение семиотических практик” (Ю. Кристева) – позволяет поставить вопрос о родстве мышления Малевича современным ему философским проектам, подчас со сходной творческой генеалогией (*вторая посылка*).

3. В новейшей литературе установлена философская компетентность Малевича – его знакомство с трудами Платона, И. Канта, А. Шопенгауэра (Ф. Ингольд, Т. Андерсен); есть параллели с З. Фрейдом, А. Эйнштейном (Ф. Карл), М. Хайдеггером (Б. Гройс). Однако представляется, что супрематизм нужно соотносить прежде всего с феноменологическим проектом Э. Гуссерля. Как известно, существовало русское издание “Логических исследований” (пер. Э.А. Берштейна под ред. С.Л. Франка, 1909); принято считать, что “Явление и смысл” Г.Г. Шпета (1914) адекватно передает мысль Гуссерля; т.е. – его идеи/имя существовали в русском *текстуальном пространстве*. В России оказалось релевантно прежде всего движение трансцендентальной редукции: выделение базовых, конститутивных структур восприятия. Это и делает Малевич по отношению к *визуальному* восприятию: он выделяет структурообразующие элементы – квадрат, круг, первичные цвета, которые становятся для него формами самоконтроля сознания, критически тренированного на собственной логической работе, а значит, избавленного от ошибок и неопределенности – как эмпирики, так и эстетического опыта (традиции).

4. Модернистская живопись (кубизм, футуризм, супрематизм) строится на проблематизации положительных элементов репрезентации (сходства) и утверждении различий. Это подобно “семиологическому проекту” структурной лингвистики Ф. де Соссюра; также и Г.Г. Шпет писал: “Слово в своих формах, конечно, порождается предметом, но предмет не сковывает его железными обручами и не бросает в мир как бомбу, а в пределах предметных форм мы находим бесконечное богатство отношений значений – и коррелятивно – внутренних форм для этих значений” [Шпет, с. 43]. Малевич писал: “Разве цветок был бы прекраснее, если б не было рядом с ним другой формы и если б в нем самом не бы-



ло разновидности построения? Нет, не был бы. Красота и прекрасное вызываются потому, что природа состоит из *разнообразных знаков*” [Соч., т. 1, с. 155]. Художник осознал искусство как конвенциональную негативную систему, тематизирующую сам принцип *структурности* – таков созданный им “супрематизм как новый беспредметный реализм”.

5. Малевич объявил: “Новая сложность современного пути искусства, сознательного приведения к *научным геометрическим средствам*, стала необходимой ясностью в создании системы движения развития новых классических построений, интуитивных движений, связанных общим ходом мирового развития” (1919) [Соч., т. 1, с. 161]. Художник полагал, что его “супрематическая геометрия” являет квинтэссенцию чувственного опыта человека, замещая все потенциальное многообразие визуальных форм – редуцированными “знаками опознанной силы действия утилитарного совершенства наступающего конкретного мира”. Допустимо указать на высокую оценку, которую дал геометрии Гуссерль, записавший: “С помощью аксиом, т.е. первоначальных сущностных законов, *геометрия* оказывается в состоянии чисто дедуктивно выводить *все существующие в пространстве*, т.е. идеально возможные пространственные фигуры и все принадлежащие к ним сущностные отношения...” (1913) [Идеи I, с. 151]. Сравнивая геометрию как “материальную математику” – и феноменологию, “конкретно-эйдетическую дисциплину” – философ заключил, что феноменология может описать и определить в строгих понятиях родовую сущность восприятия, воспоминания, веления и т.д., но не индивидуальность, “эйдетическую единичность”. Здесь он близок *сверхиндивидуальной интенции* Малевича, утверждавшего: “...существо личности вводится в смысл общности единства, становясь рукоятью системы общего действа” (1921) [Соч., т. 1, с. 233].

6. Модернизм обнажает альтернативу репрезентации: 1) живопись, подчиняясь более акту созерцания, чем созерцаемому объекту, деградирует до “общих мест” впечатлений/визуальных эффектов – отказ от мимесиса и переход к чистой декоративности (орнамент, “принцип панно”, заложенный уже в позднем импрессионизме). Или же 2) искусство может сохранять связь с природой, замкнуться в рамках фотографической репродукции контуров и цветов, – отказ от любых претензий, кроме механической транскрипции видимого (натурализм). Выходом из этой альтернативы и является предлагаемый Малевичем супрематизм как творчество *чистой живописи*; это составляет известную параллель решению Гуссерля: “не претендовать ни на что кроме того, что мы способны довести до *ясного усмотрения*, по мере

сущности, в чистой имманентности *самого сознания*” [Идеи I, с. 130]. Можно сказать: в супрематизме исследуются условия возможности/невозможности живописи – как изучается (неопределенная) возможность “фактической науки трансцендентно редуцированных переживаний” в гуссерлианской феноменологии.

7. Гуссерль считал главной философской задачей феноменологии – выделить те структуры опыта и суждения, которые не могут быть подвергнуты сомнению, или поставлены под вопрос даже наиболее скептически настроенным разумом. Это аналогично сформулированной Малевичем *задаче супрематизма*: “конструкции плоскостей, свободных от взаимоотношений как цвета, так и формы” [Соч., т. 1, с. 121], т.е. чистых структурных – по сути, трансцендентальных – принципов/идей, определяемых как “сохранение знака” (Там же).

8. Гуссерль полагал, что единственным основанием познания могла быть позиция, которая ничего не принимает на веру: скрупулезно выискивает и “подвешивает” (или заключает в скобки) все субъективные идеи или допущения, поскольку те могут оказаться плодами заблуждения: “...Ничто не мешает нам *коррелятивно говорить о заключении в скобки* также и тогда, когда необходимо *полагать некую предметность* – все равно, какого региона или какой категории. В этом случае подразумевается, что *следует выключить любой относящийся к этой предметности тезис*, преобразовав таковой в его скобочную модификацию” [Идеи I, с. 72]. В первую очередь “выключается природный мир со всеми его вещами, живыми существами” – это напоминает отказ от репрезентации “зеленого мира мяса и кости” в супрематизме. По Малевичу, эмпирический опыт следует “очистить от лишнего” – “чтобы выразить самое сокровенное своего внутреннего познания, чтобы каждый возникший вопрос был *чистым по форме* ответом, поэтому всякая вещь есть не что иное, как ответ, а само совершенство – исправление ответа” [Соч., т. 1, с. 233].

9. То, что Гуссерль называл “феноменологической редукцией”, означало попытку отделить основные, конститутивные структуры восприятия от массы неопределенных, “обыденных” субъективных переживаний. Малевич: “Конструируется система во времени и пространстве, не завися ни от каких эстетических красот, переживаний, настроений, [и она] скорее является философской цветовой системой реализации новых достижений моих *представлений как познание*” [Соч., т. 1, с. 150]. Супрематические картины представляли “адекватное выражение *ясных данностей*”: белый фон – экран бессознательного, на который островками *сущностей* проецировались умозрительные геометрические формы. Гуссерль в “Начале геометрии” (1936) писал:

“Сначала от образов вещей отделяются плоскости – более или менее *гладкие*, более или менее *совершенные плоскости*; более или менее грубые края или в своем роде *ровные*, иными словами, более или менее чистые линии; ... из практических причин предпочитают *прямоугольные доски*, ограниченные плоскостями, прямыми, точками... Так в практике начинает играть роль *производство плоскостей* и их усовершенствование” [Гуссерль/Деррида, с. 241]. Супрематическая геометрия Малевича фактически осуществляет переход от эмпирики – к *апперцепции*; его живописная рефлексия заслужила сопоставление с феноменологической.

10. Важную роль у Гуссерля занимает трактовка отношений мысли и языка: феноменология полагает, что между самосознанием (*Selbstgegenwart*) и лингвистическим выражением существует глубокая связь. Малевич чрезвычайно внимательно относился к *языку* – и не доверял *слову*; он иллюстрировал поэтические книги, сам писал “заумные” стихи. “Все слова есть только отличительные знаки и только. Но если я слышу стон – я в нем не вижу и не слышу никакой определенной формы. Я принимаю боль, у которой свой язык – стон, и в стоне не слышу слова” [Соч., т. 1, с. 143]. Это напоминает введенное Гуссерлем различие между указательным (индикативным) и выразительным (экспрессивным) видами знака. Гуссерль и Малевич отдавали первенство экспрессивному знаку: только тот наделялся значением (*Bedeutung*) в гуссерлианском смысле, ибо он маркирован интенциональной силой, “оживляющей” язык. Ж. Деррида, позднее рассматривая лингвистические идеи Гуссерля, указывал: “...если из-за своего языка, через язык, истина страдает некоторой непрочностью, то ее закат будет, скорее, нисхождением внутрь языка, чем впадением в язык” [Гуссерль/Деррида, с. 116]. Нисхождение истины в живописную форму, по Малевичу, рождает “неузнаваемый вид”, где “тайна – творение знака, а *знак реальный вид* тайны, в котором постигаются таинства нового” [Соч., т. 1, с. 147].

11. Гуссерль упоминает классический памятник, гравюру Дюрера “Рыцарь, Смерть и Дьявол” (1513), вводя свою *трехступенчатую* концепцию образа. Философ выделяет: “вещь, гравюрный лист” (материальное облечение образа); “перцептивное сознание”, в котором “являются проведенные черными линиями и неокрашенные фигурки”; и – “отображающий образ-объект” – последний суть посредник, с помощью которого предметы, замысленные художником, обретают репрезентацию. “*Отображающий образ-объект* – он не пребывает перед нами *ни как сущий, ни как не-сущий*, ни в какой либо *иной модальности* пола-

гания, или же лучше сказать, он сознается как сущий, но только как как-бы-сущий в модификации нейтральности бытия” [Идеи I, с. 240]. Это близко к рассуждениям Малевича: “Как же назвать все последние проявления того *живописного тела* или организма, когда выявляются цвета одного ⟨цвета⟩ лично, независимо от соседства и ⟨цветов⟩, не имеющих никаких взаимоотношений между собою? Такое явление я назвал *Супрематизмом*, но не живописью. ⟨...⟩ ...Не нужно смешивать с живописью *идею ее*, которая приняла новую форму в Супрематизме. Отсюда можно заключить, что Супрематизм происходит от идеи, принявшей до него живописный вид, как новая конструктивная система *беспредметного начала*, которую возможно выделить как вполне самостоятельную систему и учение” [Соч., т. 5, с. 277–278]. Таким образом: *живопись* есть материальная практика (облечение идеи); *беспредметность* апеллирует к перцептивному сознанию; супрематическое же произведение (например, “Черный квадрат”) есть “как-бы-сущий”: отображающий образ-объект (*Bildobject*) совпадает с образом-сюжетом (*Bildsujet*). Квадрат исчерпывается своими представленными на картине свойствами, т.е. не противоречит действительности опыта.

12. Наконец, Гуссерль прибегает к *живописным метафорам*, анализируя “ноэтически-ноэматический слой Логоса”. «...Если только мы *подумали* или *высказали* “Это – белое” – вместе с тем возник новый слой, нераздельный с “подразумеваемым как таковым” чисто по мере восприятия» [Идеи I, с. 269]. Деррида, анализируя проблему метафоры в философском тексте, пишет: “...Метафора опасна и чужда, если касается *интуиции* (видения или контакта), *концепции* (схватывания, или должного присутствия означаемого), а также *сознания* (близости, или само-присутствия), но она – *в сродстве* с тем, чему она угрожает, необходима ему в той степени, в какой об-ход суть также при-ход, управляемый функцией сходства (*mimēsis* или *homoiōsis*), по закону подобия” [Margins, p. 270]. Поэтому не исключена возможность *сродства*, “пересечения семантических практик” феноменологии – с “редуцирующим” живописным, супрематическим дискурсом.

13. Согласно феноменологу М. Мерло-Понти, в эпоху Ренессанса живопись постулировала идеального субъекта, который помещался в вершину “визуальной пирамиды” (перспектива как математическая абстракция). Импрессионисты заменили абстрактного субъекта – *телесным*, находящимся у поверхности их картин: его сетчатка должна воспринимать оптические эффекты живописи. Динамика кубизма и футуризма атакует тело/сознание субъекта; супрематизм же Малевича разрушает “перспективный

клинообразный путь”, при этом заменяет телесное зрение – умозрением, *чистым созерцанием* “энергийных сил вещей” [Соч., т. 1, с. 180]. “Черный квадрат” – продукт абстрактного созерцания, умозрительная фигура, способная возникнуть в акте чистого сознания (как автора, так и зрителя). Вывод: живопись Малевича предполагает субъекта, но – субъекта трансцендентного.

14. Супрематическое “умозрение на плоскости” нужно понимать как сознательное *закрытие визуальности*; поэтому самым радикальным произведением Малевича следует считать серию “Белое на белом” (1918–1919): конец искусства, оно сменяется апокалипсической утопией. Далее: декларативный переход от живописи к преобразованию действительности, *жизнестроению* – черта, выделяемая исследователями (П. Бюргер, Х. Фостер) и в европейском авангарде. Специфика исторической ситуации в СССР вынудила Малевича в позднем творчестве ставить сугубо педагогические задачи; но объясняя ученикам, как “производятся” стили в искусстве, он тем самым подчеркивал конвенциональный характер *любой* репрезентации.

*Малевич К.С.* Собрание сочинений: В 5-и т. М.: Гилея, 1995–2004 (Соч., с указ. тома и стр.).

*Grois B.* Малевич и Хайдеггер // *Wiener Slawistischer Almanach*. 1982, N 9. S. 355–366.

*Ингольд Ф.Ф.* Искусство как “искусство”, искусство как “жизнь”. Десять параграфов об эстетике супрематизма Казимира Малевича // Собрание Ленца Шёнберг. Европейское движение в изобразительном искусстве... (Каталог выставки). Stuttgart: Edition Cantz, 1989.

*Тупицын В.* “Возбуждение и мысль”: тексты Малевича // *Искусствознание*. 2002. № 1. С. 445–461.

*Andersen T.* Preface // *Malevich K.S. The World as Non-Objectivity*. Unpublished Writings, 1922–1925. Trans. X. Glowacki-Prus; E.T. Little. Copenhagen: Borgen, 1976. Vol. III.

*Karl F.* Modern and Modernism: The Sovereignty of the Artist 1885–1925. N.Y.: Atheneum, 1988.

*Milner J.* Malevich and the Art of Geometry. New Haven; London: Yale University Press, 1996.

*Simmons S.* Kazimir Malevich’s *Black Square* and the Genesis of Suprematism, 1907–1915. N.Y., London: Garland Publishing, 1981.

*Гуссерль Э.* Логические исследования / Разреш. авт. пер. Э.А. Берштейн под ред. С.Л. Франка. Ч. I. Прологомены к чистой логике. СПб.: Образование, 1909.

*Гуссерль Э.* Начало геометрии. Введение Жака Деррида / Пер. М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996 (*Гуссерль/ Деррида*, с указ. стр.).

*Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А.В. Михайлова. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999 (Идеи I, с указ. стр.);

*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. Д.В. Складнева. СПб.: “Владимир Даль”, 2004 (Кризис, с указ. стр.).

- Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля: Пер. с англ. и франц. СПб.: Алетейя, 1999.
- Хаардт А.* Образное сознание и эстетический опыт у Гуссерля // Логос. 1996. № 8. С. 69–77.
- Шнем Г.Г.* Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914.
- Шнем Г.Г.* Язык и смысл (окончание) // Логос. 1998. № 1. С. 9–52 (Шпет, с указ. стр.).
- Derrida J.* Margins of Philosophy (Form and Meaning: a Note on the Phenomenology of Language. P. 155–173; White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy. P. 207–271) / Trans. A. Bass Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1982 (Margins, с указ. стр.).
- Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'Invisible [suivi de notes de travail]. P.: Gallimard, 1964.